Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Raquel Andrade Weiss

Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade

São Paulo,

Novembro de 2010

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Raquel Andrade Weiss

Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia para a obtenção do título de doutor.

Orientador: Professor Dr. Ricardo Terra

São Paulo,

Novembro de 2010

A Paulinho, por fazer da minha vida aquilo que ela é.

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese sobre um autor que possui a firme ideia de que há uma parte de nós que é social, e que essa parte é a que confere singularidade a nosso ser propriamente humano, enquanto expressão do legado da civilização, é algo que faz desse momento de pensar em todos aqueles que contribuiram para que ela pudesse vir à luz algo bastante singular. Se aceitarmos, ao menos em parte, a ideia durkheimiana de que a vida coletiva é parte do que somos, que interfere até mesmo em nossa personalidade, em nossas aspirações, damo-nos conta de que uma tese é mesmo o resultado de um processo que teve a co-participação de numerosas etapas, algumas delas iniciadas em tempos que a memória mal consegue recuperar. Mesmo que seja impossível recordar de todos aqueles que em algum momento contribuiram para a realização desta tese, não posso deixar de deixar aqui os meus mais profundos agradecimentos àqueles que estiveram mais presentes, e sem os quais o caminho que me conduziu até aqui talvez tivesse tido outro rumo, ou não teria sido tão interessante.

Começo afirmando meu agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que tive a felicidade de ter como apoiadora de minhas pesquisas desde a época da graduação, e cujo auxílio financeiro foi absolutamente vital para que esse doutorado deixasse de ser um projeto e se tornasse uma realidade. Agradeço em particular ao parecista que me foi indicado para avaliar meus relatórios, que sempre ofereceu contribuições relevantes com seus comentários. Continuando no plano institucional, agradeço ao Departamento de Sociologia no qual realizei o mestrado – e que me concedeu a chance de organizar um seminário internacional em comemoração aos 150 anos do nascimento de Durkheim, que proporcionou a ocasião de conhecer e dialogar com alguns dos maiores especialistas na obra de Durkheim. Um "obrigada" muito especial ao Departamento de Filosofia, que me acolheu nessa nova fase de minha jornada, durante o período de doutorado.

Sou especialmente grata a todas e todos que trabalham e primam pelo excelente funcionamento desse Departamento, em particular às muito queridas Geni, Maria Helena, Mariê e Verônica, que me deram aquela força nos momentos em que mais precisei, ou que simplesmente faziam da ida à Faculdade uma ocasião sempre feliz, com suas conversas alegres. Também estendo meus agradecimentos ao pessoal

da secretaria da Sociologia, especialmente a Leci e Rafael, com quem sempre pude contar.

Um obrigada muito sincero a todos os professores com os quais tive a chance de estudar desde a época da graduação, e especialmente àqueles que, mais do que mestres, acabaram se tornando pessoas importantes em minha vida, pelas mais variadas razões. Um eterno agradecimento a Maria Helena Augusto, a quem tive a grande felicidade de ter como orientadora na iniciação científica e no mestrado, e com quem tive a chance de continuar a partilhar momentos durante a organização do seminário Durkheim 150, e das atividades que a ele se sucederam, como a organização de um livro.

Ainda como companheiros na organização desse evento, agradeço ao coleguismo de Fernando Pinheiro e Alexandre Massella. A este também pela participação que teve em minha banca de mestrado e em minha qualificação de doutorado, situações em que colaborou enormemente para o amadurecimento de meu trabalho. Agradeço-o também pela amizade e pelas boas conversas que sempre tivemos. Já que estou fazendo menção a esse seminário que ocorreu em Novembro de 2008, aproveito também para dizer o quanto sou grata a cada um dos participantes, não apenas pelas suas conferências, mas também por suas generosas conversas que se dispuseram a ter a respeito de minha tese.

Meu particular obrigada a Steven Lukes, com quem tive a chance de discutir longamente a questão a respeito do potencial e de universalização do ideal de autonomia e sobre tópicos particulares desta tese que ainda estavam em processo de gestação; a Warren Schmauss, pelas conversas sobre a influência de Kant na obra durkheimiana; a José Pradés, por partilhar seu entusiasmo; a Philippe Steiner, pelas interessantíssimas informações sobre a escola durkheimiana; a William Watts Miller, pelas incansáveis conversas sobre a relação entre ser e dever ser, e por me mostrar o caminho de um trabalho rigoroso de reconstrução teórica, cujos ensinamentos serviram de inspiração em todos os momentos.

A este agradeço ainda por sua imensa gentileza por me convidar a sua casa em Bristol, durante o período de sanduíche realizado na Inglaterra em 2009. Willie e sua esposa Elizabeth foram os mais adoráveis anfitriões, que me proporcionaram momentos absolutamente inesquecíveis nos passeios pela região, pela gastronomia e pela arte, sempre acompanhados de instigantes conversas. Aliás, esse estágio junto ao

British Center for Durkheimian Studies, na Oxford University, foi uma etapa decisiva em minha jornada, tendo sido possível acessar preciosos livros e documentos e, acima de tudo, dialogar com pesquisadores que dedicam suas carreiras ao estudo profundo da obra durkheimiana. Começo agradecendo à família Gordon-Colebrooke, Sarah e Jeremy, e seus adoráveis filhos, Jack, Olivia e Charlie, que fizeram minha estadia nos frios e chuvosos dias em Oxford um momento realmente caloroso. Um obrigada particular a Stéphane Baciochi, que me convenceu da importância de montar um corpus bibliográfico sobre o tema da moral e que informou sobre as mais recentes pesquisas historiográficas; a Nick Allen, um brilhante antropólogo que fez ver com outros olhos a questão sobre a origem das categorias; a Susan Stedman Jones, que me recebeu em seu apartamento em Londres para uma tarde de conversas sobre Renouvier e sua tese da influência do neo-criticismo sobre conceitos cruciais da obra durkheimiana. Finalmente, agradeço com todo meu coração a Bill Pickering, presidente e fundador do Centro, e a sua doce esposa Carol, primeiramente, por me mostrarem Oxford e por me receberem em sua casa em Cambridge, onde tive a inesquecível chance de frequentar a biblioteca pessoal de Pickering, que há mais de cinquenta anos dedica sua vida a estudar o legado de Durkheim. Mais do que suas preciosas informações transmitidas durante as conversas e pelos documentos que compartilhou, o que há de mais marcante foi a chance de conviver por alguns dias com um intelectual no mais pleno sentido do termo, cuja grandeza da alma e generosidade do coração parecem ainda superar o seu conhecimento. Serei para sempre grata a sua amizade e a seu constante apoio e incentivo.

Mas se agora eu apresento uma tese que contempla elementos "filosóficos" da obra durkheimiana, que tem como tema a questão da fundamentação da moral, é porque, ainda na época da graduação, o professor Ricardo Terra despertou a minha paixão pela filosofia, abrindo uma nova senda no caminho que eu então trilhava, e que me conduziu ao doutorado, no qual tenho a enorme alegria e honra de tê-lo como orientador. A você, Ricardo, um obrigada repleto de reconhecimento, pelo que significou e significa na minha trajetória. No último ano da graduação ele me convidou a fazer parte do grupo de filosofia alemã, ao qual eu devo a maior parte de minha formação em filosofia. Mas mais do que discutir e aprender Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, Adorno, etc., esse grupo passou a fazer parte da minha vida, por que ali encontrei verdadeiros amigos. Amigos leais, generosos, que não medem

palavras para discutir meus textos, que compartilham abertamente seus próprios trabalhos. Certamente há um pouco de cada um de vocês nesta tese. Não posso deixar de agradecer particularmente a Fernando Mattos, que leu e discutiu meus textos desde a época do mestrado, sempre disponível para ajudar no que quer que fosse. Obrigada especialmente por sua contribuição em meu exame de qualificação e por aceitar o convite para fazer parte da banca examinadora desta tese.

Obrigada ainda aos amigos professores do Departamento de Filosofia, Maria Lúcia Cacciolla, José Carlos Estevão, Moacir Novaes, Eduardo Brandão e Luiz Henrique Lopes. A este um especial obrigada pelas instigantes conversas sobre *Les Formes Elementaires,* por acompanhar meu trabalho e me trazer inspiração nessa reta final e por tão gentilmente aceitar o convite a participar da banca examinadora.

Agradeço também aos colegas e amigos do Núcleo de Direito e Democracia do CEBRAP, do qual tive a ocasião de participar durante a primeira etapa da pesquisa. Em particular, meu muito obrigada a Marcos Nobre, pela amizade constante e pela força que me deu em uma situação particular, trazendo-me de Paris um texto de que eu tanto precisava, e ao qual não teria tido acesso não fosse sua gentileza.

A Rafael Benthien, colega do departamento de História, que vem realizado um belo trabalho historiográfico sobre a relação entre durkheimianos e latinistas, e que me apresentou as cartas inéditas de Durkheim a Salomon Reinach que encontrou durante suas pesquisas. Desde então tem sido uma grande satisfação contar com seu apoio e com seu vasto conhecimento.

Todos aqueles que já passaram pela experiência de escrever uma tese sabem muito bem que sua realização não depende apenas das "efervescências intelectuais", das discussões teóricas, e assim por diante. Ela seria uma tarefa muito mais árdua, quase impossível, se não fossem os amigos nos apoiando constantemente, tendo paciência com nossas ausências. Começo por agradecer aos queridos amigos Pedro e Daniela, companheiros de tantos momentos. A todos os "amigos da pracinha", que sempre alegraram meus fins de tarde, proporcionando um bem vindo momento de distração em meio à cachorrada, em especial a Irene, com seus deliciosos quitutes, e a Saulo e Tati, que se tornaram grandes amigos. Agradeço a todos os "amigos do Facebook", pois eles estiveram muito próximos durante essa reta final, em que deixei São Paulo para fazer morada em Porto Alegre. Já diria Durkheim, que as relações

sociais realmente significativas são aquelas em que há "interação entre as consciências", o que pode perfeitamente ocorrer em um espaço virtual. Todos vocês foram realmente importantes nesse momento, apoiando em todos os instantes.

Faço agora um agradecimento muito especial a toda minha querida família, em especial a meu pai, Sérgio, que sempre colocou a nossa educação, minha e de meu irmão, como a prioridade número um, e a minha mãe, Ana Lúcia, que não só me ensinou a ler, como me fez amar a leitura. A eles agradeço, mais do que tudo, pelo amor que nunca deixaram faltar, por sempre respeitarem todas as minhas decisões e me apoiarem em todos os momentos. Obrigada Maurício, meu mano querido, pela infância feliz e pela amizade leal agora que nos tornamos "gente grande".

Quero agradecer muito especialmente a minha avó, Zilpha, pelo seu exemplo de vontade de viver, de generosidade, de alegria, que sempre me reconforta com seu carinhoso abraço, e a meu avô Francisco [*in memorian*], que sempre dedicou sua vida a saber e a amar, permanecendo em minhas lembrança – e na de todos os que o conheceram – como exemplo de caráter e de dedicação ao ofício.

Quero ainda prestar uma homenagem à memória de minha sogra Darci, uma mulher de coração enorme, que imediatamente me acolheu em sua família. E um grande obrigada a meu querido sogro João Peres, pelo constante carinho. A ambos agradeço por me receberem de braços abertos e por terem trazido ao mundo meu querido e muito amado Paulo, que torna mais feliz e pleno de sentido cada dia da minha vida.

Agradecer a você, Paulinho, é tarefa quase impossível, porque tudo o que eu faço, penso e sinto não seria a mesma coisa sem a sua presença, sem as conversas cotidianas, sem o você me puxando cada dia um poquinho mais adiante, me dizendo que é possível tirar mais da vida e dar mais de mim a ela. Sem você eu não teria chegado nem mesmo perto desse momento, e se hoje amo muitas coisas na vida, tudo isso começou com meu amor por você e com seu grande, paciente e constante amor por mim. Por tudo isso, por fazer de mim quem eu sou, por ser meu companheiro em cada instante dessa jornada, é a você que dedico esta tese.

Resumo

Esta tese possui dois objetivos fundamentais, quais sejam, 1) a apresentação de um aspecto da obra de Durkheim que consiste em enunciados sobre o dever ser moral 2) a discussão em torno da *fundamentação possível* de sua defesa de um ideal moral específico, o *individualismo,* e de sua proposta de institucionalização de uma moral laica. A tese central é a de tudo aquilo que ele afirma como *dever ser* corresponde a um ideal criado coletivamente, portanto, sua fundamentação é a própria coletividade. A defesa desse ideal em detrimento de outro qualquer se dá pela avaliação, por parte de sua ciência, de que ele corresponde à lógica imanente de sua sociedade sendo, portanto, normal, desejável e necessário.

Abstract

I have to main purposes in this thesis, which are 1) to present an aspect of Durkheim's work that is basically about what moral's should be and 2) look for a *plausible grounding* of this very specific moral ideal sustained by him, which himself refers as individualism, and of his proposals regarding the institutionalization of a secular moral education. The main thesis to be sustained affirms that all his arguments regarding what moral *should* or *ought* to be corresponds to an ideal collectively created, therefore, its ground is collectivity itself. Defending this particular ideal instead of any other possible one depends upon the evaluation made possible by his science that it corresponds to the intrinsic *rationale* of his own society, therefore, is both *normal* and *desirable*.

Sumário

INTRODUÇÃO 11

PRIMEIRO CAPÍTULO

A POSIÇÃO DE DURKHEIM SOBRE O DEVER SER MORAL 27

1. O ideal do individualismo moral 29

2. Uma Educação Moral Laica: o Grande Projeto de Durkheim 49

SEGUNDO CAPÍTULO

ATRIBUIÇÕES E LIMITES DE UMA CIÊNCIA DA MORAL 76

1. O Projeto de Constituição de uma 79

Ciência da Moral e seus Pressupostos 79

2. Sobre a definição de moral 99

TERCEIRO CAPÍTULO

EXTENSÃO E LIMITES DA FINALIDADE PRÁTICA DA CIÊNCIA 113

1. Sentidos do "Normal" como Critério de Julgamento 116

2. O Conceito de Normal em *Les Règles* 128

3. Outras dimensões do conceito de normal 137

QUARTO CAPÍTULO

A MORAL E OS IDEAIS SOCIAIS 155

1. A questão dos Ideais aos Olhos de seus Intérpretes 159

2. Das miúdas pistas às teses explícitas: buscando os sentidos de um conceito polissêmico .. 172

3. Sobre a Gênese dos Ideais Morais 199

QUINTO CAPÍTULO

UM MUNDO PARTIDO EM DOIS:
PROFANO, SAGRADO E A NATUREZA MORAL DO HOMEM 215

1. Prolegômenos à apresentação do sagrado comoelemento constitutivo da moral 217

2. Efervescência e dinamogenia: um sagrado mundano 228

3. Dualismo da natureza humana e individualismo: o mundano sagrado 246

CONCLUSÃO 264

BIBLIOGRAFIA 271

INTRODUÇÃO

A ideia mais imediata que nos vem em mente quando lemos ou ouvimos o nome de Émile Durkheim é, provavelmente a do fundador da sociologia positiva e intelectual obstinado em apreender e explicar objetivamente a realidade social. As outras atribuições parecem ser todas associadas a essa imagem fixada em nossas representações coletivas que o classificam, antes de tudo, como aquele autor que propôs apreender a moral como um fenômeno natural, que afirmou que os fatos sociais devem ser tratados como coisas, que pareceu sempre mais preocupado com o *ser* do que com o *devir*, com a afirmação daquilo que *é* em detrimento daquilo que *deveria ser*. Se as representações coletivas sempre expressam alguma verdade sobre mundo, isso, é claro, também vale para o modo como se costuma representar o legado de Durkheim. Mas as representações podem ser de várias naturezas: históricas, mitológicas, científicas, religiosas, e assim por diante, e podem ainda expressar a realidade com maior ou menor precisão, de forma conceitual ou simbólica, podem ser abrangentes ou parciais. Enfim, se não deixa de ser verdade que esse alsaciano destinado desde seu nascimento a seguir os passos de seu pai, seu avô e seu bisavô[1], rompeu com a tradição familiar que o preparara para o rabinato vindo, anos depois, a tornar-se o arquiteto e o herói fundador[2] de uma nova ciência, é igualmente verdadeiro que sua obra não se resume a tratados metodológicos e a trabalhos empíricos destinados a explicar causalmente as coisas ou a afirmar a manutenção da realidade tal qual ela se apresentava a seus olhos.

Ao lado dessa parte essencialmente positiva, existe uma outra, que podemos caracterizar como sendo essencialmente propositiva, que diz respeito à sua adesão normativa a um ideal moral particular, ao qual se vinculam diversos enunciados a respeito do dever ser. Afirmar a existência e a relevância desse outro aspecto constitutivo de sua obra é um dos objetivos desta tese, ao qual corresponde a

---

[1]Todas as informações biográficas aqui mencionadas são extraídas das duas principais biografias sobre Durkheim, a de Steven Lukes, *Émile Durkheim, his life and work : a historical and critical study* (London: Allen Lane, 1973).e por Marcel Fournier Marcel Fournier, *Émile Durkheim : 1858-1917* ([Paris]: Fayard, 2007). Sobre o significado de sua formação judaica e de sua posterior ruptura com a fé religiosa, veja-se os seguintes artigos: Ivan Strenski, *Durkheim and the Jews of France*, Chicago studies in the History of judaism (Chicago: The University of Chicago Press, 1997).William Stuart Frederick Pickering, *Durkheim's sociology of religion themes and theories* (Cambridge (UK): James Clarke & Co, 2009).

[2] Tomo aqui de empréstimo a expressão utilizada por Renato Ortiz para caracterizar a empreitada durkheimiana de fundação da sociologia ["Durkheim: Arquiteto e Herói Fundador," *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Outubro 1989.].

discussão realizada no primeiro capítulo. Não se trata, evidentemente, de uma apresentação exaustiva de todos os elementos contemplados nesse aspecto, mas de uma reconstrução recortada que tem como foco a apreensão de sua "posição ética fundamental", que coincide com a defesa daquilo a que ele chama de *individualismo* ou *ideal humano* – cujo sentido será explicitado – e a exposição das linhas gerais de sua principal proposta para o universo da moral, qual seja, seu projeto de instituição de uma educação moral laica.

Mas esse primeiro objetivo está subordinado ao interesse de outro, mais complexo e mais fundamental. Afirmar a existência de elementos propositivos ou mesmo normativos no legado de Durkheim não é exatamente uma novidade, afinal, muito já se escreveu sobre isso, e na literatura internacional é possível encontrar alguns excelentes trabalhos dedicados a dissecar diversos elementos de seu ponto de vista prático-propositivo, e, com efeito, alguns deles serviram como referência importante para a elaboração desta tese. Contudo, existe um problema em relação a esse aspecto que ainda não parece ter sido plenamente resolvido nem suficientemente elucidado. Trata-se, num primeiro nível, da relação entre essa dimensão prático-propositiva e aquela teórico-explicativa, ou, dito de outro modo, entre suas afirmações sobre o dever ser moral e sua ciência.

Sabemos que uma das principais bandeiras empunhadas por Durkheim durante toda sua carreira foi justamente aquela que postulava a necessidade e a possibilidade de uma "ciência da moral", como um campo do saber diverso daquele constituído pela filosofia, que teria como função primordial conhecer e explicar os valores morais. Portanto, não é de estranhar que tenha sido com a seguinte afirmação que começou o texto de sua tese de doutorado, em que não apenas deixa explícito que sua discussão sobre a divisão do trabalho pretendia ser uma obra de "ciência da moral", como fez uma primeira tentativa de formulação quanto àquilo que entendia que deveria ser tal ciência:

> Este livro é, antes de tudo, um esforço para tratar os fatos da vida moral de acordo com os métodos das ciências positivas. Mas o uso que se tem feito dessa expressão não é o nosso, e desnatura seu sentido. Os moralistas que deduziram suas doutrinas, não de um princípio a priori, mas de algumas proposições emprestadas de uma ou mais ciências positivas como a biologia, a psicologia, a sociologia, qualificam sua moral de científica. Esse não é o método que nos propomos seguir. Nós não queremos obter a moral a partir da ciência, mas fazer a ciência da moral, o que é algo bem diferente. Os fatos morais são fenômenos como os outros; eles consistem em regras de ação que são reconhecidos por certas

> características distintivas; deve, portanto, ser possível observá-los, descrevê-los, classificá-los e buscar as leis que os explicam[3].

Nesse breve parágrafo vemos enunciado o programa de pesquisa que orientou seus passos nos diversos momentos de sua trajetória e que ao mesmo tempo resume os desafios, dilemas e paradoxos teóricos que viria a enfrentar. Propunha-se, então, a "tratar os fatos da vida moral segundo o método das ciências positivas". No segundo capítulo desta tese, veremos o significado deste projeto, tentando explicitar o que era exatamente, para Durkheim, esse "método das ciências positivas", em que consistia isso a que ele chamava de "vida moral" e de que modo ele considerava ser possível aplicar o referido método a essa realidade. O que já sabemos de antemão é em que esse método *não deveria* consistir: fazer uma ciência da moral não é nem deduzir um sistema moral a partir de um princípio a priori, método este que ele considerava ser propriamente "filosófico" [4], nem "extrair a moral a partir da ciência", seja esta ciência a psicologia, a sociologia ou a biologia.

Até aqui, não parece haver nada de muito complicado nesta ideia, pois, segundo sua definição, essa ciência considera o domínio da moral como um conjunto de fatos já existentes, ou seja, aplica-se ao domínio do "ser" e, tomando tais fatos como seus objetos, propõe-se a "observá-los, descrevê-los, classificá-los e buscar as leis que os explicam". Dito de outro modo, compreende-se que a ciência da moral tal como concebida por Durkheim tem uma função eminentemente *teórica*, uma vez que se preocupa em conhecer e explicar aquilo que existe, ou seja, aquilo que a moral *é*.

No entanto, o que introduz um grau maior de complexidade nessa questão é aquilo enunciado algumas linhas depois dessa primeira afirmação, quando o autor deixou claro que seria a *finalidade prática* que legitimaria os procedimentos da

---

[3]Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 2 ed., Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1902), XXXVII[R: 1967]. A edição desta obra que utilizo aqui é a 2ª, publicada pela primeira vez em 1902 e reimpressa em 1911 sem qualquer alteração. A primeira edição será usada somente nos casos em se faz referência ao trecho da introdução que foi suprimido a partir da segunda edição, quando também foi incluído um novo prefácio..

[4] O seguinte trecho resume bastante bem aquilo que o autor em questão considerava ser o procedimento propriamente filosófico: "Sem dúvida, sabe-se muito bem que os filósofos divergem a respeito do modo como a moral deve ser formulada e traduzida em conceitos: disso decorrem os debates que duram desde quando a filosofia é aplicada às coisas morais. Entretanto, malgrado essas divergências, estima-se que a moral esteja contida em uma visão muito simples, repousa sobre uma noção elementar que não supõe qualquer pesquisa laboriosa, metódica, científica, que não poderia ser ocasião de verdadeiras descobertas (...). Mas, com que direito atribuem à vida moral essa situação privilegiada no conjunto do real? Para a ciência, não existe realidade que seja imediatamente evidente por ela mesma". [[1920a]Émile Durkheim, "Introduction à la Morale," *Revue Philosophique* 89 (1920): 331[R: 1974].

ciência da moral, pois acreditava que esta seria destituída de sentido caso permanecesse como um saber fechado sobre si mesmo.

> Nós acreditamos que nossas pesquisas não mereceriam sequer uma hora de esforço se elas tivessem apenas um interesse especulativo. Se separamos com cuidado os problemas teóricos dos problemas práticos, não é por negligenciar estes últimos: ao contrário, isso é para que tenhamos melhores condições de resolvê-los. No entanto, é habitual dizer daqueles que se dedicam a estudar a moral cientificamente, que são impotentes no que se refere à formulação de um ideal. Diz-se que seu respeito pelo fato não os permite ultrapassá-lo; que eles podem muito bem observar aquilo que ele é, mas não podem fornecer regras de conduta para o futuro. Nós esperamos que este livro sirva para abalar este preconceito, porque veremos que a ciência pode nos ajudar a encontrar o sentido segundo o qual devemos orientar nossa conduta a determinar o ideal para o qual tendemos confusamente.[5].

Essa posição de Durkheim estava em plena sintonia com o espírito intelectual de sua época e, com isso, subscrevia à tese de Charles Renouvier, segundo a qual a construção moral da República era um dever de todos aqueles comprometidos com a ciência, e, em particular, com a ciência da moral. Mas, mais do que isso, é possível identificar o sentido particular que o autor pretendia dar a essa intervenção possível da ciência em relação ao futuro da moral, que nesse breve trecho se encontra de forma embrionária. Vamos, então, nos deter por alguns instantes em cada um dos elementos contidos nessa afirmação, para tentar elaborar uma primeira apreciação de suas implicações.

No parágrafo imediatamente anterior, Durkheim reafirmou que a ciência se ocupa dos fatos, e não com a determinação da existência ou não de ideais transcendentais, o que seria tarefa da metafísica[6]. Mas no parágrafo recém trazido para o texto vemos ressurgir a questão dos ideais, e vemos que Durkheim parece incomodado com as críticas dirigidas às ciências positivas, ou mesmo com as posições adotadas por estas, quanto a sua "impotência em formular um ideal" e a sua incapacidade de "fornecer regras de conduta para o futuro". Com isso, é possível inferir que, para ele, a ciência possui ou pode possuir alguma relação com a determinação dos ideais. Portanto, a partir disso podemos formular a primeira afirmação importante: a ciência possui *alguma* relação com o domínio da prática e,

---

[5]Émile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: F. Alcan, 1902), XXXVIII.Durkheim, *[1893b] De la division du travail social.*

[6] Cf. Durkheim, [1893B] *De la division du travail social*, XLIV.

segundo o ponto de vista durkheimiano, ela pode oferecer *alguma* contribuição em relação ao domínio dos ideais morais. É disso que trata o terceiro capítulo, no qual elaboro em que sentido se configura essa finalidade, que tem no conceito de normal o seu principal instrumento.

A pergunta que surge imediatamente dessa afirmação é, evidentemente, a seguinte: qual é a natureza dessa relação da ciência com o domínio da prática, com o dever ser, com os ideais? Ele afirma que o livro em questão, *De la Division du Travail Social*, deve contribuir para combater, para abalar esse preconceito de que a ciência não pode fornecer regras para o futuro, e esse combate se daria ao mostrar que a ciência *pode* "ajudar-nos a encontrar o sentido segundo o qual devemos orientar nossa conduta, a determinar o ideal para o qual tendemos confusamente". Ora, em momento algum está dito que a ciência irá criar este ideal ou conjunto de ideais, mas se trata de "*ajudar* a encontrar o sentido" e "determinar o ideal" para o qual já "tendemos confusamente". Embora isso não baste para responder satisfatoriamente à questão da relação, já basta para esclarecer que não se tata de uma relação de "criação", mas de tornar mais claros os ideais que já existem.

Assim, proponho aqui que essa questão inicial seja deslocada para um segundo nível, isto é, não se trata apenas de indagar sobre a relação entre ciência e proposições práticas, mas buscar de que modo é possível *fundamentar* os enunciados durkheimianos em relação ao dever ser moral, tendo como ponto de partida a hipótese – confirmada no decorrer da pesquisa – de que tal fundamentação não depende – ao menos não exclusivamente – das "descobertas" de sua ciência. Ora, se a teoria durkheimiana estabelece como pressuposto que a ciência não pode deduzir nem criar os ideais, de onde surgem os ideais que ele próprio defende?Sabemos também que ele afirma a inexistência de uma razão pura prática, no sentido definido por Kant, o que constitui uma impossibilidade de se encontrar um princípio puro a priori que permita determinar e julgar a ação humana de forma segura e absolutamente racional.

Dados esses pressupostos, significa, então, que não há critério algum que permita qualquer *juízo de valor* sobre os valores? Não há critério para distinguir entre o certo e o errado, o moral e imoral, a não ser o próprio costume vigente em cada sociedade? Significa que não há como escapar de um total relativismo? Ou, para

dizer de outra forma, significa então que, se Deus de fato não existe e a ciência não pode tudo, logo, tudo é permitido?

Certamente, Durkheim responderia não a cada uma dessas perguntas. Aliás, no decorrer de sua carreira, ele teve que lidar frequentemente com esse tipo de objeção, como no caso da interpretação apresentada pelo teólogo tomista Simon Deploige, no livro *Le Conflict de la Morale et de la Sociologie*, que, como o título indica, apresenta a sociologia como arqui-inimiga de toda e qualquer reflexão sobre a moral. Uma das respostas de Durkheim a Deploige sintetiza bastante bem seu incômodo com esse tipo de acusação e aponta para qual direção devemos olhar se quisermos entender sua posição a respeito:

> Para nós, não há, nem pode haver, um conflito entre a moral e a sociologia: a única coisa que exigimos é que a arte moral seja precedida por uma ciência da moral mais metódica do que as costumeiras especulações da moral dita teórica. Toda nossa tese pode ser resumida da seguinte maneira: para determinar o que deve ser a moral em um determinado período, é preciso antes de tudo saber aquilo que a moral é, saber como distinguir aquilo que é moral daquilo que não o é, e não podemos responder a essa questão se, anteriormente, não tivermos estudado os fenômenos morais em si mesmos e por si mesmos. Não podemos simplesmente encontrar um critério apenas como um ato de vontade; a única coisa que podemos fazer é observar e encontrar esse critério a partir dos fatos[7].

---

[7] mile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, (Paris: M. Rivière, 1953).

mile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, (Paris: M. Rivière, 1953).

mile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, (Paris: M. Rivière, 1953).

mile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, (Paris: M. Rivière, 1953).

mile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, (Paris: M. Rivière, 1953).

mile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, (Paris: M. Rivière, 1953).

Émile Durkheim, [1913a (15)] "Simon Deploige. Le Conflict de la Morale et de la Sociologie [review]," *L'Année Sociologique*, 1913, 328.

Mas há ainda mais questões a serem feitas, que se referem não apenas a uma possível contradição entre sociologia e ética, na medida em que essas premissas parecem implicar uma contradição interna à própria obra do autor. Afinal, como seria possível justificar teoricamente suas intervenções de natureza moral e política? Como se poderia fundamentar sua defesa de uma moral laica e de um modelo político democrático e republicano sem, ao mesmo tempo, contradizer-se com o pressuposto da neutralidade axiológica? Na literatura mais recente, o que se tem procurado mostrar é que o caráter problemático é meramente aparente, uma vez que uma cuidadosa leitura da obra durkheimiana não apenas permite encontrar a solução dessas questões, como ainda revela uma articulação original e bastante "moderna" entre essas duas dimensões, entre os juízos de fato e os juízos de valor, entre o ser e o dever ser. É precisamente nesse sentido que é construída a interpretação de William Watts Miller, que afirma que "o projeto de Durkheim é bem sucedido em sua ambição teórica e prática mais fundamental – a possibilidade de estabelecer a passagem do 'ser' ao 'dever ser', que endossa a moderna ética universalista do indivíduo enquanto homem"[8].

Evidentemente, essa relação continua a ser um dos problemas mais intrincados e complexos da obra durkheimiana, uma vez que não encontramos em seu texto explícito uma resposta pronta para todas as perguntas. O objetivo da tese consistirá em aprofundar essas questões e em tentar formular essas respostas a partir da apreensão das concepções fundamentais do autor que se espalham ao longo de diversos momentos de sua obra. Assim, no quarto capítulo discutiremos em profundidade o conceito de ideal, apresentando como Durkheim define esse conceito e como ele percebe sua gênese, o que deve responder a questão a respeito de qual a origem do ideal moral defendido por Durkheim, dado que ele não pode ter sido criado pela ciência. No quinto e último capítulo entra em cena um outro conceito crucial para o este empreendimento, qual seja, o conceito de sagrado, que nos levará ao epicentro da questão sobre a fundamentação da moral, seja da moral que é, seja daquela que, segundo Durkheim, deveria ser. Antes de começar esta saga em busca dessas muitas respostas, é importante que se tenha uma ideia suficientemente clara a respeito das principais interpretações em relação a esse aspecto da obra

[8] William Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity* (London/Montreal: UCL Press/McGill-Queen's University Press, 1996), 251.

durkheimiana, afinal, dizer que essa questão não tenha sido suficientemente esgotada não é o mesmo que dizer que ela não tenha sido tratada. A seguir, apresento o ponto de vista sobre essa questão a partir das mais importantes e icônicas interpretações a esse respeito, com as quais debato no decorrer de toda a tese, de forma explícita ou implicitamente.

É bastante provável que não haja na obra de Émile Durkheim um tema que tenha sido objeto de interpretações mais diferentes do que o tema da moral. Seus seguidores mais próximos perceberam a força do interesse de Durkheim pela questão. Mauss, por exemplo, escreveu o seguinte:

> Durkheim deixou um grande número de obras inéditas. Mas, dentre elas, poucas consistem em escritos propriamente ditos. Em um momento de trégua em sua doença, já sem o pendor da convicção, mas por puro dever, pelo seu comprometimento com o esforço e com a vida, ele fez um supremo ato de fé, ao começar a escrever sua "Morale", que era o objetivo de sua existência, o que havia de mais profundo em seu espírito[9].

Poderíamos também mencionar a afirmação de Georges Davy, de que a moralidade sempre foi a finalidade de suas pesquisas e de suas reflexões teóricas[10], ou ainda Célestin Bouglé, em sua introdução ao livro *Sociologie et Philosophie*, que afirmou que a preocupação central, que permeava todos os seus livros, sempre foi a de tentar entender a natureza da moralidade[11]. No entanto, Durkheim não estava muito seguro de que seus companheiros tivessem realmente entendido seu projeto, pois estes imaginavam a ciência da moral como um ideal ainda muito distante, ao passo que Durkheim considerava que esta ciência já estava sendo feita[12]. Esse seu interesse também não passou despercebido pelos filósofos de sua época, muitos dos quais seguiram de perto as ideias apresentadas por Durkheim à *Societé Française de Philosophie*, ou apenas tomaram conhecimento de suas idéias a partir dos livros e artigos publicados sobre o tema.

---

[9] Marcel Mauss, "In Memorian: L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs"," *L'Année Sociologique - nouvelle serie*, 12.

[10] Davy, Georges. "Émile Durkheim: L'Oeuvre". In: *Revue de Métaphyisique et Morale*, 1920, n. 27, pp. 71-112.

[11] Émile (1858-1917) Ver somente os resultados desse autor Durkheim, *Sociologie et philosophie / par Emile Durkheim ; préf. de C. Bougle,...* (F. Alcan (Paris), 1924).Célestin Bouglé, "Introduction," in *Sociologie et Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1924).

[12] Cf. Émile Durkheim, *Journal sociologique* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), 569.

Em geral, o próprio fato de um "sociólogo" resolver tratar de questões morais já causou um incômodo considerável, incômodo este que se tornou ainda maior quando o autor decidiu falar abertamente sobre a necessidade de uma "ciência da moral", que, aliás, já estaria dando seus primeiros passos. Na verdade, a afirmação de Durkheim de que ele trataria as coisas morais segundo os métodos das ciências positivas ou suas considerações críticas sobre as pretensões da filosofia moral, foram interpretadas ou como a tentativa de fundar uma "ética científica"[13], isto é, um conjunto de prescrições morais elaboradas a partir de descobertas científicas, ou então como uma destruição sumária de todo sistema de filosofia moral e de todo tipo de reflexão sobre o "bem". Esses dois tipos de interpretação foram apresentados já na época de Durkheim e não seria exagero dizer que contribuíram de alguma maneira para o aprofundamento e refinamento da própria posição do autor a esse respeito, muito embora suas tentativas de responder às objeções não tenham sido consideradas satisfatórias para seus adversários contemporâneos, nem suficientemente esclarecedoras para a maior parte dos que posteriormente se dedicaram ao estudo de sua obra. Sem dúvida, um dos mais "dedicados" críticos da "ciência da moral" de Durkheim foi o filósofo tomista Simon Deploige, que dedicou um livro inteiro[14] a expor as inconsistências desse projeto e as conseqüências nefastas que necessariamente ocorreriam se tal projeto vingasse:

> Trata-se de um assalto geral. Moral kantiana, moral utilitarista; teorias empíricas, teorias intuitivas; sistemas dedutivos, sistemas indutivos, - nenhuma das construções filosóficas dos moralistas é poupada. Um reconhecimento sumário do terreno em torno de seus edifícios já basta para revelar aos sociólogos a fragilidade dessas construções. As arquiteturas são as mais diversas, mas em parte alguma elas se elevam sobre fundações sólidas. Para fazer tudo desmoronar, bastam algumas

[13] Georges Gurvitch, "La Science des Faits Moraux et la Morale Théorique chez Émile Durkheim," in *Émile Durkheim - Critical Assesments*, by Peter Hamilton (London/ New York, 1995), 20. [Publicado originalmente em *Archives de Philosophie de Droit et de Sociologie Juridique,* 1937, vol. 7, pp. 18-44].

[14] Simon Déploige, *Le Conflict entre la Morale et la Sociologie*, 4 ed. (Paris: Nouvelle Librarie Nationale, 1927), 6. A primeira edição do livro data de 1911, mas parte de seu conteúdo, correspondente aos capítulos IV e V, foram publicados anteriormente na *Revue Neo-Scolastique*, t, XIV, p. 329 e seguintes, no ano de 1907. Após a publicação desses trechos, Durkheim imediatamente redigiu duas cartas dirigidas à revista, refutando a interpretação de Deploige e apontando os diversos erros de sua exposição. As duas cartas foram publicadas na edição seguinte da revista, ainda em 1907, e foram imediatamente respondidas por Deploige. A primeira edição do livro traz essas quatro cartas no apêndice. Após a publicação dessa primeira edição do livro, Durkheim apresentou uma análise do mesmo em *L'Année Sociologique*, Tomo XII, p. 326 a 328, 1923, que também mereceu resposta de Deploige. A análise de Durkheim e a resposta de Deploige foram publicadas na terceira edição do livro, de 1923. Todas as referências ao livro, bem como às cartas e análises são citadas a partir da quarta edição do livro, que reúne todo esse material.

> marteladas. [...] Sobre as ruínas da antiga Filosofia moral, a Sociologia edificará uma nova ciência dos costumes. Não peçam aos sociólogos que exponham suas idéias, ou uma análise minuciosa das diferentes fórmulas morais, uma discussão aprofundada dos princípios, um exame detalhado das aplicações. Eles não têm o cuidado de elaborar um novo sistema; e menos ainda de escolher entre os sistemas existentes. Eles denunciam a crise da Moral ao decretar a supressão de toda teoria moral. Trata-se de uma condenação em bloco, uma execução em massa[15].

> Infelizmente, - em vez de realizar paralelamente a obra do sociólogo e a obra do moralista, mantendo a independência das disciplinas e levando em consideração as diferenças de ponto de vista e respeitando a autonomia dos métodos, - o Sr. Durkheim exigiu da própria Sociologia a solução de problemas que pertencem propriamente à Moral, tal como o problema da distinção do bem e do mal. E com isso ele foi condenado a atitudes contraditórias. De uma parte, ele manteve a fisionomia amoral e desinteressada da Sociologia, sem a qual esta não seria uma ciência. Mas, de outra parte, ele a converteu em uma disciplina normativa, com a pretensão de restaurar a ética sobre bases novas e científicas. Ele distorceu a Sociologia e a investiu de uma função incompatível com seu caráter essencial. Ele não pôde prestar à Moral o serviço que prometeu[16].

Embora date de quase um século, esse tipo de interpretação da teoria moral durkheimiana se manteve uma constante durante muitas décadas, e encontra partidários ainda nos dias de hoje. Mas esse não é o único motivo para trazê-la para a presente discussão. Justamente por se tratar de uma análise minuciosa dos escritos de Durkheim, o trabalho de Deploige chama a atenção para diversos elementos que, quando recortados e entendidos somente em sua letra, de fato autorizam esse tipo de leitura e de crítica, justificando inclusive sua perpetuação ao longo de tanto tempo. Sem dúvida, os trabalhos mais recentes e significativos dedicados ao tratamento da questão da moral na obra durkheimiana[17] já se encarregaram de refutar cuidadosamente esse tipo apreciação, de modo que esta questão não precisará ser aqui enfrentada diretamente, não obstante seja tomada como um ponto de partida ou, em algumas ocasiões, como um ponto para comparação, sempre mediada por essas leituras críticas atuais.

No meio do caminho, entre as interpretações essencialmente críticas e aquelas que procuram retomar o sentido original da teoria durkheimiana a partir de uma leitura contemporânea, estão aquelas que simplesmente passam por cima da questão, que não consideram a moral como um assunto significativo da obra de

---

[15] Ibidem., *7*.

[16] Ibidem., XI.

[17] Miller, William W. *Durkheim, Morals and Modernity, op. cit.* Hall, Robert. Émile Durkheim – Ethics and Sociology of Morals. New York/London/Westport, Greenwood Press, 1987.

Durkheim, e tampouco se interessam pelas consequências de sua proposta de uma "ciência" ou "sociologia" da moral[18]. Mais uma vez, os autores desses trabalhos também não são os interlocutores diretos desta tese, muito embora as próprias afirmações centrais aqui enunciadas – isto é, a de que o problema moral ocupa uma posição absolutamente central no pensamento de Durkheim; a de que uma correta interpretação de seu legado pressupõe uma cuidadosa investigação dessa questão; a de que seus escritos sobre o tema são fonte de grande polêmica e apontam para supostas contradições internas; finalmente, a de que esse tema é a chave para compreender a dualidade irredutível, embora complementar, entre os elementos explicativos e normativos que caracteriza a obra durkheimiana – já se apresentam como uma declaração contra a insuficiência e, muitas vezes, contra possíveis equívocos interpretativos desses trabalhos.

Finalmente, chegamos a um grupo de autores cujas análises representam uma forma bastante importante de se aproximar e de investigar o tema que constitui o objeto central desta tese, qual seja, a moral na obra durkheimiana e, mais especificamente, os problemas e paradoxos que a envolvem, que se referem basicamente ao problema da relação entre "ciência" e "ética", como formulam alguns, da passagem do "ser" ao "dever ser", como formulam outros, ou ainda, da articulação entre "elementos explicativos" e "elementos normativos", tal como proposto aqui. Na verdade, será precisamente no diálogo com três desses autores que a tese será desenvolvida, um diálogo que consiste ora em assimilar e tomar como ponto de partida os argumentos apresentados por estes, ora em propor interpretações divergentes, especialmente no caso da consideração dessa relação entre elementos explicativos e normativos, conforme deverá ficar claro no decorrer da discussão. Por ora, detenho-me em expor algumas linhas gerais sobre as principais contribuições desses autores para a presente tese bem como os pontos de dissenso mais significativos em relação a cada um deles. Finalmente, cumpre ainda lembrar que embora esses três autores sejam aqueles cuja presença será mais constante, isso não

[18] Para uma discussão mais detalhada dessa "ausência" em importantes trabalhos que se dedicam a teoria geral de Durkheim, veja-se Robert T. Hall, *Emile Durkheim : ethics and the sociology of morals* (New York ; London: Greenwood, 1987), 3-11. e Ernest Wallwork, *Durkheim morality and milieu* (Cambridge (Mass.): Harvard university press, 1972), vii-viii; 1-4. O trabalho deste último pode ser considerado como o pioneiro na retomada das discussões sobre o tema da moral na obra de Durkheim, embora de uma perspectiva bastante próxima das interpretações mais antigas, que colocavam muita ênfase sobre as consequências do naturalismo metodológico para o campo da ética, tal como veremos mais adiante.

exclui a presença de diversos outros, partidários dos mais diferentes tipos de interpretação sobre o tema, ou ainda de outros que, mesmo não tendo tratado diretamente dessa relação entre ciência e normatividade, são absolutamente fundamentais para a construção da tese.

O primeiro desses autores é Ernest Wallwork, particularmente em seu livro *Durkheim – Morality and Milieu*, cuja importância se deve especialmente a seu esforço em retomar o debate a respeito desse tema, e à sua tentativa de pensar uma nova articulação entre ciência e ética. Segundo o autor, a necessidade dessa retomada se deve, primeiramente ao fato de que as contribuições relativas ao que chama de "filosofia moral" de Durkheim seriam praticamente ignoradas pelos sociólogos de seu tempo, em particular pelos sociólogos americanos, e isso implicaria um prejuízo para a correta compreensão de sua teoria, afinal, segundo ele, "muitas das características distintivas da sociologia durkheimiana derivam de seu interesse pela filosofia moral". Mais do que isso, Wallwork chega mesmo a afirmar que "a sociologia durkheimiana não apenas é inseparável de sua filosofia moral, como é um subproduto desta" [19]. Uma segunda razão dessa retomada seria referente à relevância das contribuições de Durkheim para o próprio campo da filosofia moral, contribuições estas que o autor propõe reconstruir de forma sistemática e crítica ao longo de todo seu livro. Dentre os três autores mencionados, é provavelmente em relação a Wallwork que minha interpretação diverge de forma mais contundente, na medida em que tomo como ponto de partida a recusa de sua tese fundamental, qual seja, a de que Durkheim possui uma "ética científica", e a de que sua sociologia é um subproduto dessa "ética" ou de sua "filosofia moral". Na verdade, a minha tese consiste em afirmar precisamente o contrário disso, como terei ocasião de explicitar mais adiante. As demais divergências são mais pontuais, e serão trazidas para a discussão quando do tratamento de tópicos mais específicos.

O segundo autor central para a formulação das questões centrais da tese é o sociólogo americano Robert Hall, cujo principal livro é *Émile Durkheim – Ethics and Sociology of Morals,* publicado em 1987. Suas contribuições para o aprofundamento da questão são diversas, a começar pelo esclarecimento terminológico que consta do próprio título, ou seja, por tornar explícita a diferença que existe entre a "Ética" ou

[19] Ibidem., vii.

"Filosofia Moral", e a "Ciência da Moral" ou "Sociologia da Moral" proposta por Durkheim. Embora essa distinção pareça óbvia, é preciso dizer que nem sempre ela foi assim considerada, o que, certamente, teve seu papel nas confusões interpretativas de que a teoria moral de Durkheim foi objeto[20]. Outro elemento importante é sua cuidadosa reconstrução da "sociologia da moral" de Durkheim, uma reconstrução que procura restituir a centralidade que o próprio autor atribuíra a esse projeto e apresentar a relação disso com o conjunto de sua teoria. Contudo, a parte mais relevante para a presente tese refere-se à discussão de temas relativos àquilo a que Robert Hall chama de "ciência da ética", ou simplesmente de "Ética". Esses temas serão retomados com maior profundidade nos capítulos 2 e 3, mas, por ora, o que é preciso dizer é que Hall foi muito mais cuidadoso do que qualquer autor antes dele no tratamento do assim chamado "critério da normalidade", frequentemente considerado como o dispositivo crucial para a fundamentação da suposta "ética científica" de Durkheim. Este autor procurou mapear em quais momentos esse dispositivo foi utilizado, o que o levou a afirmar que após 1904 ele perdeu a importância enquanto instrumento prescritivo, cedendo lugar a um "relativismo ético", construído a partir da maior importância que passou a ser concedida aos "ideais sociais"[21]. Isso teria ocorrido em função do fracasso da distinção entre normal e patológico, que teria sido admitido pelo próprio Durkheim. Conforme espero deixar claro, o argumento a ser defendido nesta tese é o de que o "critério da normalidade" e o "relativismo ético" baseado na importância dos "ideais sociais" são, na realidade, dois aspectos distintos, mas concomitantes [embora a importância desse último tenha sido acentuada apenas mais tarde], e que nem um, nem o outro é suficiente para explicar como Durkheim fundamenta os elementos *propositivos* de sua teoria. Eles apenas representam a solução para o primeiro problema resultante do modelo de ciência proposto por Durkheim, que se refere à determinação de como seria possível julgar a moral de uma sociedade – e, mesmo assim, são apenas elementos necessários para essa explicação, mas não suficientes.

William Watts Miller, com seu livro *Durkheim, Morals and Modernity*, de 1996, é, certamente, o interlocutor mais presente em quase todo o percurso a ser trilhado nesta tese. Isso se deve, em primeiro lugar, à relevância de sua discussão para

---

[20] Hall, *Emile Durkheim : ethics and the sociology of morals*, 6-7.

[21] Ibidem., 169-79.

o aprofundamento de todas as questões relacionadas ao problema da moral, tal qual este aparece não apenas nos grandes livros da obra durkheimiana, mas inclusive nos textos considerados secundários. Esse procedimento traz consigo conseqüências muito interessantes, na medida em que são eles que nos revelam as pistas que permitem preencher as lacunas e resolver aparentes paradoxos que surgem quando nos concentramos apenas na leitura dos grandes livros. Isso ocorre, provavelmente, porque Durkheim, embora tenha tido sua formação em filosofia e tenha sempre buscado resolver alguns problemas clássicos da filosofia, nunca pretendeu construir um "sistema filosófico", tornando bastante difícil a tarefa de ordenar seu pensamento, de entender todos os elementos que compõem o que poderíamos chamar de sua "teoria moral" ou aqueles que compõem suas "afirmações prático-propositivas". O desafio de qualquer trabalho que pretenda entender todos os aspectos desse tema na obra durkheimiana é, antes de tudo, o de procurar compreender o seu "espírito", as questões de fundo que o orientam, para que assim seja possível conferir maior inteligibilidade e consistência à própria "letra", percorrendo exaustivamente textos fragmentados, muitas vezes quase contraditórios, que então iluminam os grandes textos e as questões mais explícitas. Enfim, este "procedimento" parece um dos maiores méritos do trabalho de Miller, o que lhe permitiu desatar alguns nós, atar pontas desconexas e propor alguns *insights* originais. Um segundo motivo para a constância de sua presença como interlocutor nesta tese decorre imediatamente do primeiro, e refere-se à grande afinidade teórica com esse autor, que resulta em uma concordância com a maior parte de seus argumentos. Dentre estes, os mais significativos se referem à sua insistência sobre a afirmação de que, para Durkheim, a ciência não é uma mera descrição de dados, não é um positivismo raso como geralmente se acredita:

> A ciência, segundo a visão de Durkheim, não opera segundo uma idéia empirista ou positivista de causalidade entendida enquanto regularidades observáveis. Ela olha para além disso, buscando uma lógica, uma necessidade nas coisas. Ele adere a uma idéia de causalidade enquanto conexão necessária – ao lado de Montesquieu, Kant e até mesmo do próprio Hume, conforme a interpretação do professor de Durkheim, Émile Boutroux. Portanto, a ciência social deve buscar pela lógica do mundo social, por sua dinâmica real e subjacente[22].

[22]Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, 3.

Essa maneira de entender o que é a ciência para Durkheim, que se apóia em afirmações explícitas do próprio autor, é a chave para entender o que é a ciência da moral, para interpretar de uma forma diferente a tal tese de que a moral é o normal e, especialmente, para explicar e avaliar a passagem do "ser" ao "dever ser" – que é como Miller formula a questão da relação entre os elementos explicativos e normativos e que constitui a tese central de seu livro. Enfim, é com base nisso que Miller sustenta que todo o tratamento das questões relativas à moral na obra durkheimiana podem e devem ser entendidas no contexto de seu "programa internalista", e que resulta na afirmação crucial de que, no fim das contas, para Durkheim, não há uma cisão entre o "ser" e o "dever ser", mas uma fusão, em que o "dever ser" já é o "ser", desde que o "ser", o que já "é", seja o "normal" entendido não enquanto o que existe de forma generalizada, mas o normal enquanto a própria dinâmica da lógica subjacente à realidade social [23]. Essa posição de Miller será detalhada mais adiante, mas, por ora, pode ser resumida na seguinte afirmação:

> Durkheim nunca abriu mão de sua idéia sobre o normal. Ele fez dela o argumento central de seu programa internalista, que se refere à existência uma dinâmica subjacente e à sua lógica. Esse argumento se torna a rota do "ser" para o "dever ser", que se estabelece como sua posição ética fundamental. Isso não quer dizer apenas: o real é o racional, que é o bem. É mais do que isso: o real e sua lógica são o bem.[24]

Essa posição de Miller é absolutamente crucial para que seja possível compreender não a "ética" de Durkheim, como às vezes se tem dito, mas as conseqüências éticas de sua teoria. É crucial para que se entenda o que levou Durkheim a defender que a ciência poderia, sim, emitir juízos sobre as sociedades que investiga, recusando-se a apenas explicá-las. Todavia, e esta é a tese aqui defendida, isso não basta para justificar as "proposições normativas" concretas de Durkheim, que se referem à sua defesa de uma moral laica, que pressupõe o espírito de autonomia, do culto ao indivíduo como ideal fundamental, e de um modelo político republicano que busca equilíbrio na interação entre Estado, indivíduos e associações intermediárias. É verdade que Durkheim esforça-se ao máximo para provar que tudo

[23]Ibidem., 54-9. Essa idéia de que há duas "rotas" para o "normal" é crucial para entender a tese de Miller, e ao mesmo tempo é importante para o argumento sobre a possibiloidade de que a ciência possa julgar a moral, o que será discutido com mais detalhe no terceiro capítulo.

[24] Ibidem., 18-9.Idem, p. 18-19. A última frase é escrita da seguinte maneira: "The real and its rationale is the good". Segundo o autor, a opção pelo termo "rationale" se deu justamente para que fosse possível estabelecer uma comparação com Hegel, de que "o real é o racional". Na ausência de um termo melhor em português, por sugestão do próprio autor, "rationale" foi traduzido por "lógica".

isso é exigido pela lógica social da modernidade, ou melhor, é a condição mesma para a não degeneração dessa sociedade em anomia, em caos. E é exatamente isso o que Miller procura demonstrar.

Enfim, a partir do que já foi dito até aqui temos elementos suficientes para estabelecer que no contexto geral da teoria durkheimiana existe uma abertura para se tratar de questões de natureza prático-propositiva, não apenas justificando a necessidade de contemplá-las, nem apenas elaborando tais proposições propriamente ditas, mas há um esforço, deliberado ou inconsciente, de se tentar encontrar um modo de fundamentar tais proposições, bem como de tentar mostrar que sua tarefa maior, a constituição de uma ciência da moral, não apenas não está em contradição com tais proposições, como, na realidade, desempenha um papel importante em sua elaboração. Não obstante, sabemos também que a ciência não cria os ideais que constituem a própria substância dessas proposições e, portanto, não é ela que as fundamenta. O caminho a ser percorrido nas páginas desta tese é o caminho em busca dessa fundamentação, que não se encontra inteira, explícita e bem iluminada como uma relíquia em um altar, mas quase oculta entre as linhas dedicadas a assuntos os mais variados, como a religião, a educação, a política, a divisão do trabalho etc.

Seguindo as pistas encontradas pelo caminho e recolhendo esses fragmentos dispersos será possível apresentar, quase como um mosaico, qual é esse alicerce que permite falar de uma fundamentação de suas proposições morais e políticas, isto é, como é possível encontrar no interior da própria obra durkheimiana elementos que justifiquem a validade de suas propostas de reforma, de sua concepção sobre os ideais que deveriam ser defendidos. Com isso, espero ser possível conferir sustentação à tese aqui defendida, formulada resumidamente na seguinte afirmação: A teoria moral de Durkheim contempla um conjunto de enunciados propositivos sobre a moral que *transcendem* o domínio da ciência da moral, embora sejam *relacionados* com este. Tais enunciados são *criados* coletivamente, mas são *elucidados* e *avaliados* pela ciência, e legitimados pela ideia de sagrado que, em última instância, justifica-se em sua concepção sobre a natureza dual do homem.

Primeiro Capítulo

A Posição de Durkheim Sobre o Dever Ser Moral

O objetivo central desta tese, como acabamos de ver, consiste em apreender e apresentar de que modo é possível encontrar, na economia interna da obra de Durkheim, uma fundamentação para todo um conjunto de afirmações sobre a moral que não se limitam a dizer e explicar o que a moral *é*, mas que prescrevem o que a moral – ao menos a moral de sua época – *deveria ser*. Para que esse objetivo seja investido de algum sentido é preciso que o leitor seja convencido de que realmente existem tais afirmações propositivas, e, mais do que isso, é preciso saber em que consistem, isto é, saber quais eram suas propostas específicas a respeito do dever ser moral, expressão de sua adesão a um ideal moral particular. É sobre elas, portanto, que versa este capítulo.

O número de textos em que Durkheim pronuncia-se a partir de um ponto de vista essencialmente prático-propositivo é tão grande que seria possível até mesmo estabelecer uma divisão em sua obra, colocando, de um lado, aqueles que são propriamente explicativos e circunscritos a um plano essencialmente teórico, e, de outro, aqueles que partem de uma crítica à realidade e contém enunciados em defesa de um dever ser específico, ou então, que apenas emitem juízos de valor que estabelecem a preferência por um estado de coisas existentes em detrimento de outro. Contudo, se isso poderia ser feito em relação a alguns textos, não seria muito útil em relação a outros, nos quais esses dois "pontos de vista" – vamos utilizar essa expressão por enquanto – estão presentes. Assim, o ponto de partida para este capítulo foi a identificação dos contextos nos quais figuram essas afirmações de natureza essencialmente prática, que permitiu apreendê-las e reconstruí-las de um modo menos fragmentário do que aquele no qual se encontram em seu estado original.

Mas se de uma parte esse trabalho de reconstrução permite montar um quadro que reúne e confere maior sentido a esse conjunto de proposições a espera de revelar sua fundamentação, de outra, ele necessariamente deixa de lado muito daquele significado que só se pode apreender com a análise minuciosa de cada uma dessas proposições plenamente inseridas em seu contexto original; mas esse tipo de procedimento mais detido demandaria um trabalho de análise estrutural somada a

uma consideração aprofundada dos elementos históricos nos quais aquelas se inserem, o que nos distanciaria enormemente dos propósitos desta tese e ultrapassaria em muito o escopo daquilo que se pode realizar em um capítulo. Isso não quer dizer que a análise detida de determinadas afirmações ou consideração dos elementos históricos não entrarão em cena aqui. Pelo contrário, serão procedimentos indispensáveis, mas somente em uma extensão bastante limitada, na medida em que servirem para esclarecer ou aprofundar os argumentos previamente recortados.

Vamos, então, falar desse recorte. Acabei de mencionar o grande volume de textos nos quais Durkheim enuncia seu ponto de vista propositivo, mas, além disso, também há que se destacar a pluralidade dos diferentes enfoques abrangidos por esses textos, que podemos dividir em quatro grandes grupos: propostas de reformas no sistema de ensino[25] - primário, secundário e universitário -, propostas políticas que envolvem a defesa da República, do socialismo, da democracia e de novas formas de representatividade[26], propostas para o mundo do trabalho, que envolve seu combate às formas anômicas de divisão do trabalho e, finalmente, propostas no campo da moral propriamente dita.

Todas essas esferas estão intrinsecamente conectadas e subordinadas à sua posição ética fundamental, qual seja, aquilo a que ele próprio chamou de "individualismo moral". Por isso, diante da impossibilidade de esgotarmos a totalidade de seu ponto de vista "propositivo" em todas essas áreas, vamos ficar apenas com a esfera de suas propostas sobre a moral, que é aquela cujas consequências são mais controversas e também mais importantes, permitindo-nos uma penetração mais profunda no universo desse ideal que ele defendia.

Destarte, o presente capítulo engloba a consideração de dois momentos logicamente distintos que, no conjunto da obra, são temporalmente concomitantes. O

---

[25] Os principais textos nos quais podemos ver suas propostas a esse respeito são os seguintes: Émile Durkheim, "O Ensino da Moral na Escola Primária," *Novos Estudos Cebrap* 78 (2007): 61-75., "L'Enseignement Philosophique et l'Agrégation de Philosophie," *Revue Philosophique*, 1895; "Enquête sur l'Introduction de la Sociologiie dans l'Enseignement Secondaire," *Revue Internationale de Sociologie*, 1899; "La Philosophie dan les Universités Allemandes," *Revue Internationale de l'enseignement*, 1897; "Note sur la Spécialization des Facultés des Lettres et l'Agregatión de Philosophie," *Revue Internationale de l'enseignement*, 1909. Para uma análise resumida desse aspecto, veja-se Raquel Weiss, "A Concepção de Educação de Émile Durkheim como Chave para a Passagem e Entre Positivo e Normativo," in *Durkheim: 150 Anos*, org. Massella, Alexandre et al., 2009, 169-189.

[26] Para uma análise a respeito de sua posição em relação ao Estado e ao papel que deveria ser desempenhado pela sociedade civil, veja-se Weiss, Raquel et al., "Estado, Sociedade e Indivíduo na Teoria Política de Émile Durkheim," in *Limites da Democracia* (Recife: Editora da UFPE, 2008); Émile Durkheim, Anthony Giddens, e W. D. Halls, *Durkheim on politics and the state* (Cambridge: Polity, 1986).

primeiro deles diz respeito à sua adesão a uma versão própria do ideário iluminsta. Essa versão "peculiar" consiste na leitura e reelaboração feita por Durkheim do conjunto de valores defendidos sob a bandeira da Revolução Francesa, que teria originado uma forma de "religião particular", que teria no respeito ao indivíduo o seu principal culto e na autonomia da razão seu principal dogma. Como veremos, todas as suas propostas concretas estão vinculadas a esse ideal fundamental, enquanto modos particulares de encarná-lo e realizá-lo. O segundo momento consistirá na apresentação desses modos particulares, com especial referência à mais notória dentre todas as suas contribuições para a "reforma moral" de sua sociedade, qual seja, a proposta de institucionalização de uma educação moral laica.

1. O ideal do individualismo moral

A literatura que discute a defesa de Durkheim daquilo a que ele chamou de "individualismo moral" ou em outras ocasiões de "ideal humano", não é exatamente abundante. Se ele ficou bem conhecido por seus contemporâneos por sua atuação em defesa da República e dos ideais humanistas, essa faceta parece ter permanecido à sombra durante um longo período, durante o qual ele passou a ser apresentado ao mundo acadêmico apenas como o fundador da nova ciência. Não que se dissesse que Durkheim jamais tivesse se posicionado em defesa de tal ou qual sistema de valores, ou que nunca houvesse atuado politicamente, mas isso simplesmente não era problematizado, ou era citado apenas tangencialmente. O máximo que se chegava a mencionar era seu malfadado projeto de fundar uma "ética científica". Mas isso não é de todo incompreensível, e nem pode ser entendido como uma "conspiração" para esconder seu lado politicamente engajado ou suas posições valorativas para apresentá-lo apenas como aquele positivista obcecado em explicar os fatos. Primeiramente, isso foi, talvez, uma consequência necessária do esforço de afirmação da sociologia como ciência, com tudo aquilo que isso implica. Era esse o Durkheim que valia ser ensinado nos cursos de ciências sociais. Além disso, dentre os grandes livros que o autor publicara em vida, que seriam, portanto, a expressão mais acabada de seu projeto intelectual, nenhum deles constituía propriamente um manifesto de sua posição em defesa de determinados valores éticos e políticos, ainda que tais valores estivessem pressupostos subliminarmente ou fossem brevemente discutidos em boa

parte deles – como em *De la Division du Travail* et *Le Sucide*. Mesmo aqueles livros publicados pouquíssimo tempo após sua morte e que expressavam explicitamente sua posição sobre o dever ser moral, como o *L'Éducation Morale*, não chegaram a exercer grande impacto entre os anos 1930 e 1960. Mesmo hoje, salvo para os especialistas, esse livro não consta do rol de seus trabalhos fundamentais.

Se não é abundante, essa literatura não é, contudo inexistente. Especialmente nas últimas três décadas vêm sendo publicados trabalhos interessantíssimos que contemplam esse Durkheim que não é aquele da neutralidade axiológica, mas aquele que tomou parte em debates sobre a importância do laicismo, que aderiu à república, que assumiu posição como *dreyfusard*, que participou em discussões defendendo o pacifismo, que criticou a Guerra[27], que defendeu com ferocidade os ideais da Revolução. É provável que a publicação do livro *Leçons de Sociologie*, nos anos 1950 e da coletânea *La Science Sociale et l'Action* – com o importante prefácio de Jean-Claude Filloux que destacara o comprometimento de Durkheim em articular o socialismo como o respeito pelo indivíduo[28] -, nos anos 190, tenham contribuído em alguma medida para isso, tornando conhecidos e facilitando o acesso a textos até então inéditos, desconhecidos ou simplesmente de dificílima obtenção. Some-se a isso a importantíssima biografia publicada por Steven Lukes nos anos 1970[29], que apresentou um intelectual não apenas preocupado em fundar uma ciência da sociedade, delimitando seu método, seu objeto e seus objetivos, mas também como um cidadão que assumiu posições fortes, algumas polêmicas, e fez parte da história política de seu tempo. Aliás, já em 1969, Lukes se debruçara sobre o significado da defesa sociológica de Durkheim dos valores do liberalismo moral e político,

---

[27] Émile Durkheim, "Pacifisme et Patriotisme - contribuição à discussão," *Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie*, 1908; Durkheim, Émile e Ernest Denis, *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiqu* (Paris: Colin, 1915); *'L'Allemagne au-dessus de tout'. La mentalité allemande et la guerre*, Études et documents sur la Guerre (Paris: Colin, 1915).Émile Durkheim, "Réponse a Simon Déploige," *Revue Néo-Scolastique* 14 (1907): 612-4.

[28] Émile Durkheim e Jean-Claude Filloux, *La science sociale et l'action*, SUP 18 (Paris: Presses universitaires de France, 1970). Outros textos de Filloux sobre essa mesma questão: "Individualisme, socialisme et changement social chez Émile Durkheim :la loi du groupe" (ca.1974, 1974); "Durkheim et le socialisme" (Genève: Droz, 1977); "Sur la pédagogie de Durkeim," *Revue française de pédagogie* 44, no. 1 (1978): 83-98; "Personne et sacré chez Durkheim," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 41-53; "Individualisme et Éducation aux Droits de l'Homme chez Émile Durkheim," in *Individualisme et Droits Humains Selon la Tradition Durkheimienne* (Oxford: British Center for Durkheimian Studies, 1993), 32-50.

[29] Refiro-me ao livro *Émile Durkheim, his life and work : a historical and critical study* (Harmondsworth: Penguin, 1975).*Émile Durkheim, his life and work : a historical and critical study.*, que se tornou a mais difundida e respeitada biografia sobre Durkheim até o momento.

chamando a atenção para o caráter inovador e ainda atual de valores que continuam a ocupar uma posição estruturante no ideário contemporâneo, sendo o principal destes o culto à pessoa humana, o "individualismo":

> A maneira como Durkheim aborda o individualismo ('uma instituição social assim como todas as religiões que conhecemos') é o exemplo mais claro quanto ao modo como ele via a sociologia da moralidade, como algo que vai além da filosofia social e das éticas filosóficas do passado, ao tratar as crenças e práticas morais enquanto fatos. [...] Portanto, ele argumentou, 'é possível, sem contradição, ser individualista afirmando que o indivíduo é um produto da sociedade, antes do que sua causa'. Ao seguir esse caminho, ele aspirava desfazer o nó conceitual frequentemente atribuído ao individualismo metodológico, afirmando tanto a autonomia da sociologia quanto a sacralidade do indivíduo[30].

Outro autor fundamental nesse "processo" inicial foi Anthony Giddens, que já em 1971 tematizou a defesa feita por Durkheim acerca do "individualismo moral", apresentando-a como um dos aspectos mais importantes dos escritos propriamente políticos do autor, algo que já se faria presente em *De la Division du Travail Social*[31]. Giddens procura apresentar essa adesão ao "individualismo" como resultado do posicionamento de Durkheim diante das questões políticas mais prementes de sua época. Seriam, por assim dizer, um produto de seus princípios sociológicos aplicados à resolução de dilemas teóricos e problemas práticos que estavam na agenda dos intelectuais e dos homens públicos em geral. Sem considerar esta "agenda", não é possível, segundo Giddens, avaliar adequadamente a relevância do que foi escrito pelo autor:

> A sociologia de Durkheim estava enraizada em uma tentativa de reinterpretar as aspirações do liberalismo político face a uma dupla ameaça: de um lado, de um conservadorismo anti-racional, e de outro, do socialismo. Ambas constituíam as principais tradições no pensamento social da França e, cada uma delas, no início do século dezenove, representava uma resposta ao legado da Revolução Francesa. Durkheim se apropriou de elementos de ambas em uma tentativa de transcendê-las no âmbito de um republicanismo liberal revitalizado, que seria capaz de

---

[30] Steven Lukes, "Durkheim's 'individualism and the Intelectuals," *Political Studies*, 1969, 19.

[31] "A conclusão substantiva mais importante a que Durkheim chegou em *A Divisão do Trabalho Social* é que a solidariedade orgânica pressupõe o individualismo *moral*: em outros termos, que 'é errado contrastar uma sociedade baseada numa comunidade de crenças (solidariedade mecânica) com aquela que possui uma base cooperativa (solidariedade orgânica), atribuindo um caráter moral apenas à primeira e vendo na outra um mero agrupamento econômico. A fonte mais imediata desse individualismo moral, como Durkheim deixou claro em sua discussão pública sobre o Caso Dreyfus, está nos ideais gerados pela Revolução de 1789" (Anthony Giddens, "Durkheim's political sociology," *Sociological Review - nova série*, 1971. p. 480).

> realizar completamente as mudanças estruturais na sociedade que haviam sido prometidas pela Revolução, mas que não foram realizadas[32].

Para concluir as menções a esses trabalhos cruciais, não se pode deixar de mencionar a coletânea *Textes*, organizada por Victor Karady, com três volumes dedicados a publicar textos inéditos de Durkheim, ou que haviam sido publicados apenas em periódicos, alguns dentre os quais trazem claramente sua posição a respeito de questões morais e políticas fundamentais. Enfim, tudo isso operou como um contexto favorável para que esse Durkheim comprometido com os valores e a sociedade de seu tempo viesse à tona, dando origem a importantes trabalhos que exploram as diferentes dimensões dessa tomada de posição valorativa e de suas proposições práticas[33]. Conquanto existam diferenças e mesmo profundas divergências entre o modo de apresentar e interpretar esse aspecto da obra e da biografia de Durkheim, estas não são exatamente relevantes para aquilo que nos interessa particularmente nesse capítulo, que é uma exposição de sua posição em relação a um ideal moral particular e suas proposições práticas a ele vinculadas. Assim, a literatura secundária será discutida apenas aqui e ali, para ajudar a esclarecer um ou outro argumento, ou para problematizar algum aspecto bastante específico. A necessidade de uma problematização mais abrangente será satisfeita com a discussão de todos os capítulos que se seguem a este.

Um dos pontos a respeito dos quais se discute é se Durkheim pretendia ou não que esse "individualismo moral" se tornasse efetivamente uma religião, a *religion de l'homme*. Ora, essa é uma questão cuja resolução depende que se exponha claramente as diversas definições de "religião" que ele utilizou em sua obra, que vai de uma concepção rudimentar e abrangente, tal como no artigo *Les Principes de 1789 et la Sociologie*, até uma definição complexa e restritiva, como em *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, considerada como a caracterização definitiva. Se tomarmos a última definição, não parece viável que Durkheim pretendesse que o individualismo se tornasse verdadeiramente uma religião, pois isso implicaria que não houvesse muita diferença entre isso e a religião da humanidade idealizada por Comte. Segundo William Pickering, maior autoridade no que se refere à sociologia da religião de Durkheim, afirma que "a oposição de Durkheim ao comtismo estava baseada em

---

[32] Ibidem., 513.

[33] REFERÊNCIAS.

um grande número de questões, mas especialmente sobre o fato de que a sociologia desenvolvida por Comte se confundira com uma religião do homem"[34].

Em vez de tentar resolver essa questão, proponho que ela seja deixada de lado, pois, para o que aqui importa, ela seria estéril. O que sugiro, então, é que o "individualismo moral" seja tratado tão somente como um "ideal", o "ideal do individualismo", ou "ideal humano", que será exposto logo a seguir. Por ora, não irei deter-me em definir o sentido que possui o conceito de ideal no contexto da teoria durkheimiana: o quarto capítulo é inteiramente dedicado a isso, assim, quando chegarmos lá também se tornará mais compreensível o que há de semelhança entre o ideal e a religião propriamente dita.

É fato que nas citações trazidas aqui, veremos que Durkheim se refere várias vezes ao "respeito religioso" que a pessoa humana desperta, ou mesmo que o individualismo é uma religião que tem seus mártires e apóstolos, seus ritos e suas crenças. Mas em todas essas ocasiões ele não estava operando com a definição mais rigorosa da religião, tal qual apresentada em *Les Formes*, de modo que essas referências são mais uma aproximação, mais um recurso de linguagem destinado a exprimir em que sentido o respeito ao indivíduo não é um dado da natureza, mas uma construção social que está na base de um ideal moral particular. E, como também veremos, para o autor existe uma relação profunda entre religião e moral, de modo que um ideal moral laico desperta o mesmo tipo de reação e tem características semelhantes a um ideal propriamente religioso – não porque todo ideal moral seja religioso, mas, justamente o contrário, porque todo ideal religioso é moral.

Assim, o desafio o desafio lançado para as páginas que se seguem é o de formular em que consiste o ideal moral defendido por Durkheim, explorando seus pressupostos e suas consequências. E "desafio", nesse caso, não é mera retórica: não existe exatamente um tratado sistemático e muito menos definitivo no qual o cofundador de *La Ligue des Droits de L'Homme et du Citoyen*[35] tenha exposto inteiramente em que consistia essa sua posição ética fundamental. Mas esse não

---

[34]W.S.F. Pickering, "The Eternality of the Sacred: Durkheim Error?," *Archives de Sciences Sociales des Religions* (1990): 91-108.

[35] Para uma apresentação mais ampla da participação de Durkheim na Ligue, veja-se Steven Lukes, *Émile Durkheim, his life and work : a historical and critical study* (Harmondsworth: Penguin, 1975)., p. 347 e ss. Sobre a visão de Durkheim sobre o acerca dessa instituição e seu comprometimento com seus valores fundamentais, veja-se a carta enviada a Henry Hubert em 1898, in: Philippe Besnard, "Lettres de Emile Durkheim à Henri Hubert," *Revue française de sociologie* 28, no. 3 (Setembro 1987): 483-534.

deverá ser um obstáculo muito sério, afinal, dispomos de uma quantidade de textos razoável na qual esse tema se configura com alguma precisão, de modo que será possível encontrar elementos suficientes para reconstruir o que era, segundo Durkheim, esse ideal do individualismo moral que ele defendeu com tanto vigor e que, num primeiro momento, parece ser uma contradição com os supostos relativismo e neutralidade inerentes a seus postulados propriamente "sociológicos".

É verdade que referências a esse "culto ao indivíduo" ou "culto à pessoa humana" aparecem em textos os mais insuspeitos, com em *De la Division du Travail Social* e até mesmo em *Le Suicide*[36]. Naquele, o individualismo aparece o tempo todo como questão de fundo, uma vez que no prefácio à primeira edição Durkheim afirma que "a questão que deu origem a este trabalho é aquela acerca das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social" [37]. Isto é, trata-se de saber como é possível que o indivíduo tenha se tornado mais autônomo num momento em que ele passou a depender mais da sociedade. Ali ainda se trata de entender e mesmo de defender esse processo de progressiva autonomização da consciência, e é o indivíduo concreto o que preocupa particularmente a Durkheim.

Na conclusão, ele chega a algumas considerações importantes a esse respeito, apresentando a divisão do trabalho como um elemento que cria as condições estruturais para que essa personalidade possa se desenvolver. Se é verdade que aqui o "indivíduo" que Durkheim defende aqui ainda não é aquele propriamente abstrato dos textos posteriores, conforme argumenta François-André Isambert[38], ele não deixa de estar vinculado ao ideal do individualismo propriamente dito, afinal, esse ideal se torna tanto mais real e concreto quanto mais puder ser encarnado nas personalidades individuais. Vejamos então dois trechos da conclusão na qual fica evidente sua

---

[36] Para se evitar algumas possíveis confusões, é preciso que se tenha em consideração que a expressão "indivíduo" e "individualismo" aparece em três acepções bastante distintas, como acertadamente observou Jean-Claude Filloux em "Individualisme et Éducation aux Droits de l'Homme chez Émile Durkheim," in *Individualisme et Droits Humains Selon la Tradition Durkheimienne* (Oxford: British Center for Durkheimian Studies, 1993), 33. Seguindo sua sugestão taxonômica, o que temos é um individualismo *epistemológico*, que concerne ao primado da sociedade como objeto da Sociologia em detrimento do indivíduo, o individualismo *psico-sociológico*, que se refere ao modo como no indivíduo coexistem um ser biológico e um ser social, e o individualismo *ético*, que é sua teoria a respeito do caráter sagrado atribuído à pessoa humana. Evidentemente, é apenas deste último que trataremos neste capítulo.

[37] Durkheim, *De la division du travail social*, XLIII.

[38] Cf. François-André Isambert, "Durkheim et l'Individualité," in *Individualisme et Droits Humains Selon la Tradition Durkheimienne* (Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1993), 27.

preocupação em defender a autonomia individual, apresentada, já aqui, tanto como um fato quanto como uma exigência da consciência moral moderna:

> Na medida em que se avança na evolução da divisão do trabalho, os laços que vinculam o indivíduo à sua família, à sua terra natal, às tradições que lhe foram legadas do passado e os costumes coletivos do grupo se afrouxam. Mais livre, ele pode mudar de ambiente com mais facilidade, ele pode deixar os seus para viver uma vida mais autônoma, formando ele próprio suas ideias e seus sentimentos. Sem dúvida, isso não quer dizer que toda consciência comum desapareça; sempre subsistirá pelo menos esse culto da pessoa, da dignidade individual e que atualmente é o único ponto de convergência entre os espíritos[39].

> Se levarmos em consideração que a consciência coletiva se reduz cada vez mais ao culto ao indivíduo, veremos que aquilo que caracteriza a moral das sociedades organizadas, se comparada àquela das sociedades segmentárias, veremos que ela possui algo de mais humano, e, portanto, de mais racional. Ela não vincula nossa atividade a fins que não nos concernem diretamente; ela não nos faz servidores de potências ideais cuja natureza nada tem a ver com a nossa, que seguem seu caminho sem se preocupar com os homens. [...] As regras que as constituem não possuem uma força demasiado coerciva que sufoca o livre exame; mas justamente porque elas são feitas para nós e, em certo sentido, por nós, somos mais livres diante delas. Nós queremos compreende-las e não temos tanto temor em mudá-las. Enfim, temos que evitar considerar insuficiente um ideal sob o pretexto de que ele é demasiado terreno e próximo de nós. Um ideal não é mais elevado na medida em que é mais transcendente, mas na medida em que nos abre perspectivas mais amplas[40].

Há alguns elementos importantes ditos ou pressupostos nesses dois trechos, que merecem nossa atenção. Um primeiro ponto corresponde a algo que já dissemos logo acima, que se refere à tese de que a divisão do trabalho, que engendra a solidariedade orgânica, consiste em uma condição estrutural para a individuação da personalidade, na medida em que permite que o indivíduo se afaste de seu contexto de origem e/ou que se torne menos influenciado por todo aquele conjunto de valores tradicionais que tendiam a moldar a personalidade de todos os membros do grupo. Desse ponto de vista, faz sentido a afirmação de que aqui a tematização do indivíduo seja deste enquanto personalidade concreta, pois é este novo homem que se torna possível na época moderna. É também verdade que quando Durkheim se refere ao "culto do indivíduo", ele não se refere ao culto das individualidades, das particularidades, mas àquilo que há de propriamente humano em cada ser, portanto, se refere àquilo que é compartilhado. Porém, isso pode falsear uma relação de

---

[39] Durkheim, *De la division du travail social*, 427.

[40]. Ibidem., 404.

continuidade que existe entre essas duas acepções de indivíduo, que não são em nada contraditórias.

Ora, a contrapartida "empírica" desse ideal mais formal que é o respeito pelo indivíduo pressupõe, dentre outras coisas, a autonomia de sua vontade e a possibilidade de ser aquilo que quiser ser, o que só faz sentido num contexto que garante e promove a pluralidade das personalidades. Um "culto à pessoa humana" que em contrapartida regulamentasse em demasia os comportamentos e eliminasse a liberdade e a diversidade dos modos de vida não teria em si mesmo nada de moderno, seria uma versão falsamente moderna de dogmas religiosos.

Basta pensar que essa ideia de respeito pela dignidade humana remonta ao próprio cristianismo, mas não se pode dizer do ideal defendido por Durkheim que seja nada mais que o ideário cristão que apenas elimina Deus de seu discurso. Enfim, esse indivíduo concreto que tem sua personalidade "liberta" pela superação das formas de solidariedade mecânica é uma das características que compõem esse ideal mais abstrato do individualismo moral, na medida em que o respeito pela dignidade daquilo que há de propriamente humano em cada homem pressupõe que a cada sujeito empírico seja dada a oportunidade de exercer seu direito à liberdade[41]. O mesmo poderia ser dito em relação à igualdade, se levarmos em conta de que modo o autor condena as formas de divisão do trabalho anômicas, que são formas concretas de desrespeito à dignidade individual.

O segundo ponto toca numa questão que parece figurar como uma contradição interna à própria obra. Há uma linha bastante tênue que separa uma leitura que percebe apenas contradições e outra que vislumbra uma relação de interdependência. Formulada de maneira bastante simples, essa contradição dar-se-ia em virtude dos seguintes argumentos. Uma das teses mais importantes desse livro é a de que a divisão do trabalho é em si mesma um fenômeno moral, não porque tenha sido produzida por causas morais, mas porque é em si mesma o principal fator de coesão nas sociedades modernas, nas quais a solidariedade entre os indivíduos não se dá em virtude da plena similitude entre as consciências, que é o caracterizava a moral das sociedades tradicionais, estruturadas sobre uma forma de solidariedade mecânica.

---

[41] Miller dá a esse aspecto da existência o nome de "organic self", conquanto designa o tipo de personalidade tornado possível pela divisão do trabalho (Cf. Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, 6.

Assim, nesse texto a ideia de culto ao indivíduo aparece em uma conotação, diríamos, "negativa", isto é, como uma forma de ideal comum quase residual, a única possível nas sociedades modernas, mas que não tem o mesmo papel homogeneizante que exercia a consciência coletiva nas sociedades tradicionais. Por isso é importante a divisão do trabalho: esse novo ideal é demasiado abstrato para que promova uma moralidade – leia-se aqui coesão- efetiva. Não é de surpreender, portanto, que a referência a tal culto ao indivíduo apareça algumas poucas vezes, apenas para reforçar a ideia de sua insuficiência e de seu caráter não demasiadamente coercitivo.

Mas, então, por que razão em textos posteriores o culto ao indivíduo viria a ocupar um protagonismo que antes lhe fora negado? Significa que Durkheim abandonou a sua grande tese de doutorado até finalmente adotar uma posição idealista, como, por exemplo, na interpretação de Parsons[42]? A primeira consideração a ser feita é a de ele jamais abandonou sua tese, jamais deixou de considerar o caráter imprescindível do tipo de solidariedade gerada pela interdependência tornada possível pela divisão do trabalho. O que acontece, na realidade, é uma mudança de ênfase no texto. Em *De la Division*, sua preocupação era a de explicar esse fenômeno e defender seu caráter moral, mostrando como ele não apenas era contrário ao respeito ao indivíduo como era sua condição. Por outro lado, o "culto ao indivíduo" aparece aqui num papel coadjuvante, como o único ideal possível em uma sociedade suficientemente diferenciada pela divisão do trabalho. O que muda em alguns textos posteriores? A divisão do trabalho passa a assumir o papel de coadjuvante e o ideal do individualismo moral aparece como protagonista, na medida em que aquela é pano de fundo estrutural que torna este possível. Trata-se de uma mesma história, com os mesmos personagens, mas com uma diferença do foco narrativo.

Contudo, não pretendo com isso afirmar que não tenham acontecido mudanças, aprofundamentos, desdobramentos, o que também não seria verdade. O que vemos na obra durkheimiana é um progressivo desenvolvimento de sua concepção em torno desse "ideal humano", que se torna pouco a pouco mais complexo e nuançado, e de um constante aprofundamento de seu entendimento em torno do papel desempenhado pelos ideais e em torno do seu processo de formação, algo que veremos com algum detalhe no quarto capítulo. Também é verdade que em *De la Division du Travail* a ideia de um culto ao indivíduo aparecia mais como um

[42] Talcott Parsons, *A Estrutura da Ação Social*, 1º ed. (Petrópolis: Vozes, 2010), 485-530.

fato já garantido e evidente, enquanto na maior parte dos textos posteriores, conquanto continue a ser uma realidade como ideal já existente, revela-se uma maior preocupação com a necessidade de enraizamento desse ideal, em defendê-lo como o único possível e desejável nas sociedades modernas. Evidentemente, acontecimentos concretos da sociedade francesa contribuíram para essa mudança de tom, pois o ideal humano já não aparecia como uma conquistada garantida, mas uma conquista que era preciso garantir.

O primeiro e mais significativo fato histórico que deve ter contribuído para essa guinada foi a grande polêmica em torno do *Affair Dreyfuss*, que mobilizou a *inteligentsia* francesa praticamente em sua totalidade e que foi o pano de fundo moral e político do texto que pode ser considerado um dos textos mais importantes – senão o mais importante – para se apreender a posição ética de Durkheim. Nos livros de história abundam referências ao significado desse caso para a vida intelectual, política e moral da França da virada do século. Do mesmo modo, talvez não seja exagero dizer que praticamente todos os autores que abordam essa dimensão mais propositiva e engajada de Durkheim fazem menção ao seu texto *L'Individualisme et les Intellectuels* e à sua ativa participação nos debates travados à época[43]. Aliás, dentre as cartas recentemente descobertas de Durkheim ao latinista Salomon Reinach[44], uma delas é particularmente destinada a trocar informações e opiniões sobre o andamento do processo que pedia a revisão da condenação do General, dando testemunho do seu real engajamento com essa questão. Portanto, sua defesa do "individualismo moral" era muito mais do que um argumento teórico; era, acima de tudo, uma preocupação prática, que procurou fundamentar com argumentos consistentes com seus pressupostos teóricos mais gerais, tornando o referido artigo, publicado em 1898 na *Revue Bleue* em resposta ao artigo de Brunentiére, o melhor ponto de partida para se entender esse ideal tão intensamente defendido por Durkheim.

Se o contexto e os pressupostos políticos desse artigo já foram analisados à exaustão, o mesmo não se pode dizer das análises que buscaram sistematizar e

---

[43] REFERÊNCIA DOS PRINCIPAIS TEXTOS

[44] Esses documentos foram encontradas pelo historiador brasileiro Rafael Faraco Benthien em 2009, durante sua pesquisa nos arquivos da *Bibliothèque Méjane* em Aix-em-Provence Essas cartas, precedidas de uma introdução e acompanhadas de notas explicativas, serão publicadas na próxima edição da *Durkheim Studies.* A carta mais relevante a esse respeito é a que data de 15 de Junho de 1898. Émile Durkheim, 'Lettres d'Émile Durkheim à Salomon Reinach - mimeo', org Rafael Benthien, 2009.

entender a profundidade dos seus enunciados tendo em vida a tradição filosófica com a qual Durkheim estava a debater, ou que os articulam com a totalidade de seu próprio sistema teórico. O que proponho realizar aqui não é nem exatamente uma coisa, nem outra, mas tentar identificar todos os elementos que sirvam para caracterizar e melhor elucidar tudo aquilo que está implicado na ideia de um "individualismo moral" ou "ideal humano", que inclusive servirá como ponto de referência para as ulteriores alusões a essa expressão.

O modo como Durkheim inicia seu artigo-manifesto já apresenta a chave a partir da qual construirá seu argumento: com o artigo publicado por Brunetiére[45], a questão em torno da inocência ou não do Capitão Dreyfuss deixara de ser uma questão da veracidade dos fatos – ele certamente se refere aqui aos documentos que supostamente comprovariam o ato de traição do Capitão e que estariam na base de sua condenação, documentos estes que posteriormente se provaram forjados. Passara a ser uma questão em torno de princípios, daqueles advogados pelos "intelectuais" e que seriam o ponto de partida para que estes se achassem no direito de julgar o caso segundo seus próprios entendimentos. O tom de ironia nesse começo do artigo faz com que esse trecho mereça ser citado aqui, pois nos ajuda a perceber um pouco do "estado de espírito" do autor quando redigiu seu próprio *J'Accuse*:

> Se os intelectuais se recusam obstinadamente "a inclinar sua lógica diante da palavra de um general do exército », isso só pode ser porque se atribuem o direito de julgar por eles mesmos essa questão; é porque eles colocam a sua razão acima da autoridade, é porque os direitos do indivíduo lhes parecem imprescritíveis. É portanto o seu individualismo que determinou seu cisma. Pois então, se nos foi dito, se se deseja voltar a trazer a paz aos espíritos e prevenir o retorno de semelhantes discórdias, é esse individualismo que é preciso combater corpo a corpo. É preciso de uma vez por todas calar essa inexaurível fonte de divisões. E uma verdade cruzada teve início contra essa catástrofe pública, contra "essa grande doença dos tempos presentes"[46].

Durkheim costumava se valer de inumeráveis estratégias retóricas, e essa é uma das razões por ter feito fama como eloquente orador e persuasivo escritor. Mas essa escrita irônica não é exatamente uma delas, o que torna esse texto uma peça curiosa. Esse breve parêntese não é completamente despropositado, considerando-se que esse capítulo deve servir ao propósito fundamental de indicar em que consistem

---

[45] Brunetiere, "Après le Procès," *Revue des Deux Mondes*, Março 15, 1898.

[46] Émile Durkheim, "L'Individualisme et les Intellectuels," *Revue Bleue* 10e tome, 35 année (1898): 4.

as proposições práticas de Durkheim, calcadas sobre seus princípios éticos fundamentais. E nessa reação enérgica ao artigo de Brunentiére, vemos a intensidade com que repudiava um atentado àquele que ele considerava ser o verdadeiro e mais sagrado ideal de seu tempo, em nome do qual dever-se-ia combater qualquer tentativa de impor uma autoridade tradicional diante das liberdades e prerrogativas do "individualismo", sendo a primeira delas a de servir-se da própria razão para decidir–se sobre uma questão.

Pois bem, em vez de voltar à questão quanto à veracidade dos fatos apresentados, Durkheim decide aceitar esse debate sobre os princípios, "deixando de lado o *affair* em si mesmo e os tristes espetáculos dos quais fomos testemunhas"[47]. É assim que o texto sobre sua posição em favor da revisão do processo do general Dreyfuss e de sua libertação dá ensejo a uma discussão sobre os princípios que constituem o "individualismo" – termo usado já pro Brunentiére- e cuja divergência a seu respeito estaria na base das cisões e disputas em torno dos próprios fatos. Desse modo, as tensões sociais poderiam ser explicadas em função das diferentes visões que então se tinha sobre esse ideal e seus princípios constitutivos.

E seu primeiro passo é dizer o que o seu individualismo não é: não é a afirmação do ser egoísta motivado pelo auto-interesse, tal como concebido pelos economistas clássicos e utilitaristas. Identificar o individualismo com essa premissa seria uma estratégia fácil e mal intencionada para desqualificá-lo, afinal, "que tais doutrinas sejam tratadas como anarquistas, é algo que faz sentido", porém, "aquilo que é inadmissível é que se raciocine como se esse individualismo fosse o único existente ou mesmo o único possível"[48]. E se essa confusão era patente na época de Durkheim, ela não deve ser ignorada agora, até porque o sentido que se consagrou ao termo "individualismo" é mesmo aquele mais próximo da conotação negativa que se atribuia às doutrinas utilitaristas. Nos outros textos do autor não existe tal cuidado em estabelecer a diferença com essa outra forma de individualismo, por isso é preciso que sempre se tenha esse argumento sob consideração quando se lê sobre o assunto em outros contextos. Como, então, ele formula esse outro individualismo? A resposta vem logo a seguir:

---

[47] Ibidem.
[48] Ibidem.

> Mas existe um outro individualismo, sobre o qual é mais difícil de triunfar. Ele tem sido professado há mais de um século pela maior parte dos pensadores: é aquele de Kant e de Rousseau, aquele dos espiritualistas, aquele que a Declaraçao dos direitos do homem tentou, de forma mais ou menos feliz, traduzir em fórmulas que ensinamos correntemente em nossas escolas e que se tornou a base de nosso catecismo moral. Acredita-se, é verdade, poder atingi-lo atacando o primeiro, mas ambos diferem profundamente e as críticas que se aplicam a um não poderiam convir ao outro. Bem longe de fazer do interesse pessoal o objetivo da conduta, ele vê em tudo aquilo que é um móbil pessoal a própria fonte do mal. Para Kant, eu só posso estar seguro de estar agindo corretamente se os motivos que me determinam não são vinculadas às circunstâncias particulares nas quais me encontro, mas à minha qualidade de homem in abstracto. [...] Do mesmo modo, se para Rousseau a vontade geral, que é a base do contrato social, é infalível, se ela é expressão da justiça perfeita, é porque ela é resultante de todas as vontades particulares [...]. Assim, tanto para um quanto para o outro, as únicas maneiras de agir que são morais são aquelas que podem convir a todos os homens indistintamente, isto é, que estão implicadas na noção de homem em geral[49].

Para um leitor de Durkheim acostumado com o texto das *Régles,* de *Le Suicide* e mesmo de *De la Division du Travail,* esse trecho parece mesmo muito estranho. Se seria absurdo que ele aderisse ao individualismo egoísta dos utilitaristas, também parece haver algo errado quando ele afirma as filosofias de Kant e Rousseau como aquelas que resumem melhor o individualismo que ele próprio defende. Conquanto soe estranho, é disso mesmo que se trata. Quer dizer, ao menos em parte. Sim, Durkheim subscreve ao respeito pelo indivíduo em seu caráter abstrato de ser humano, tal qual defendido por Kant e Rousseau, mas não o justifica pelos mesmos motivos, nem o explica com os mesmos argumentos. Nisso tudo, o que há de mais relevante, em sua opinião, é essa ideia de um dever moral que não concerne à nossa individualidade empírica, mas que tem como destinatário a nossa "condição de homem", condição esta "que temos em comum com todos os nossos semelhantes". Antes de pontuar em que sentido ele se afasta de Kant e Rousseau, é mais importante que primeiro se veja com cuidado como ele próprio formula esse "individualismo", que está vinculado à ideia de se fazer da pessoa humana um ideal sagrado:

> Essa pessoa humana, cuja definição é como a pedra de toque a partir da qual se deve distinguir o bem do mal, é considerada como sagrada, no sentido ritual do termo, por assim dizer. Ela possui algo dessa majestade transcendente que as Igrejas de todos os tempos atribuíram a seus deuses; ela é concebida como se fosse investida dessa propriedade misteriosa que cria um vazio em torno de todas as coisas santas, que as subtrai do contato com as coisas vulgares e as retira da circulação comum. É precisamente disso que vem o respeito de que ela é objeto.

[49] Ibidem., 5.

> Qualquer um que atente contra a vida de um homem, contra sua liberdade, contra sua honra, inspira-nos um sentimento de horror análogo àquele que experimenta um crente quando vê seu ídolo ser profanado. Tal moral não é somente uma questão de higiene ou uma sábia economia da existência; é uma religião não qual o homem é, a uma só vez, o fiel e o Deus[50].

Sabemos que uma das formulações que Kant oferece do imperativo categórico é a seguinte: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneante como fim e nunca como meio". Ao que tudo indica, essa formulação é a que resume o sentido mais essencial do individualismo defendido por Durkheim, sendo particularmente importante a ideia de haver uma "humanidade" em toda e qualquer pessoa concreta, e que é essa pessoa que deve ser respeitada, é essa individualidade abstrata e universal que constitui o verdadeiro destinatário da ação moral. Então, se não é o indivíduo "empírico" o merecedor de tamanho e incondicional respeito, o que é realmente "adorado" é o indivíduo enquanto ideal, aliás, é o próprio ideal de indivíduo, que opera como critério para julgar a moralidade de qualquer ação.

Uma ação será boa se respeitar e contribuir para a dignificação do indivíduo, e será má se o ofender, se o denegrir, se o tomar como um meio para outro fim qualquer. Kant afirma que uma lei não será moral se o indivíduo não for tomado como fim, e Durkheim parece dizer o mesmo: uma máxima que o instrumentalize será em si mesma uma profanação, e jamais poderá ser considerada moral. Mas já vemos aqui como Durkheim concorda com Kant, discordando dele. Ora, este jamais aceitaria a afirmação de que esse respeito que se atribui à pessoa humana seja derivado do caráter sagrado que se lhe impõe, o que pressuporia a tese de que a pessoa humana não é, em si mesma, a coisa sacrossanta por excelência.

É isso o que afirma Durkheim. Ele não defende o individualismo porque reconhece que há algo na própria natureza humana que a torne incondicionalmente respeitável: é a "definição de pessoa humana" o que se converteu em padrão da moralidade e essa definição, essa concepção idealizada de algo que seria constitutivo de todo e qualquer indivíduo o que constitui objeto de adoração. Se antes a sociedade criara Deus como esse objeto de adoração, ela agora criara o indivíduo. No entanto, que não se pense que isso seria trocar seis por meia dúzia. Há muita coisa envolvida nesse processo de substituição de Deus pelo indivíduo, ou de fazer dele uma espécie

[50] Ibidem., 6.

de deus. Veremos isso aos poucos, afinal, essa é a chave para caracterizar a diferença entre uma moral religiosa e uma moral laica. Mas qualquer que seja o sentido aqui atribuído ao conceito de "sagrado", de "culto" e mesmo de "religião"[51], existe algo mais fundamental nesse argumento, e que é o que estabelece a peculiaridade da ideia de respeito à pessoa humana tal qual defendida por Durkheim. Dizer que esse respeito vem do fato de que o indivíduo é colocado num mundo à parte – aliás, essa é uma das dimensões que caracteriza o sagrado – é dizer que é esse procedimento que cria o respeito, é isso o que torna o indivíduo, enquanto pessoa humana, objeto de culto.

Essa é, poderíamos dizer, a grandeza e a fragilidade da posição ética de Durkheim, segundo seu próprio ponto de vista. A grandeza se refere à possibilidade de fundar o respeito à pessoa em uma vontade não transcendente, como, por exemplo, na vontade de Deus expressa no Decálogo, nem numa ideia de Direito Natural. A fragilidade é que esse respeito depende de um consenso em torno dessa concepção ideal de indivíduo, de que se continue a ver na humanidade que está em cada ser concreto algo subtraído ao questionamento, algo inviolável. É precisamente nesse sentido que consiste numa crença e, como toda crença, precisa ser continuamente renovada, e nada garante que o será, não há nada que estabeleça com absoluta certeza que o indivíduo continuará a ser respeitado.

Por outro lado, essa crença não é uma construção arbitrária ou infundada. Ela se apoia sobre determinadas características gerais dos indivíduos, o que faz com que tais atributos, alçados à categoria de mais elevado valor, possam configurar um "ideal humano", que privilegia elementos universais em detrimento das particularidades. Assim temos um ideal socialmente construído que tem pretensões de operar como um universal, na medida em que acredita apoiar-se sobre critérios que independem das condições locais. Se não se pode exigir que toda cultura construa sua moral a partir desse ideal, ele é de tal modo configurado que deveria servir para que os homens que a ele aderem estendam seus princípios de respeito à pessoa humana que está em cada indivíduo particular, qualquer que seja sua cultura. Em *L'Éducation Morale*, veremos

---

[51] O fato de não se tratar de um texto propriamente "científico" implica um menor rigor na definição dos termos. Note-se também que, como ponderei mais acima, sua teoria sobre a religião não estava ainda formulada nessa ocasião.

logo mais, é isso o que está na base de seu conceito de "patriotismo cosmopolita". São essas duas ideias que vemos no seguinte trecho.

> Sem dúvida, se a dignidade do indivíduo fosse oriunda de suas características individuais, daquilo que o distingue dos demais, poderíamos acreditar que ela o encerraria em uma espécie de egoísmo moral que tornaria impossível toda solidariedade. Mas, na realidade, ele a recebe de uma fonte mais elevada e que é comum a todos os homens. Se ele tem direito a esse respeito religioso, é porque ele possui em si algo da humanidade. É a humanidade que é respeitável e sagrada; ora, ela não está inteiramente nele. Ela está difundida em todos os seus semelhantes; por conseguinte, ele não pode toma-la como fim de sua conduta sem ser obrigado a sair de si mesmo e expandir-se. O culto de que ele é ao mesmo tempo objeto e agente não se dirige ao ser particular que ele é e que leva seu nome, mas à pessoa humana, onde quer que ela se encontre, sob qualquer forma que ela se encarne. Impessoal e anônimo, tal fim plana acima de todas as consciências particulares e pode servir como ponto de congregação[52]. 7-8.

Tendo estabelecido sua adesão a esse individualismo e o apresentado como uma forma de crença, que teria nos escritos de Kant e Rousseau suas formulações filosóficas mais importantes, Durkheim dá um passo adiante em seu argumento, tentando responder a uma objeção de ordem pragmática. Naquele momento, setores mais conservadores da sociedade francesa, particularmente aqueles ligados à Igreja Católica e às Forças Armadas, viam com enorme desconfiança qualquer tentativa de enfrentar a autoridade tradicional, pois isso poderia trazer a gravíssima consequência da dissolução social. Sob esse pretexto criticava-se a democracia[53], os ideais iluministas e, evidentemente, qualquer forma de laicismo.

Assim, uma das mais fortes objeções dirigidas contra o individualismo era a ideia de liberdade, em particular, a liberdade de pensamento e opinião. Como formulara Durkheim nesse artigo, "esse culto ao homem tem por primeiro dogma a autonomia da razão e por primeiro rito o livre exame" [54]. Essa frase, com frequência tomada como resumo dos elementos centrais de sua concepção de individualismo, é introduzida no contexto de enfrentamento dessa acusação, de que esse dogma provocaria a anarquia moral intelectual, o grande medo daquele momento. Ele então resume o argumento dos opositores desse dogma da autonomia da razão e do rito do

---

[52] Durkheim, "L'Individualisme et les Intellectuels," 7.

[53] Para ficarmos apenas em um exemplo ligados diretamente a Durkheim, é possível mencionar Charles Andler, que em um artigo publicado dois anos antes, em 1896, criticou duramente os sociólogos, nomeadamente Durkheim e Célestin Bouglé por defenderem a democracia, um sistema que "necessariamente confia a direção das coisas públicas a um pensamento coletivo medíocre" Charles Andler, "Sociologie et Démocratie," *Revue de Métaphysique et Morale* 4 (1896): 245.

[54] Durkheim, "L'Individualisme et les Intellectuels," 7.

livre exame, que consistiria em perguntar "ora, dizem-nos, se todas as opiniões são livres, por qual milagre poderiam elas ser harmônicas?" [55][7]. Não deixa de ser curioso que um leitor desavisado poderia achar que era Durkheim mesmo a se fazer essa pergunta, dada a sua conhecida e excessivamente enfatizada preocupação com a manutenção dos laços de solidariedade. Mas não, ele estava a repetir uma objeção que ele condenava e queria combater a todo custo. Não porque ele aqui estivesse sendo incoerente com aquilo que costumava afirmar em outros momentos, isto é, porque a anomia ou anarquia tivessem deixado de ser um problema, muito ao contrário: "não apenas o individualismo não é a anarquia, como é o único sistema de crenças que pode assegurar a unidade moral do país"[56] . Antes de explicitar melhor o sentido dessa última afirmação, vamos apenas trazer aqui um trecho em que fica clara a sua defesa da liberdade de pensamento como o primeiro de todos os dogmas, mas que também pondera a respeito de que liberdade é essa:

> Sim, é verdade que o individualismo pressupõe um certo intelectualismo; porque a liberdade de pensamento é a primeira das liberdade. Mas de onde foi que se tirou como consequência essa absurda enfatuação de si mesmo, que confinaria cada um de nós a seus próprios sentimentos, criando um vácuo entre as inteligências? O que ele exige por direito é que cada indivíduo conheça as coisas que ele legitimamente pode conhecer; mas de modo algum se consagra qualquer tipo de direito à incompetência. Sobre uma questão sobre a qual eu não posso me pronunciar com conhecimento de causa, não é custo algum para minha independência intelectual seguir uma opinião mais competente[57]. 8

Essa parece ser uma interessante contrapartida de seu individualismo: a quase obrigação de que se informe e se conheça para que se tenha direito a expressar sua opinião. Aliás, essa ideia pode ser vinculada ao que ele chama de "novo individualismo", que toma o individualismo do século XVIII como ponto de partida, para construir novos elementos a partir dele. "Suficiente durante um século", aquela fórmula do individualismo "agora precisa ser ampliada e completada"[58], afinal, ela o apresentara apenas a partir de seu viés negativo. Durkheim não se estende muito sobre esse ponto aqui, não deixa suficientemente claro como seria esse desenvolvimento, diz apenas algumas coisas vagas, como "é preciso usar a reflexão, em vez de impor-lhe silêncio", pois "não é meditando a *Politique tirée de l'Écriture*

---

[55] Ibidem.
[56] Ibidem., 10.
[57] Ibidem., 8.
[58] Ibidem., 13.

sainte que encontraremos um meio de organizar a vida econômica e de introduzir mais justiça nas relações contratuais"[59]. Há outros textos sua preocupação com a eliminação das formas de trabalho "patológicas", das injustiças sociais. No livro *Leçons de Sociologie*, por exemplo, ele fala de um necessário fortalecimento do Estado, que deveria desenvolver políticas sociais cada vez mais abrangentes, de modo a garantir o bem estar dos indivíduos, e assim por diante. Portanto, no caso do texto que estamos analisando agora, essa concepção de liberdade de pensamento que pressupõe conhecimento parece ser uma das condições desse aprofundamento do individualismo.

Mas esse aprofundamento, sem dúvida necessário, parecia estar em xeque naquele momento. Pois ele não seria possível sem que antes estivessem garantidos aqueles valores mais fundamentais, "a liberdade de pensar, a liberdade de escrever, a liberdade de votar", colocados pelos fundadores desse ideal como os primeiros bens que seria preciso conquistar, e que eram "a condição necessária para todos os progressos ulteriores"[60]. Portanto, não apenas o presente, como também o futuro da nação dependiam de que aqueles valores não fossem emudecidos e esfacelados em nome de um falso pretexto de unidade moral. Na defesa presente dos valores construídos a duras penas num passado recente residiria a garantia do futuro tal qual ele poderia e deveria ser:

> Uma vez atravessada a crise, certamente haverá espaço para nos lembrarmos dos ensinamentos da experiência, afim de não voltarmos a cair nessa inação estéril na que caracteriza o momento que vivemos atualmente; mas isso será uma obra do amanhã. Para hoje, a tarefa mais urgente e que deve ter prioridade diante de todas as demais é a de salvar nosso patrimônio moral; assim que ele estiver plenamente assegurado, nós a faremos prosperar. Que o perigo comum nos sirva ao menos para sacudir nosso torpor e para nos fazer retomar o gosto pela ação! [61]14.

Mas por que razão Durkheim considerava tão vital que esses valores fossem assegurados? Não bastaria a solidariedade produzida pela divisão do trabalho, que caracterizaria a solidariedade de tipo orgânico, uma vez que a adesão em torno de crenças comuns seria o traço mais característico da solidariedade mecânica? É isso o que uma leitura mais apressada da *Division du Travail* poderia sugerir. Mas já no começo dessa discussão fiz questão de ponderar que, de um lado, já naquele texto o

---

[59] Ibidem., 14.
[60] Ibidem., 13.
[61] Ibidem., 14.

"individualismo" era apresentado como a única crença possível de ser compartilhada pela totalidade dos homens de uma sociedade moderna e que, de outro, nos demais textos a solidariedade engendrada pela divisão do trabalho continuava a ser um requisito necessário.

O texto que estamos analisando presentemente é um daqueles casos de inversão de ponto de vista, no qual o foco recai sobre o consenso em torno de uma crença comum, no caso, o individualismo. Contudo, é preciso que não se confunda uma "crença comum" com a "similitude de consciências": muito ao contrário, o individualismo é um ideal moral no qual os indivíduos particulares são plurais, diferenciados, o que só é possível na medida em que há um valor comum que garanta mutuamente essa diferenciação, essa autonomia, essa liberdade. E é preciso que exista essa crença compartilhada simplesmente porque não é possível falar em sociedade sem que exista um ideal, pois a sociedade não é apenas um agregado físico de indivíduos que não entram em conflito porque cooperam no universo do trabalho. Essa cooperação é apenas um dos fatores a garantir solidariedade.

As formigas também cooperam e o que chamamos de sociedade das formigas não é o mesmo que chamamos de sociedade humana. A premissa mais fundamental de toda a teoria durkheimiana é a de que a sociedade só existe como uma comunidade moral, que depende de ter também um ideal compartilhado, cristalizado nas representações coletivas, pois a sociedade é, em si mesma, um ser ideal. Portanto, considerando essa característica inescapável, a questão é que em cada momento de seu desenvolvimento uma sociedade deve encontrar o ideal moral que mais corresponde ao seu estado de coisas. Numa sociedade dividida pelo trabalho, com pluralidade de religiões, de tradições familiares, de ideias, o único ideal suficientemente abstrato e que poderia congregar corações e mentes seria o individualismo, que não é um princípio lógico deduzido racionalmente, mas uma crença, e é apenas nesse sentido que se pode falar do individualismo como uma espécie de religião:

> Hoje sabemos que uma religião não implica necessariamente símbolos e ritos propriamente ditos, nem templos ou pastores; todo esse aparato exterior não é mais do que a parte superficial. Essencialmente, ela não é outra coisa do que um sistema de crenças e de práticas coletivas dotadas de uma particular autoridade. Desde que um fim seja perseguido por todo um povo, ele adquire, em virtude dessa adesão unânime, uma espécie de supremacia moral que o eleva acima dos fins privados e lhe confere assim um caráter religioso. Além disso, é evidente que uma

> sociedade não pode ser coerente se não existir entre seus membros uma certa comunidade intelectual e moral[62].

É certo que essa ideia de que a crença seria o elemento realmente essencial da religião foi contemporizada mais tarde, em textos como *Les Jugements de Valeurs et Jugements de Realité* e em particular em *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, quando os ritos passam a ganhar mais importância em virtude da centralidade que assume a ideia de dinamogênese. Isso será particularmente importante para sua explicação sobre a origem do sentimento religioso e, portanto, da própria gênese das crenças – ou ideais. Assim, esse ulterior desenvolvimento não compromete em nada a relevância que aqui se atribui à crença comum como fator constitutivo da moralidade. Para encerrar a discussão desse texto, vamos ver uma última passagem na qual quase todas as questões aqui discutidas parecem se articular, justificando porque era o individualismo a crença ou ideal que ele defendia, e não outra qualquer, oriunda, por exemplo, de alguma religião tradicional:

> Não restou nada que os homens possam amar e honrar em comum a não ser o próprio homem. Eis como o homem se tornou um deus para o homem, e eis porque ele não pode mais conceber outros deuses, sem trair a si mesmo. E como cada um de nós encarna algo da humanidade, cada consciência individual possui em si mesma algo de divino, e encontra-se assim marcada por uma qualidade que a torna sagrada e inviolável diante das outras consciências. Todo individualismo está nisso; e é isso o que torna essa doutrina necessária. [...] Assim o individualista, que defende os direitos do indivíduo, defende ao mesmo tempo os interesses vitais da sociedade; porque ele impede que se empobreça criminosamente esta última reserva de ideias e de sentimentos coletivos que são a própria alma da nação. Ele presta à sua pátria o mesmo serviço que os antigos romanos prestavam à sua cidade quando a defendiam os ritos tradicionais contra as temerárias inovações. [...] Na realidade, a religião do indivíduo é de instituição social, assim como todas as outras religiões conhecidas. É a sociedade que nos atribui esse ideal, como o único fim comum que atualmente pode congregar as vontades. Tomar isso de nós sem por nada no lugar é nos precipitar nessa anarquia moral que se quer combater[63]. 13

Com isso, creio que foi possível reunir elementos que nos permitam tecer uma ideia suficientemente clara de qual era o ideal fundamental defendido por Durkheim, que constitui o ponto de partida para todas as suas proposições de natureza prática. Conforme afirmei na introdução deste capítulo, essas proposições dizem respeitos há uma multiplicidade de esferas que se comunicam, sem, contudo, confundirem-se. Diante da impossibilidade de aqui tratar de todas elas – o que, aliás, não nos traria

---

[62] Ibidem., 10.
[63] Durkheim, "L'Individualisme et les Intellectuels.", p. 13

nenhum ganho muito substantivo –, vamos nos voltar agora para aquela que é decididamente a mais relevante para os presentes propósitos, qual seja, a esfera de suas proposições práticas sobre a moral, mais especificamente, para seu projeto de institucionalização de uma educação moral laica, que nada mais foi do que uma tentativa de enraizar esse ideal do individualismo nas consciências particulares, o que seria o procedimento mais importante para torná-lo a moral de fato.

2. Uma Educação Moral Laica: o Grande Projeto de Durkheim

Quando nos referimos à existência de proposições práticas na obra durkheimiana é quase inevitável que imediatamente se pense em seus vários escritos sobre a educação moral. Portanto, nada melhor para atestar a existência de uma dimensão normativa em seu legado do que apresentar em que consistiu esse grande projeto. Seus escritos a esse respeito são densos e abundantes, assim como a literatura dedicada a isso. Há, inclusive, quem considere sua tentativa de instituir o ensino de uma moral laica o maior de seus fracassos, tanto do ponto de vista empírico – na medida em que seu projeto original jamais vingou plenamente – seja do ponto de vista propriamente moral, uma vez que suas propostas educacionais em relação à moral despertaram todo tipo de reação negativa por parte de pedagogos e pensadores da educação em geral[64]. Salvo algumas raras e excelentes exceções, essas críticas a seu projeto ético-pedagógico são fundadas em interpretações das mais parciais e desarrazoadas. Tudo isso bastaria para justificar que uma tese inteira fosse escrita a esse respeito, de modo que a maior dificuldade aqui será conseguir focar apenas naquilo que há de mais estritamente essencial para esse propósito muito geral de uma caracterização sumária de seu projeto. O que proponho aqui é tão somente delinear o contexto geral no qual ele foi concebido para, a partir disso, explicitar os elementos mais gerais que estão envolvidos na ideia de uma educação moral laica.

Nesse caso em particular, desconsiderar o contexto histórico no qual se inserem as proposições ético-políticas de Durkheim não é apenas deixar de lado os

---

[64] Esse é, por exemplo, o argumento que vemos nos seguintes autores: Theodor Adorno, "Einleitung zu Émile Durkheim," in *Soziologie und Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966); Bárbara Freitag, *Itinerários de Antígona - A Questão da Moralidade* (São Paulo: Papirus, 2002); Heloisa Fernandes, *Sintoma Social Dominante e Moralização Infantil* (São Paulo: Escuta/Edusp, 1994); Jacqueline Gautherin, "Durkheim à Auteuil: La science morale d'un point de vue pragmatique," *Revue française de sociologie* 33, no. 4 (Dezembro 1992): 625-639.

fatos e ideais que o circundavam, mas implica em um reducionismo semântico que nos impediria de apreender o sentido real de seus conceitos e de suas preocupações. Embora breve, a reconstrução desse pano de fundo é indispensável[65]. A primeira coisa a se considerar é que a própria expressão *morale laïque* é característica da França da Terceira República, e refere-se mais especificamente à moral a ser ensinada na escola pública[66]. Isso, portanto, já nos permite situar o projeto específico de Durkheim em relação a um projeto mais amplo e a um momento político e intelectual particular. Entretanto, a questão de fundo que fez da ideia de moral laica uma necessidade social e política já se fazia presente pelo menos desde a época da Revolução e, depois disso, durante a Segunda República, qual seja, encontrar um modo de substituir a hegemonia da Igreja Católica sobre a formação dos corações e mentes, não apenas porque o indivíduo que ela formava não era o cidadão demandado por uma constituição republicana, mas também porque naquele momento a França assistia ao início de um processo de pluralismo religioso, o que fazia com que a dominação católica fosse ainda menos desejável e mais nociva.

O próprio modo como se desenvolveu o Iluminismo francês, que culminou com a Revolução, já continha em si os germes desse projeto de laicização, pois desde o início foi um movimento não apenas anti-monárquico, mas também anti-clerical. E ao colocar o homem, sua faculdade racional e seus direitos no centro do discurso, abrira o caminho para a futura destituição de Deus. Além desses princípios éticos fundamentais, a própria ideia de uma educação pública voltada à formação moral já datava daquela época, que prenunciava a retomada dos duros confrontos com a Igreja que marcaram a segunda metade do Século XIX. Mas esse período da Primeira República ficou marcado na consciência coletiva do povo francês como um momento

---

[65] Para tanto, as principais referências que utilizo aqui, e que servem como sugestão de leitura para quem desejar o aprofundamento dessa questão particular, são as seguintes: Phyllis Stock-Morton, *Moral Education for a Secular Society* (New York: State University of New York Press, 1988); John Brooks III, *The Ecletic Legacy* (Newark: University of Delaware Press, 1998); Jean Baubérot, "Notes sur Durkheim et la Laïcité," *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35 (1990): 151-156; Franklin Leopoldo e Silva, *Elementos para a Imagem Moral do Homem na Filosofia Francesa do Final do Século XIX e Início do Século XX* (São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1980); Raquel Weiss, "Apresentação: O Ensino da Moral na Escola Primária," *Novos Estudos Cebrap* 78 (2007): 59-61. Jacques Bainville, *La Troisième République* (Paris: Fayard, 1935).Claude Nicolet, *L'Idée Republicaine en France* (Paris: Gallimard, 1985).Georg Weisz, "Le Corps Professoral de l'Enseignement Supérieure et l'Idéologie de la Réforme Universitaire en France. 1860-1885," *Revue Française de Sociologie*, 1977.

[66] Stock-Morton, *Moral Education for a Secular Society*, 1.

de instabilidade, de violências excessivas que só levaram à degenerescência do projeto que o inspirou. Assim, se os ideais fundamentais foram preservados, tornando-se a base de uma nova moral a ser criada, esse período passara a ser visto como uma experiência a ser evitada, e não repetida, e a primeira tentativa de restaurar aqueles ideais em um contexto social e político de maior estabilidade se deu com a instituição da Segunda República.

Nesse momento já se tinha a clara consciência de que o brado pela liberdade, igualdade e fraternidade não podia mais ser apenas um grito de guerra, não podia ser apenas palavras que ecoassem nas ruas e nas consciências. Era preciso uma doutrina que os formalizasse, que lhes desse substância, e que tornasse possível que fossem ensinados na Universidade, como base da nova filosofia francesa que deveria repercutir também na escola, especialmente no ensino secundário. O filósofo Victor Cousin foi a figura central desse período, fundando uma doutrina filosófica, particularmente voltada para a moral, que ficou conhecida como "espiritualismo" ou também como ecletismo - esta última denominação servia para exprimir a diversidade das fontes das quais hauriu seu sistema, quais sejam, Kant, de um lado, e os moralistas escoceses como Thomas Reid, Ferguson e Dulgald Stewart, de outro.

Com Cousin teve início uma época de enorme influência do kantismo na filosofia moral francesa, que atingiu seu clímax durante a Terceira República. Ele representou uma primeira tentativa de interpretar a filosofia moral de Kant de modo que tornasse possível ensinar a moral nas escolas secundárias sem que se fizesse menção à doutrina católica, o que foi sua principal contribuição para o desenvolvimento da ideia de moral laica. Sua influência sobre a filosofia francesa daquele período era absolutamente indiscutível, tendo adquirido ares de doutrina oficial. Na Universidade, os currículos dos cursos de filosofia tinham todos a sua marca, e seu poder institucional era tanto que tornava muito difícil a vida de quem não o apoiasse e não estivesse sob sua tutela. Com a nova derrocada da República, o espiritualismo começou a cair em descrédito entre os seus defensores, que durante o interregno começaram a gestar novas ideias para fortalecê-la, de modo a evitar os erros cometidos no passado. Dentre todas as ideias, estratégias e princípios, provavelmente o mais importante deles tenha sido a instituição de uma educação moral laica, que tinha como principal foco de atuação não as escolas secundárias, mas as escolas primárias.

O processo de secularização da filosofia moral iniciado por Cousin teve continuidade a partir de uma crítica radical à sua filosofia. Mas sua marca na vida intelectual da França continuou forte, e dois de seus legados são particularmente importantes. O primeiro foi a separação entre moral e Igreja, mesmo que não tenha estabelecido uma relação de ruptura, apenas tentou provar que a mesma moral ensinada pela igreja poderia ser ensinada sem referência aos dogmas de uma religião revelada. O segundo foi ter trazido a filosofia kantiana para o centro do debate, tendo-a apresentado como aquela mais adequada aos interesses da República, uma vez que permitia que se prescindisse da religião sem criar um vácuo moral.

Em sua tese de doutorado, Franklin Leopoldo e Silva realizou uma belíssima reconstrução desse momento histórico, mostrando como essas tentativas de resolver problemas de natureza prática e política, como a pluralidade de confissões religiosas e a ainda hegemônica influência católica nas instituições de ensino, levaram à construção de uma imagem moral do homem muito particular. Na introdução, ele reconstrói o estado de coisas que abriu as portas para o kantismo, que foi, ao mesmo tempo, um prelúdio aos projetos vindouros de laicização da moral em seu sentido mais estrito. Vejamos o seguinte trecho, que nos será de grande ajuda para compor essa caracterização geral:

> Um exemplo da utilização concreta da moral kantiana enquanto afirmação da autonomia da razão para servir, por exemplo, a certos interesses de Estado, pode ser visto na interpretação que faz Henri Vaugeois do lugar atribuído à moral na organização do ensino leigo no início da Terceira República. Tratava-se, principalmente a partir de 1880, com Jules Ferry, de organizar o ensino de maneira leiga por duas principais razões: primeiro, para que a diversidade das formações dadas nas escolas religiosas num país dividido do ponto de vista religioso não criasse uma concomitante diversidade de concepção de razão, com reflexos possíveis sobre a própria unidade nacional; segundo, para que o governo tivesse nas mãos importantes instrumentos de doutrinação cívica dos quais se pudesse servir para consolidar a ideia republicana. [...] O que se procurava na verdade era um absoluto que não fosse divino no sentido da religião positiva. Ora, a moral kantiana pode ser interpretada como uma elevação da noção de dever até o absoluto[67].

Enfim, se havia um consenso em torno da importância do kantismo, as interpretações de sua doutrina eram as mais variadas. Não era raro, como observa Silva, que diversas dessas leituras "livres" do kantismo escamoteassem questões

---

[67] Silva, *Elementos para a Imagem Moral do Homem na Filosofia Francesa do Final do Século XIX e Início do Século XX*, 26-7.

importantes como, por exemplo, a da autoridade moral, e usava-se o formalismo da moral kantiana "como uma espécie de prolegômeno à adoção de uma moral mediante exame, esquecendo-se que a autonomia moral interdita a adoção de qualquer regra que não seja a pura lei moral"[68]. Mas isso não parecia ser exatamente um problema, porque era mais interessante que essa filosofia não representasse uma afronta muito direta à religião, o que reduziria em muito as tentativas de oposição. Se a introdução do kantismo viesse a provocar o enfrentamento dos dogmas religiosos de forma subreptícia, tanto melhor: essa filosofia poderia atuar como um Cavalo de Tróia, sendo ensinada aos espíritos sem grande resistência e, a partir disso, minaria lentamente o poder do catolicismo. Se isso de fato ocorreu, é outra história.

Com Renouvier, o kantismo recebeu a sua mais importante reelaboração em solo francês, rapidamente suplantando a leitura eclética de Cousin. O fundador do movimento chamado de "neo-criticismo" era considerado um dos mais importantes pensadores da Terceira República, tendo influenciado toda uma geração de intelectuais em seu comprometimento com o ideário republicano. O impacto de sua obra sobre o pensamento de Durkheim é algo um tanto complexo, especialmente no que se refere à parte mais "dura" de sua filosofia da representação. A influência mais nítida – e talvez mais superficial – fôra comum a toda a sua geração: Renouvier conclamou todos aqueles que dedicavam suas vidas à ciência e à filosofia que se comprometessem de corpo e alma com a consolidação da República. Essa seria a obrigação mais importante. E a fundamentação desse apelo, assim como de sua doutrina para o cidadão republicano, consubstanciada no seu famoso *Manuel Républicain de l'Homme et du Citoyen* – obra de divulgação de sua doutrina moral – era buscada em uma certa leitura do kantismo, diferente daquela de Cousin, mas também notavelmente heterodoxa.

Enfim, desde 1880, quando Jules de Ferry assumiu o cargo de Ministro da Educação, a educação primária passou a ser o alvo das preocupações do governo. Ferry não tinha uma posição exatamente radical, de modo que se ele era comprometido com o processo de laicização, ele não o era na mesma intensidade de outros pensadores mais ardorosos e defendia aquilo a que chamava de uma "moral neutra". Em um de seus pronunciamentos, Durkheim afirmou que já não bastaria que fosse realizado um ensino laico da moral, mas era preciso que se instituísse o ensino

---

[68] Ibidem., 27.

de uma moral laica[69]. Nesse trocadilho aparentemente inocente residia toda sua crítica ao projeto da primeira geração da Terceira República, e mais especificamente a Jules Ferry, que continuara a manter o espiritualismo como a filosofia moral oficial. A secularização para ele era, necessariamente, uma questão relevante, mas se tratava apenas de retirar a educação das mãos do clero e entregá-la a professores leigos. É evidente que isso representou uma profunda mudança institucional, diante de um cenário em que a educação primária, especialmente no caso das aulas de moral, ficava quase que inteiramente a cargo de religiosos, constituindo praticamente um monopólio.

Assim estava aberta a brecha para que novas e mais profundas transformações fosses reivindicadas. Durkheim faz parte dessa nova geração de intelectuais que se manifestavam insatisfeitos com o rumo das coisas, por considerarem as reformas de Ferry muito aquém daquilo que seria necessário ao país. Afinal, mudara-se a forma, mas o conteúdo continuara o mesmo. Influenciado por figuras importantes como o então diretor de Ensino Secundário, Louis Liard, Durkheim tomou para si a missão de fundar o ensino de uma moral verdadeiramente laica. Se o conceito de *morale laïque* era lugar comum na França do XIX, foi com Durkheim que ela adquiriu um novo sentido, sendo investida de um novo conteúdo e, principalmente, de uma nova fundamentação, o que, por sua vez, originou uma nova forma de se pensar a educação moral.

Evidentemente, Durkheim não foi o único de sua geração a pensar a moral laica em uma versão mais radical, mais desvinculada de seu passado espiritualista e mais distanciada em relação à Igreja. Gustave Belot, por exemplo, apoiava as propostas de Durkheim até certo ponto, mas ele tinha uma versão própria daquilo que deveria ser essa moral, motivo pelo qual debateram em mais de uma ocasião, sendo a mais notória delas o *La Morale Positive: Débats sur quelques dificultés*, nas quais ambos debateram em torno da questão da racionalidade da moral[70]. Havia ainda

---

[69] (Durkheim, 2007)

[70]Gustave Belot, "La Morale Positive: Examen de Quelques difficultés - Contribuição ao debtate," *Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie*, 1908. Ainda sobre a particularidade de sua concepção acerca do que deveria ser uma moral laica, veja-se o texto apresentado na École d'Hautes Études, em 1912, e publicada a seguinte coletânea: "L'efficacité pratique de la morale laïque," in *Morale Religieuse et Morale Laïque* (Paris: Félix Alcan, 1914).

posições mais radicais, como a de Guyau[71], que se distanciava de Durkheim por inúmeras razões, sendo a principal delas sua tese sobre a "irreligião" do futuro, isto é, sua ideia de que a moral do futuro seria completamente destituída de qualquer caráter religioso. O debate de Durkheim com esses autores, ambos defensores de uma moralidade laica, é um elemento muito interessante para que se entenda a particularidade de seu própria concepção a esse respeito, particularidade essa que se deve primeiramente aos elementos mais gerais de sua teoria sociológica, com todas as suas implicações, e, além disso, deve-se também à sua própria maneira de interpretar e defender os "ideais humanos" ou o "individualismo"[72]. Aqui não teremos ocasião de reconstituir esses debates, mas é importante que eles sejam ao menos indicados, para apontar em que medida Durkheim estava envolvido com as discussões mais amplas que se travavam naquele momento.

E, é claro, esse debate não se deu apenas entre os partidários de uma moral laica; ele foi ainda mais duro com aqueles que continuavam a defender uma moralidade religiosa, seja pelo lado dos protestantes, seja pelo lado dos católicos, como mostram algumas interessantes análises sobre a recepção de suas ideias entre os "homens de fé"[73]. Apenas para dar uma ideia do "clima" das discussões travadas à época, podemos trazer aqui um trecho da introdução a um livro com o interessante título de *Morale Religieuse et Morale Laïque,* uma coletânea a partir de artigos apresentados durante o ano de 1912 na *École Normale d'Hautes Études Sociales* sobre esse tema:

> O interesse dos estudos que reunimos aqui permanece real e bastante geral, se é verdade que o conflito entre a moral com uma base puramente racional e aquela que se acredita fundamentar somente sobre a fé religiosa continua a ocupar o primeiro lugar dentre as preocupações contemporâneas[74].

---

[71] Jean-Marie (1854-1888) Ver somente os resultados desse autor Guyau, *L'irréligion de l'avenir : étude sociologique / par M. Guyau* (F. Alcan (Paris), 1887), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75342c; Jean-Marie (1854-1888) Ver somente os resultados desse autor Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction / par M. Guyau* (F. Alcan (Paris), 1885), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6107803m.

[72] Émile Durkheim, "De l'irreligion de l'avenir," *Revue Philosophique* 23 (1887): 299-311.

[73] W. S. F. Pickering, "The Response of Catholic and Protestant Thinkers to the Work of Émile Durkheim - With Special Reference to Les Formes Elementaires," *Durkheim Studies* 14 (2008): 59-93. S. Deploige, "Morale thomiste et science des mœurs," *Revue néo-scolastique de philosophie* 17, no. 68 (1910): 445-475.

[74] R. Allier et al., *Morale Religieuse et Morale Laïque - Leçons Faite a l'École des Hautes Études Sociales* (Paris: Felix Alcan, 1914), iv.

Isso resume com perfeição o estado da questão: o conflito entre uma moral puramente racional e uma moral fundada sobre a fé religiosa continuava a ocupar o primeiro lugar dentre as preocupações daquela época. Mas a moral que defendia Durkheim não era nem uma moral puramente racional, nem aquela fundada sobre uma fé religiosa, e talvez tenha sido por isso que os ataques a seu projeto vinham de todos os lados. Era uma moral mais racional do que a moral religiosa, mas não era puramente racional. Aliás, tinha em si mesma elementos "religiosos", não da religião tradicional, mas da religião como fenômeno social, da religião tal qual concebida pela sociologia. Para ele, a moral laica era aquela cujo fundamento real era esclarecido pela ciência da sociedade, aquela afirmada a partir da auto-consciência de que a moral é uma criação social e é exatamente enquanto tal que deveria ser amada e respeitada. E ele não apenas tinha uma visão bastante singular sobre o que era essa moral laica, como acabou por desenvolver um projeto relativamente concreto sobre porque e como essa moral poderia e deveria ser ensinada nas escolas, especialmente nas escolas primárias.

Para entender melhor essa concepção e esse projeto pedagógico, a melhor dentre todas referências é o livro *L'Éducation Morale*, publicado a partir das aulas preparadas por ele para um curso ministrado pela primeira vez no ano letivo de 1902-3, destinado a alunos que cursavam pedagogia e que deveriam ser os "apóstolos" dessa nova moral. Voltaremos a esse texto ainda algumas vezes no decorrer da tese, pois lá encontramos elementos que esclarecem a respeito de diversas questões que nos interessam. Mas, se nos momentos seguintes recorremos a argumentos muito pontuais que dele podemos extrair, neste capítulo o que nos interessa é uma visão mais panorâmica, uma vez que ele resume tudo aquilo que há de mais essencial em suas proposições prático-normativas.

Além desse sobrevoo ligeiro por toda sua extensão, vamos nos deter em alguns argumentos particularmente relevantes para caracterizar a sua concepção de moral laica como expressão de sua posição ética fundamental, o individualismo. Isto é, tentarei mostrar em que medida a moral laica deveria ser a expressão concreta do ideal humano, e o ensino dessa moral seria a principal via para sua consolidação. No meio do caminho, outros textos serão trazidos sempre que for preciso complementar ou comentar algum argumento. Vamos começar com uma apresentação sobre como Durkheim via o "estado da arte", ponto de partida para a elaboração de seu próprio

ponto de vista e do projeto dele decorrente. Na segunda aula ministrado no curso[75], que no livro corresponde à Introdução, lemos o seguinte:

> Se tomei como assunto do curso o problema da educação moral, não é apenas em virtude da importância primária que os pedagogos sempre lhe concederam, mas é porque é um problema que hoje se apresenta em condições de particular urgência. É nesta parte de nosso sistema que a crise é mais profunda e, ao mesmo tempo, mais grave; porque tudo aquilo que pode ter como efeito a diminuição na eficácia da educação moral, tudo aquilo que corre o risco de tornar a ação mais incerta, ameaça a moralidade pública em sua própria fonte. Não há, portanto, qualquer questão que se imponha de forma mais urgente à atenção do pedagogo. Aquilo que, não gerou, mas tornou mais evidente esta situação que permaneceu latente durante muito tempo, foi a grande revolução pedagógica que nosso país persegue, e que realizou apenas parcialmente, há cerca de vinte anos. Decidimos dar às nossas crianças, em nossas escolas, uma educação que fosse puramente laica: com isso deve-se entender uma educação que abdica de qualquer referência aos princípios sobre os quais repousam as religiões reveladas, que se apoia exclusivamente sobre ideias, sentimentos e práticas que se justificam unicamente pela razão, em uma palavra, uma educação puramente racionalista. Ora, uma novidade tão importante não poderia se dar sem perturbar as ideias consolidadas, sem perturbar hábitos adquiridos, sem necessitar de rearranjos no conjunto de nossos procedimentos educativos, sem colocar problemas novos, dos quais devemos tomar consciência[76].

Vemos, portanto, que Durkheim possuía um conhecimento bastante amplo da situação educacional de seu país, e considerava a questão da educação moral particularmente grave. Não porque não a considerasse necessária, ou visse no ensino de uma moralidade laica uma ameaça à própria moralidade, mas tão somente porque aqueles que inicialmente a idealizaram não souberam realizá-la: retirar a base religiosa sem por algo sólido em seu lugar teria sido o mais grave dos problemas. E isso porque não bastaria fazer a crítica à religião e apresentar em seu lugar um novo sistema de ideias. Seria preciso, antes disso, formar moralmente os espíritos, que era o que fazia a moral tradicional.

Em uma conferência pronunciada cerca de dez anos mais tarde, aos alunos da *École Normale d'Auteuil*, esse seu diagnóstico parece ter permanecido constante, quando afirmou que "uma revolução como essa não pode ser levada a cabo sem algum sacrifício", pois, "isso é muito menos simples do que imaginavam aqueles homens de valor e cheios de fé", o que, por sua vez, "explica o porquê, apesar do zelo

---

[75] A primeira aula fora publica em uma coletânea anterior, organizada por Paul Fauconnet: Émile Durkheim, *Education et Sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1922).

[76] Émile Durkheim, *A Educação Moral* (Petrópolis: Vozes, 2008), 19.

e do ardor daqueles mestres, de os resultados ainda deixarem muito a desejar"[77]. A permanência desse tema em seus escritos nos proporciona uma melhor ideia sobre a importância que ele atribuía a esse projeto pedagógico, que continha em si todos os elementos mais importantes de sua teoria social, tendo, inclusive, se desenvolvido junto com esta.

No trecho que acabei de citar, já vemos também a própria definição de uma educação laica, que é aquela que abdica dos princípios das religiões reveladas e se apoia exclusivamente sobre "ideias", "sentimentos" e "práticas" que possam ser justificados pela razão. Segundo o autor, a possibilidade de determinar uma moral concebida nesses termos se justificaria pelo próprio postulado racionalista, segundo o qual, "não existe nada na realidade que nos autorize a considerá-la como radicalmente refratária à razão humana"[78]. Essa afirmação significa, sobretudo, que a moral não deve ser considerada um assunto exclusivamente religioso, mas também pode ser investigada pela ciência, que teria como atribuição considerar a moral enquanto tal, estabelecendo quais as suas causas e qual a sua função.

Em outros termos, ele considerava necessário tratar a moral como um objeto real, que existe realmente, independentemente de seus princípios religiosos. Essa nova postura permitiria corrigir os equívocos em que haviam incorrido os idealizadores desse projeto, por acreditarem que seria possível continuar ensinar a mesma moral, desde que não se fizesse referências a qualquer elemento oriundo das religiões reveladas. Não seria suficiente uma simples mudança na forma de ensinar a moral, porque considerava que as relações entre a forma e o conteúdo eram demasiado profundas. Por isso, uma moral laica não poderia consistir em uma simples eliminação dos símbolos religiosos, afinal, a única coisa que se obteria seria uma moral empobrecida. Para evitar que se incorresse nesse risco, Durkheim então defende o seguinte:

> Se, para racionalizar a moral e a educação moral, se resolve retirar da disciplina moral tudo aquilo que é religioso, sem colocar nada em seu lugar, corre-se o risco de também retirar elementos propriamente morais. E então, sob o nome de moral racional, não se teria mais do que uma moral empobrecida e desbotada. Para evitar esse perigo, não se pode contentar em efetuar uma separação exterior. É preciso ir buscar, no próprio seio das concepções religiosas, as realidades morais que ali estão perdidas e dissimuladas; é preciso decantá-las, descobrir em que

[77] Durkheim, "O Ensino da Moral na Escola Primária," 62.

[78] Durkheim, *A Educação Moral*, 20.

> consistem, determinar sua própria natureza e exprimi-la em uma linguagem racional. É preciso, em uma palavra, descobrir os equivalentes racionais dessas noções religiosas que, durante muito tempo, serviram de veículo às ideias morais mais essenciais[79].

Entretanto, além de encontrar esses substitutos racionais, preservando assim os elementos constitutivos que haviam existido sob a forma religiosa, essa nova moral deveria apresentar algo de novo, que justificasse a sua importância, algo que fosse a marca da moral laica. Essa marca deveria ser aquilo a que chamou de "espírito de autonomia". Esse espírito de autonomia deveria imprimir um caráter essencialmente racionalista à nova moral, justificando, assim, a importância social de uma moral laica. A educação moral da qual Durkheim trata nesse livro, é a educação moral que deveria ocorrer na segunda infância, pois, considerava que esse era um momento crítico para a formação do caráter moral. A segunda infância, que se inicia aos sete anos de idade, coincidia com o momento em que a criança ingressava na escola primária, por isso, é sobre o ensino da moral nesse momento que ele concentra sua atenção.

Enfim, para determinar em que deveria consistir a educação moral na escola primária, o autor afirmou que seria preciso, antes de tudo, descobrir quais são os verdadeiros *elementos da moralidade*, isto é, as disposições fundamentais que constituem a raiz da vida moral. Descobrir quais eram essas disposições que caracterizam a vida moral era algo premente, pois, segundo Durkheim[80] "formarmos moralmente a criança é desenvolvermos, e até constituirmos integralmente, pelos meios apropriados, as disposições gerais que, uma vez criadas, facilmente se diversificam, segundo a particularidade das relações humanas". Portanto, uma educação moral não deveria significar simplesmente inculcar na criança certo número de ideias, mas era uma tarefa que demandaria que esses elementos da moralidade fossem despertos ou mesmo formados no espírito das crianças.

De modo geral, esses elementos são o "dever" e o "bem", que em termos dessas disposições essenciais são traduzidos como "espírito de disciplina" e "espírito de adesão ao grupo". No capítulo seguinte nós veremos com mais calma como esses dois aspectos constituem a base da definição de moral formulada por Durkheim, o que irá tornar mais claro em que sentido sua "doutrina pedagógica" é elaborada a em

---

[79] Ibidem., 24.
[80] Ibidem., 30.

conexão direta com sua teoria moral e seus pressupostos metodológicos. Para evitar repetições, não vamos aprofundar agora esses elementos, sendo suficiente que se indique que uma das teses fundamentais de suas propostas práticas em relação à moral era a de que a implementação de uma moral laica dependia, antes de qualquer outra coisa, que se ensinasse aquilo que a moral realmente é, ou seja, não apenas um conjunto de ideais que se representa intelectualmente, mas uma realidade que se impõe às consciências, e fala à sensibilidade e incita à ação e a orienta num sentido determinado. Em relação a eles, vamos apena tecer alguns comentários que apontam a particularidade de seu ensino em um contexto laico.

No caso da disposição para o dever, essa formação deveria ter três pilare:, a vivência da própria disciplina escolar, a percepção da autoridade moral e o sistema de penalidade escolar. Assim, a melhor forma para preparar a criança para a futura realidade que a espera, seria formar nela a capacidade de entender e agir conforme as regras.

Ainda não se trata de ter que agir segundo as regras do mundo adulto, mas, o que importa é que a criança seja capaz de seguir as regras da disciplina escolar, que é o conjunto dos deveres que a criança deve cumprir na escola, pequenas regras que ajudam a impor limites, possibilitando o exercício do domínio das paixões, que futuramente permitiria ao indivíduo tornar-se senhor de si. Entretanto, se a disciplina escolar deveria determinar certos aspectos da vida infantil, por outro lado ela não deveria ser tão detalhada a ponto de coibir a espontaneidade de cada personalidade, não deveria jamais, ser tão definida a ponto de tornar infértil a criatividade. Isso seria ineficaz porque o excesso torna as regras absurdas, ou comprometendo a própria autoridade, ou conduzindo a uma submissão passiva, o que seria característico do ensino da moral no contexto de uma educação tradicional.

De forma concreta, a prática da disciplina moral supõe que a criança sinta a autoridade moral dessas regras, para que deseje seguí-las e respeitá-las. E, no contexto da escola, a autoridade das regras é a autoridade do mestre, que a recebe da própria sociedade – mais para frente veremos a importância da noção de "autoridade moral" e o que justifica que a sociedade possa ser dita como sendo investida dessa autoridade. Para ele, existiam dois requisitos que o mestre deveria cumprir para que realmente possuísse autoridade. Em primeiro lugar, seria preciso que ele realmente acreditasse na autoridade que possui, que advém não de sua pessoa, mas da atividade

que desempenha, pois, tal como sugere Durkheim, "do mesmo modo que o sacerdote é o intérprete de Deus, o professor é o intérprete das grandes ideias morais de seu tempo e do seu país"[81]. Em segundo lugar, seria preciso que o mestre se esforçasse para apresentar a regra não como uma expressão de sua própria vontade, mas como o imperativo de uma força moral que lhe é superior. Essa atitude é que promoveria o respeito pela legalidade, pela lei impessoal, que deveria ser a base de uma sociedade democrática, na medida em que rompe com o tradicional costume de imputar a origem da regra a alguma divindade ou a alguma pessoa.

Ainda no que se refere à tarefa de forjar o espírito de disciplina, o autor trata do papel que deveria ser exercido pela penalidade escolar, concebida como um sistema de punições e de premiações. Nesse caso, ele propôs uma nova concepção quanto à *função* da pena, afastando-se das tradicionais justificativas para o castigo, que pode ser resumida da seguinte maneira:

> A função essencial da pena não é expiar o culpado de sua pena fazendo-o sofrer, nem intimidar, por via cominatória, seus possíveis imitadores, mas tranqüilizar as consciências de que a violação da regra pode ter abalado sua fé, mas que esta fé continua a ter sua razão de ser e, para falar especialmente no caso da escola, que ela continua a ter valor para aquele de quem a criança a recebeu. Portanto, ela desempenha um papel importante no funcionamento da moral escolar. Seguramente, tal como demonstramos, não é ela que confere autoridade à disciplina; mas é ela que impede a disciplina de perder essa autoridade, que pode ser progressivamente enfraquecida pelas infrações cometidas, se estas permanecerem impunes[82].

Em outros termos, o castigo deveria ter a função de demonstrar que a regra moral continua a valer como tal, que o desrespeito não a tornou menos importante, menos forte; assim, a pena evitaria que a disciplina perdesse sua autoridade. Portanto, o essencial da pena não deveria ser o sofrimento, que inclusive poderia ser dispensado, mas a reprovação. Durkheim rejeitava veementemente qualquer forma de penalidade corporal, na medida em que, sob qualquer forma, esse tipo de punição violaria o princípio fundamental da sociedade moderna, que é o respeito pela dignidade humana. Essa postura implicou uma profunda ruptura com o sistema escolar que existiu até então, em que os castigos corporais eram o principal recurso de disciplina. Entretanto, observa o autor, "não é suficiente excluir as punições que

---

[81] Ibidem., 155.

[82] Ibidem., 165.

prejudicam; é preciso procurar preferencialmente aqueles que podem ser úteis àqueles que são submetidos a ela", pois, assim como ocorre com a disciplina penal do adulto, dever-se-ia "cada vez mais em inspirar-se em sentimentos humanitários"[83].

A parte sobre o "espírito de adesão ao grupo" é consideravelmente mais interessante para entender as proposições práticas de Durkheim, na medida em que esse elemento se refere à segunda dimensão da moral, o "bem", isto é, aquele aspecto segundo o qual a moral é desejada, enquanto é um fim para a ação, afinal, "as ações humanas distinguem-se umas das outras conforme os fins que pretendem realizar"[84]. Assim, ao discutir esse elemento, Durkheim introduz a pergunta sobre qual é a realidade à qual o indivíduo deve aderir e quais devem ser os fins mais gerais de uma moral laica, o que tem como ponto de partida inicial uma diferenciação entre quais tipos de fins podem ser verdadeiramente morais que, por definição, não podem ser fins pessoais, porque "os atos que têm como finalidade apenas o interesse do agente, isto é, atos pessoais, não importa quais sejam, são destituídos de valor moral"[85].

Só restam, então, os fins impessoais, que concernem a algo diferente do indivíduo que age, nem o fim pessoal de outro indivíduo, pois não há nada que diga que o fim de outro é mais elevado que meu próprio fim, e o mesmo vale para uma pluralidade de indivíduos. Seria como "uma soma de zeros". Assim, chegamos a uma definição sobre o fim da ação moral que é praticamente idêntica àquela sugerida em sua apresentação à *Société Française de Philosophie* no ano de 1906, quando ele afirmara "a sociedade como fim eminente de toda atividade moral"[86]. Em *L'Éducation Morale* é assim que vemos posta essa questão sobre os fins:

> Portanto, a ação moral é aquela que persegue fins impessoais. Mas os fins impessoais do ato moral não podem ser nem aqueles de um indivíduo diferente do agente, nem aqueles de muitos indivíduos. Disso se segue que esses fins devem se referir a algo diferente dos indivíduos. Eles são supra-individuais. Ora, excluindo os indivíduos, a única coisa que resta são os grupos formados pela reunião dos indivíduos, isto é, as sociedades. Portanto, os fins morais são aqueles que têm por objeto *uma sociedade.* Agir moralmente é agir tendo em vista um interesse coletivo[87].

---

[83] Ibidem., 191.

[84] Ibidem., 91.

[85] Ibidem., 70.

[86] Émile Durkheim, *Sociologie et Philosophie* (Paris: Quadrige, 2004), *77*[1906b].

[87] Durkheim, *A Educação Moral*, 72.

Isso vale como afirmação de elemento universal da moral, sob qualquer uma de suas manifestações concretas. O mais interessante, no que se refere às suas propostas, vem logo depois, e diz respeito a qual coletividade pode ser o destinatário da ação dos indivíduos no contexto de uma moralidade laica, pois dizer que agir moralmente é agir tendo em vista um interesse coletivo é muito pouco para esgotar a questão. Para tanto, é importante é reconhecer a existência de diferentes grupos, e que é bom e necessário que o indivíduo faça parte de vários deles. Assim, ele não deve abdicar da família em favor da pátria, ou da pátria em favor dos grupos secundários e assim por diante, porque não apenas cada um deles desempenhou um papel importante no decorrer da história como continuam a desempenhar no momento presente, existindo em uma relação de complementaridade. Aliás, em outro livro que também constitui uma publicação a partir de manuscritos preparados para um curso, é o equilíbrio de forças entre esses diversos grupos que torna possível a existência concreta do indivíduo, o que mostra que essa existência concomitante é ainda mais fundamental na sociedade moderna, como condição estrutural para realização do ideal do individualismo. Por isso mesmo, a este ponto vale a pena um breve desvio, para nos determos sobre esse argumento, que pode ser visto como mais uma das proposições práticas de Durkheim, que se refere à atuação que deve ter o Estado e sobre a importância de fomentar os grupos intermediários.

De modo bastante geral, o Estado é definido como a instância reflexiva de uma sociedade política e tem como finalidade realizar os ideais presentes em uma sociedade, na medida em que torna mais precisas as representações que, na sociedade, encontram-se de maneira difusa. Ao longo da história, o indivíduo, isto é, a pessoa humana, foi adquirindo importância cada vez maior frente aos demais ideais coletivos, tendo como ponto de inflexão a filosofia liberal do século XVIII, que erigiu o indivíduo à posição de uma deidade. No século XIX, esses ideais começaram a se tornar parte da moral vigente, de modo que a finalidade última do Estado moderno deveria ser a progressiva efetivação dos direitos do indivíduo. Contudo, se foi a sociedade mesma que tornou o indivíduo algo sagrado, permanece em aberto qual a verdadeira importância do Estado, ou seja, ao que parece, bastaria que a sociedade o concebesse dessa maneira para que cada homem fosse respeitado como um indivíduo.

Porém, Durkheim argumenta que da mesma maneira que a sociedade oferece outro significado à existência humana, fazendo com que transcenda o estágio da

simples animalidade, mesmo que confira ao indivíduo o sentimento de fazer parte de algo maior, isto é, que contém em si uma parte dos bens acumulados pela humanidade ao longo dos tempos, ela também, por ser uma potência moral superior, acaba por coagi-lo, impedindo que exerça sua liberdade. Trata-se de uma coação natural, que em geral não se percebe, pois ela não é nem física nem despótica. No entanto, para que o indivíduo possa realmente existir, é preciso que a sociedade lhe ofereça certa margem de ação, que não se imponha a ele com tanta força.

De acordo com uma das teses de *De la Division du Travail*, que foi mencionada aqui a partir de outro viés, quanto menor a sociedade, maior a coerção exercida sobre seus membros; assim, a condição para que o individualismo possa ser a moral vigente, é que a sociedade em questão seja suficientemente extensa. Trata-se de uma condição necessária, mas nem de longe suficiente. Em sociedades bastante amplas, observa-se a presença dos grupos secundários [igrejas, agrupamentos profissionais, clubes, partidos, etc.], aos quais o indivíduo se encontra vinculado de maneira mais efetiva. Concebidos por Durkheim como esferas absolutamente necessárias ao funcionamento das grandes sociedades, esses grupos secundários também podem representar uma ameaça ao indivíduo, se puderem gozar de autonomia suficiente para impor seus valores e para controlá-lo, como se a sociedade nada mais fosse do que um agrupamento de pequenas comunidades.

Portanto, para que o indivíduo possa existir, é preciso um poder que se imponha aos grupos secundários, que opere como um contrapeso, que represente os interesses da coletividade total, que se confunde com os interesses dos indivíduos. É aqui que o Estado novamente entra em cena, fazendo valer a sua autoridade mediante aplicação de leis que garantam a manutenção dos direitos fundamentais do indivíduo, sendo que o principal deles é a liberdade de reflexão. Um exemplo bastante simples é a relação do Estado francês com as diversas religiões presentes em seu território: o Estado pode permitir o culto, na medida em que serve para manter certa identidade própria a seus membros; contudo, não permite que em locais públicos qualquer religião ofereça resistência ao racionalismo, uma vez que o conhecimento racional do mundo é considerado um elemento necessário ao "indivíduo", enquanto ser que deve ser capacitado para a reflexão. Eis o motivo para o Estado criar a escola pública e

laica. É precisamente por isso que Durkheim afirma que "a função essencial do estado é libertar as personalidades individuais"[88].

Por outro lado, há também o risco de que o próprio Estado se torne tirânico, exercendo uma opressão ainda maior sobre os indivíduos, na medida em que os governantes podem, por meio de leis e decretos, impor a seus membros ações que lhes são estranhas, que nada têm a ver com o estado geral da sociedade, com os valores gerais da coletividade. Se o Estado fosse a única força existente, esse despotismo seria quase inevitável, pois "o Estado, em nossas grandes sociedades, está tão longe dos interesses particulares que não pode levar em conta as condições especiais, locais, etc. em que elas se encontram"[89]. Isso tende a ocorrer desde que não exista nenhuma outra força que lhe oponha certa resistência ou que opere como mediador entre os interesses dos indivíduos e o Estado. É nisso que reside a importante tarefa dos grupos intermediários. Portanto, o indivíduo é produto da sociedade como um todo, e sua existência só se torna real mediante a atuação do Estado; mas é somente com um equilíbrio de forças entre os grupos secundários e o Estado que o indivíduo pode existir de fato, afinal, "é desse conflito de forças sociais que nascem as liberdades individuais"[90].

Entretanto, da necessidade da coexistência desses diversos níveis de agrupamentos não se segue que todos eles nos vinculam a fins igualmente importantes. Existe uma hierarquia entre eles que é fundada sobre a diferença no grau de impessoalidade que caracteriza cada um deles, e que opera tanto como uma orientação para os procedimentos pedagógicos quanto como um critério para decidir entre fins conflitantes que sejam expressos pelos diferentes grupos dentro de uma sociedade mais ampla[91]. Vamos ao texto para tentar formular melhor esse argumento, quando Durkheim introduz a questão sobre a diferença entre a família, a pátria e a humanidade:

---

[88] Émile Durkheim, *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit* (Paris: Presses universitaires de France, 1950), 87.

[89] Ibidem., 88.

[90] Ibidem., 80.

[91] Apenas como uma nota, baseada sobre certo anacronismo, é possível arriscar a afirmação de que o estabelecimento de uma hierarquia entre os fins poderia ser visto como uma possível estratégia argumentativa de Durkheim para superar o impasse que se impõe no contexto das sociedades multiculturais, onde valores das comunidades podem étnicas, religiosas, culturais, etc. podem entrar em conflito com os valores do Estado.

> Contudo, mesmo se esse três grupos podem e devem coexistir concomitantemente, se cada um deles constitui um fim moral digno de ser perseguido, esses fins não possuem o mesmo valor. Existe uma hierarquia entre eles. Todas as evidências atestam que os fins domésticos devem ser subordinados aos fins nacionais, motivo pelo qual a pátria é um grupo social de ordem mais elevada. Precisamente porque a família está mais próxima ao indivíduo, ela constitui um fim menos impessoal, e, por conseguinte, não tão alto como a pátria. O círculo dos interesses domésticos é tão restrito que se confunde em grande parte com os interesses individuais. [...] Mas, se sobre esse ponto não há muito a se contestar, a questão de saber se a humanidade deve ou não submeter-se ao Estado, e o cosmopolitismo ao nacionalismo, é, ao contrário, uma das questões que atualmente faz emergir as maiores controvérsias. E essa é uma questão bastante séria, afinal, conforme o primado seja atribuído a um ou outro grupo, o pólo da educação moral será muito diferente, e a educação moral será entendida de uma maneira até mesmo oposta[92].

Vemos, então, que os fins morais que existem no âmbito da família – e poderíamos acrescentar, também os dos grupos intermediários, que não são tratados nesse texto – devem ser subordinados aos valores da pátria simplesmente porque são menos impessoais, logo, menos elevados. É evidente que aqui não existe qualquer preocupação em problematizar as circunstâncias nas quais os fins da pátria podem adquirir um caráter imoral, introduzindo questões clássicas da filosofia política como o direito de oposição e de resistência.

É porque aqui Durkheim se refere a uma situação hipotético-ideal na qual a sociedade é o que *deveria ser*, o que já bastaria para legitimar seus fins morais. Mais para o final da citação é que encontramos algo ainda mais interessante, que introduz a discussão que exprime qual é a posição de Durkheim em relação ao cosmopolitismo, que nesse caso é apresentada na forma da pergunta a respeito de quais são os mais elevados fins aos quais o indivíduo pode vincular-se. Considerando o que discutimos na primeira parte deste capítulo, sabemos que o grande ideal moral que defende Durkheim, e que ele pretendia consolidar, era o assim chamado "individualismo", que consistia no respeito e quase adoração àquilo que há de impessoal e verdadeiramente humano em cada pessoa. Assim, somos levados a crer que esse fim é o mais elevado possível, de modo que a mais sublime e desejável educação moral deveria vincular os indivíduos a esse grupo mais amplo que constitui a humanidade, correto? Sim, e não.

Sim, no que se refere à ideia de que esse fim é o mais elevado possível, e não porque a humanidade não é considerada um grupo constituído, é uma mera abstração, enquanto é necessário é vincular o indivíduo a uma entidade real.

---

[92] Durkheim, *A Educação Moral*, 85.

Durkheim reconhece que "os fins morais mais abstratos e impessoais, aqueles mais desvinculados das condições relativas a uma época e a um lugar, bem como de toda raça, são também aqueles que tendem a ocupar o degrau mais elevado da moralidade". Por outro lado, a humanidade "não é um organismo social com uma consciência, uma individualidade e uma organização próprias", mas "ela é apenas um termo abstrato mediante o qual designamos o conjunto dos Estados, das nações, das tribos, cuja reunião constitui o gênero humano"[93].

Vemos que aqui se faz presente com toda força o axioma sociológico fundamental de Durkheim, segundo o qual uma sociedade é um ser que possui uma vida própria, não apenas uma vida física, mas também uma vida espiritual e mental, na medida em que existe uma consciência coletiva. Tal como ele define em diversas ocasiões, é somente se esse postulado for aceito é que se pode dizer da sociedade que ela é o verdadeiro fim da ação moral, posto que só se diz de uma ação que ela é moral se ela tem como fim um ser consciente, o que o leva a afirmar, por exemplo, que se "Kant postula Deus, porque sem essa hipótese a moral é ininteligível", ele, por sua vez, postula "uma sociedade especificamente distinta dos indivíduos, porque sem isso a moral não teria objeto, o dever não nos vincularia a nada".[94] Assim, Durkheim se coloca diante de uma antinomia, mas que ele não tarda em tentar resolver, introduzindo sua própria versão do "como se" kantiano, que não se refere tanto ao ponto de vista do indivíduo que age, mas da própria pátria que se pretende coerente com o individualismo:

> O único meio de resolver essa dificuldade, que tanto atormenta nossa consciência pública, é exigir que esse ideal humano possa ser realizado nos grupos mais elevados que conhecemos, aqueles que estão mais próximos da humanidade, mas que não se confundem com ela, quais sejam, os Estados particulares. Para que essa contradição desapareça, basta que o Estado se ponha como principal objetivo, não expandir-se materialmente em detrimento de seus vizinhos, não tentar ser mais forte do que eles, mas realizar em seu seio os interesses gerais da humanidade, isto é, fazer reinar uma justiça sempre maior, uma moralidade mais elevada, organizar-se de modo que haja uma congruência cada vez maior entre os méritos dos cidadãos e suas próprias condições, e que os sofrimentos dos indivíduos possam ser aliviados ou mesmo prevenidos. [...] Nessas condições, não temos mais de questionar se o ideal nacional deve ser sacrificado em detrimento do ideal humano, posto que ambos se confundem. E, no entanto, essa fusão não implica que a personalidade própria dos Estados tenda a desaparecer. Porque cada um pode ter uma

[93] Ibidem., 87-8.

[94] Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 74[1906b].

> maneira pessoal de conceber esse ideal, conforme seu temperamento próprio, seu humor, sua história.[95]

Pois bem, é assim que Durkheim defende um cosmopolitismo à sua própria maneira. É um cosmopolitismo que se realiza em cada Estado que toma para si o propósito de realizar o ideal humano, que significa pensar num ideal de justiça que seria potencialmente aplicável a todos os seres humanos, que não faz distinções entre a dignidade de seus cidadãos e a dos indivíduos de outros países, mas que, não obstante, não tenta impor esse ideal aos países que dele não compartilham. Assim o Estado concebe um ideal nacional como se fosse um ideal para toda a humanidade, e o indivíduo que adere ao Estado adere, ao mesmo tempo, ao ideal humano.

Mas se trata do ideal humano em uma de suas muitas versões possíveis, e isso é outra peculiaridade desse seu cosmopolitismo, que talvez poderíamos chamar de "cosmopolitismo pluralista", na medida em que reconhece que o ideal humano é demasiado abstrato para que todos os povos tenham dele uma mesma noção, afinal de contas, cada um deles tem uma representação muito singular a respeito do que é o homem, constituindo, portanto, "um ponto de vista especial de conceber a humanidade" e "essas diversas maneiras de conceber a humanidade, longe de serem antagonistas, atraem-se em razão das próprias diferenças"[96]. Aliás, mais do que um cosmopolitismo pluralista, para não dizer relativista, trata-se de um pluralismo inequivocadamente otimista, não apenas porque concebe a possibilidade de conciliar perspectivas distintas sobre o homem, que se complementam, mas ainda por estar fundado sobre uma ideia de que esse é um processo quase inevitável, uma vez que parece ser uma tendência quase mecânica, pois esse progressivo desenvolvimento da impessoalidade dos ideais que não pode senão resultar em alguma versão do ideal humano, o único suficientemente impessoal e abrangente.

Com isso estamos em condições de saber o que compete à educação que pretende ensinar uma moral laica: ela deve despertar esse "espírito de adesão ao grupo", necessário a toda e qualquer moralidade, mas deve também conseguir, em determinado momento, preparar a criança para que essa possa aderir à sua pátria, que é o mesmo que fazer com que ela se vincule ao seu ideal, portanto, ao ideal humano. A consecução desse importante objetivo pedagógico pressupõe toda uma

---

[95] Durkheim, *A Educação Moral*, 86.

[96] Ibidem., 108.

propedêutica inicial que, assim como no caso do espírito de disciplina, consiste na realização de determinados procedimentos destinados a formar na criança essa disposição fundamental que, segundo Durkheim, apoia-se sobre as predisposições altruístas que já existem na personalidade infantil. Se as tendências egoístas são aquelas que nos vinculam a aspectos de nós mesmos, isto é, a nosso corpo, a nossos sentimentos, a nossa reputação, etc., as altruístas são aquelas cujo fim se encontra fora de nossa individualidade.

Para ele, essas duas tendências coexistem no indivíduo adulto, na medida em que "a nossa personalidade não é uma entidade metafísica, uma espécie de absoluto que começa num determinado ponto, para findar em outro, e que, tal como a mônada de Leibniz, não possui nem portas nem janelas para o universo"[97]. Por isso, para o autor, egoísmo e altruísmo são duas manifestações correlatas de toda a vida consciente. Conforme ele argumenta, quando há consciência, há sempre um pensamento sobre o "eu" e sobre o mundo exterior. Isso porque não se pensa a si mesmo sem que o "eu" se pense como algo distinto de tudo quanto não seja o "eu", da mesma forma que não se pode pensar o mundo sem que haja uma "representação", que, por sua vez, depende de uma referência ao "eu". É por isso que ele afirma, por exemplo, que "egoísmo e altruísmo são dois abstratos que não existem no estado de pureza"[98].

Se isso vale para o indivíduo adulto, também a criança, desde seu nascimento, é um ser consciente, o que significa que não se pode considerá-la um ser totalmente egoísta, pois, desde o começo da vida, ela é capaz de algum grau de altruísmo. Com base em relatos de Sully, Durkheim afirma que de fato, existem evidências de que o comportamento da criança apresenta certa tendência para a vida social, isto é, para a adesão ao grupo, pois ela "sente a necessidade de juntar a sua existência a existência de outrem, e sofre quando esse laço afetivo é interrompido"[99]. Com isso, ele fundamenta a possibilidade de se constituir na criança o segundo elemento da moralidade.

Mas esse altruísmo na criança seria ainda pouco desenvolvido, não somente porque a sua própria consciência é pouco desenvolvida, mas também porque o círculo

---

[97] Ibidem., 211.

[98] Ibidem., 212.

[99] Ibidem., 213.

das pessoas com quem convive é muito restrito. Portanto, há um predomínio do egoísmo justamente porque aquilo que ela sente com mais força é o próprio organismo, suas próprias necessidades. Diante desses fatos, ele propôs que o fortalecimento da tendência altruísta deveria ser feito mediante uma ampliação da própria consciência, o que significaria fazer com que a criança pudesse ver novas realidades, percebendo, especialmente, a existência dos vários grupos sociais, muito mais amplos do que sua família. No entanto, não seria suficiente uma simples compreensão intelectual da existência dos grupos sociais, seria preciso que a criança pudesse experimentar a vida coletiva.

Essa compreensão e essa primeira percepção da realidade social, que têm lugar na escola, poderiam ocorrer por duas vias distintas. A primeira é a própria convivência no meio escolar, enquanto a segunda diz respeito aos diferentes ensinos ministrados nesse meio. No que se refere ao meio escolar, o autor afirma que ali existe uma experiência toda particular, pois, é o primeiro momento em que a criança se encontra diante de pessoas desconhecidas, diante de um grupo relativamente amplo de pessoas de sua mesma idade. Na escola começa uma vivência que deveria preparar a criança para tarde poder participar numa sociedade ainda mais ampla, que é a sociedade política. É justamente no ambiente escolar que a criança deveria aprender a pensar em comum, a agir em comum, e a escola deveria ter esse importante papel de preencher essa lacuna entre os vínculos muito pessoais da convivência familiar e as relações demasiado impessoais da sociedade política. Para tanto, ela deveria criar um tal gosto pelo espírito de associação, que mesmo quando ingressassem no mundo adulto, os indivíduos sentiriam prazer em se associar, reunindo-se em grupos de diversos tipos. Desse modo, a tarefa da escola deveria também consistir em reparar a fraqueza do espírito francês, formando novas gerações que deveriam amar a vida coletiva, mais do que a vida egoísta e solitária de então.

Além disso, a escola também poderia contribuir com os diversos ensinos que nela são ministrados. O conteúdo ensinado é algo importante porque, na concepção durkheimiana, existe uma profunda relação entre a dimensão intelectual e a dimensão prática, que diz respeito à ação moral propriamente dita. Essa relação existiria porque, segundo Durkheim "o nosso comportamento não deixa de se relacionar com a forma segundo a qual encaramos as realidades a que a nossa ação se aplica, ou seja, a nossa própria moralidade, pelo simples fato de sermos inteligentes, baseia-se na

inteligência"[100]. Dessa afirmação também decorre a ideia mais geral de que, quanto mais racionalidade imprimirmos a nosso conhecimento sobre o mundo, mais racional também será a nossa prática.

Nesse contexto, o ensino das ciências seria algo fundamental, na medida em que poderia ajudar a superar um racionalismo simplista, que era como ele caracterizava o racionalismo de seu tempo, que obscurecia a compreensão da complexidade inerente à sociedade, reduzindo-a à soma dos indivíduos. O problema dessa postura intelectual é que ela comprometia o próprio objetivo da moral, na medida em que poderia dar a impressão de que a lei moral é apenas o resultado da vontade dos indivíduos, quando, na verdade, diz respeito a uma entidade autônoma e superior, que é a sociedade. Desse modo, o ensino da moral pressupõe a superação desse raciocínio simplista, e por isso que Durkheim sustentava que era fundamental dar à criança o sentido da complexidade real das coisas, até que essa percepção se tornasse uma categoria de seu próprio espírito. Quanto a isso, o ensino das ciências seria importante porque, ao fazer com que as crianças percebessem a complexidade do mundo físico, estariam preparadas para perceber a complexidade do próprio mundo social.

Como se pode imaginar, ele considerava que a disciplina mais útil para promover tal ensinamento seria a própria sociologia, mas como esta ciência se encontrava em um estado ainda muito rudimentar, seria a história a que melhor poderia substituí-la nessa tarefa de transmitir aos alunos uma ideia mais correta sobre o que é a sociedade. Aquilo que realmente deveria importar no ensino da história seria evidenciar a extensão da vida social, demonstrando que em cada sociedade existe uma organização particular. Além disso, ela deveria mostrar que a atual organização social do país em que se vive é o resultado de séculos de evolução e que, por isso, por se tratar de algo muito antigo e muito sólido, o indivíduo não poderia transformá-la com um simples gesto de vontade. Ao contrário, seria preciso entender sua própria lógica, para compreender que até mesmo os ímpetos de rebeldia que sente em seu interior não surgem do nada, mas se relacionam com ideias e fatos da própria sociedade. Dessa forma, a criança começaria a perceber que também ela faz parte dessa sociedade, percepção esta que era considerada como uma condição essencial para a consolidação do espírito de adesão ao grupo.

---

[100] Ibidem., 224.

Garantida a formação dessas disposições essenciais, que, como vimos, também não poderiam ser ensinadas pelas vias tradicionais, sob pena de contrariar o novo espírito que deveria anima-las, era preciso, ainda que se tratasse das contribuições propriamente originais dessa nova moral.Vamos ver quais as ideias e sentimentos que *deveriam* ser ensinados, que não seriam mais elementos característicos de toda e qualquer moral, mas exigências impostas pela próprio ideal do individualismo. Vamos voltar a um momento central do texto, ainda na introdução, no qual Durkheim formula tudo isso com bastante precisão:

> A primeira transformação da qual falei se refere apenas à forma de nossas ideias morais. Contudo, o fundamento mesmo não pode permanecer sem modificações profundas. Isto porque as próprias causas que encetaram o processo de laicização da moral e da educação estão arraigadas de forma muito profunda em nossa organização social para manter inalterada a própria matéria da moral, para que o próprio conteúdo dos nossos deveres não fosse afetado. E, com efeito, se sentimos com mais força que nossos pais a necessidade de uma educação inteiramente racional, é porque nos tornamos mais racionalistas. Ora, o racionalismo não é senão um aspecto do individualismo: é seu aspecto intelectual. Não temos aqui dois estados de espírito distintos, mas um é o verso do outro. [...] Por conseguinte, qualquer progresso da educação moral que tenha em vista uma maior racionalidade não pode ocorrer sem que, ao mesmo tempo, surjam novas tendências morais, sem que desperte uma maior sede de justiça, sem que a consciência pública se sinta perturbada por algumas aspirações obscuras. [...] É preciso que o educador ajude as gerações mais jovens a tomar consciência do novo ideal para o qual já se tende, embora de maneira confusa, e que as oriente nesse sentido. Não é suficiente que ele conserve o passado, é preciso que prepare o devir[101].

Essa afirmação contém dois elementos importantes. Primeiro, estabelece que a principal característica dessa nova moral é a sua racionalidade, que deve estender-se tanto ao modo como ela é ensinada quanto ao seu conteúdo, que não pode ser imposto em nome de uma autoridade tradicional, mas deve ser aceito livre e conscientemente. Segundo, enuncia que essa maior racionalidade produz novas tendências morais, porque necessariamente cria novos valores investidos dessa racionalidade, como os valores substantivos de justiça, liberdade, etc. Mais adiante no texto, Durkheim volta a tratar desse terceiro aspecto da moralidade, a racionalidade, que só pode existir no contexto de uma moralidade laica, pois tem como premissa fundamental a consciência de que a verdadeira origem da moralidade não é Deus, sob

---

[101] Ibidem., 27.

qualquer uma de suas formas, mas a própria coletividade, afinal, "a divindade é a expressão simbólica da coletividade"[102].

De certo modo, essa afirmação é o núcleo a partir do qual se irradiam todos os demais elementos que configuram sua proposta de constituição de uma educação moral laica. Com isso, ele preserva o que há de real na moral tradicional, pois a moral não é uma doutrina abstrata cujo impacto é unicamente intelectual, mas é um conjunto de máximas e regras de conduta que emanam de uma entidade real e que efetivamente determinam a conduta. Por outro lado, ela também é o ponto de partida para mostrar o que havia por trás da autoridade tradicional, e esse processo de explicação e desvelamento já é em si mesmo o principal fator de racionalização e, portanto, de laicização da moral. E ele constitui ainda a pré-condição para que essa maior racionalidade se estenda também aos sujeitos morais, o que deve ser concretizado a partir da formação da terceira disposição moral, chamada de "espírito de autonomia".

Assim temos o terceiro elemento de uma moralidade laica que, assim como os demais, também *deveria* ser ensinado nas escolas, afinal, essa é uma das exigências mais fundamentais do individualismo, que interdita com veemência que se intrometa no foro íntimo dos indivíduos e se lhes imponha qualquer mandamento. O individualismo demanda uma maneira de pensar, uma máxima, um valor qualquer não podem ser impostos em nome de qualquer tipo de autoridade, de modo que "é uma regra da lógica, mas também da nossa moral, que nossa razão só pode aceitar como verdade aquilo que reconhece espontaneamente como tal"[103]. Aqui seu projeto pedagógico concilia-se plenamente com seu ideal moral. Resta apenas entender o que vem a ser esse espírito de autonomia e como ele poderia ser ensinado, e é aí que está o nó do problema, pois, como veremos, sua concepção de autonomia é mesmo algo bastante "curioso", por assim dizer.

Assim como no caso de ter que decidir entre o ideal nacional e o ideal humano, Durheim também formula a questão de modo a configurar uma antinomia a qual ele, em seguida, tenta resolver. Os termos dessa antinomia são os seguintes. De um lado está o fato de que a moral é um produto de um longo processo de transformação, de modo que cada indivíduo contribui demasiadamente pouco para sua criação, ou seja,

---

[102] Ibidem., 208.

[103] Ibidem., 113.

ele já a recebe quase toda pronta, e qualquer modificação que pretender introduzir não se dará senão de forma muito lenta, reduzida e penosa. De outro lado está a consciência coletiva que se constituiu na modernidade e que passou a exigir uma autonomia cada vez maior para a pessoa humana, que, "dadas a generalidade e a persistência dessa reivindicação, a nitidez sempre crescente com que se afirma, é impossível considera-la uma forma de alucinação"[104]. São dois fatos igualmente estabelecidos que parecem irreconciliáveis. Como é possível viabilizar essa maior autonomia se um indivíduo não pode criar a sua própria moral, se cada geração a recebe formada das gerações anteriores e pode agir muito pouco sobre ela? Se a moral consiste em regras socialmente formuladas, como um indivíduo pode agir moralmente e, ainda assim, o fazer de forma autônoma?

No capítulo seguinte voltaremos a isso, aprofundando um pouco mais sua concepção de autonomia e apresentando, por exemplo, sua divergência em relação a Kant. Por ora, basta dizer que o modo como Durkheim acredita resolver esse impasse é oferecendo outro significa à ideia de autonomia, que é definida como uma "aceitação esclarecida" da moral, desde que se reconheça que ela é o que ela deveria ser. Com isso, a regra deixaria de ser uma imposição que o indivíduo obedece simplesmente porque precisa obedecer, mas porque tem a clara consciência sobre o sentido das regras, de sua necessidade e de sua razão de ser, de modo que ele escolhe agir conforme a elas, porque existe um reconhecimento racional de seu valor. A seguir vemos como ele caracteriza esse elemento que passou a ser necessário, como um imperativo da nova moral, sem a qual ela perderia completamente sua razão de ser, não diferindo em muito da moral tradicional:

> Para agir moralmente, não é mais suficiente apenas respeitar a disciplina, aderir a um grupo; é preciso ainda que, seja no deferimento à regra, seja no devotamento a um ideal coletivo, tenhamos a consciência, a mais clara e completa possível, das razões de nossa conduta. Porque é essa consciência que confere a nosso ato essa autonomia que a consciência pública atualmente exige de todo ser verdadeiramente e plenamente moral. Podemos afirmar, portanto, que o terceiro elemento é a inteligibilidade da moral. A moralidade não consiste simplesmente em realizar certos atos determinados, mesmo conscientemente; é necessário ainda que a regra que prescreve esses atos seja livremente desejada, isto é, livremente aceita, e essa aceitação livre outra coisa não é do que uma aceitação esclarecida. [...] Depois de um longo período de tempo, passamos a reconhecer valor moral a um ato somente se este fosse intencional, ou seja, um ato em que o agente representa antecipadamente em que ele consiste e quais as relações deste com a regra. Mas eis que,

[104] Ibidem., 114.

> para além dessa primeira representação, passamos a exigir uma outra, que vai ainda mais ao fundo das coisas: é a representação explicativa da própria regra, de suas causas e de sua razão de ser. Eis o que explica o lugar que concedemos às nossas escolas no ensinamento da moral. Porque ensinar a moral não é pregá-la, não é inculcá-la: é explicá-la. Ora, recusar à criança qualquer explicação desse gênero, não tentar fazê-la compreender as razões das regras que ela deve seguir, é condená-la a uma moralidade incompleta e inferior[105].

Trata-se de uma articulação tensa e delicada entre a adoração à consciência individual, que é a base desse novo ideal, e o fato de a moral ser em sua natureza algo coletivo e exterior, na qual o indivíduo, distinguindo-se da coletividade, adere mais profundamente a ela, porque reconhece nesses imperativos exteriores a condição de sua própria existência enquanto ser livre, porque adere a uma moral que torna essa liberdade possível. Assim a impessoalidade da regra e seu caráter imperativo, embora restrinjam a plena e irrefreada expansão do meu querer e de minha ação, são a condição para a existência de um campo de ação no qual essa vontade e essa ação podem ser auto-determinadas, porque são essas regras mesmas que viabilizam um mundo no qual o indivíduo não é mais um fantoche nas mãos de um deus que determina plenamente todos os meandros de sua existência.

Quanto ao modo de se formar esse espírito de autonomia, vemos que, antes de qualquer outra coisa, ele pressupõe uma educação racional, isto é, a explicação da moral, de modo que toda demonstração de sua razão de ser já é em si mesmo um exercício da autonomia. É também incentivar o espírito crítico, incentivar que a criança interrogue sobre o mundo a sua volta, que perceba que a moral de seu país não é a mesma do país vizinho, e que nem sempre as coisas em sua sociedade foram aquilo que ela atualmente é, pois perceber essa mutabilidade é a melhor forma de sentir que a moral é aquilo que fazemos com que ela seja, e que isso depende de forças múltiplas e intensas que não se controlam com um decreto da vontade. Além disso, outro aspecto dessa formação consistiria em nunca inculcar o espírito de disciplina com uma intensidade demasiado forte, para jamais inibir na criança a espontaneidade e as forças inventivas de sua consciência.

Com isso se completa o conjunto das principais proposições práticas defendidas por Durkheim em relação ao ensino da moral, isto é, resumindo seu projeto a respeito do que se deveria fazer para se transformar a educação que "era" na

---

[105] Ibidem., 106.

educação que "deveria ser". E essa transformação seria o principal caminho para tornar o novo ideal moral que já existia como um desejo da consciência coletiva, na moral de fato, porque era essa moral ideal – que ainda não era mais do que um conjunto de fórmulas abstratas – que é aquela que "deveria ser".

Agora estamos em condições de retomar a pergunta que fizemos na introdução: como Durkheim justifica a sua adesão a esse novo ideal moral, e não a outro qualquer? Como ele fundamenta esse tipo de ensino da moral em detrimento daquele de uma moral religiosa? Essa defesa estaria em contradição com sua ciência, que consiste fundamentalmente em "explicar os fatos", portanto, em afirmar o ser? A defesa desse ideal particular e dessas propostas práticas seriam justificadas apenas por uma preferência arbitrária, por uma posição política que nada tem a ver com sua ciência? Essas são as grandes perguntas que se tentará responder a seguir, começando pela caracterização de sua concepção de ciência e de moral, para que tenhamos elementos suficientes para entender a relação dessa ciência com a moral em sua dimensão teórica e também em sua dimensão prática.

Segundo Capítulo

Atribuições e Limites de uma Ciência da Moral

Dentre alguns dos autores que se dedicaram ao estudo da moral em Durkheim, especialmente aqueles que enfatizaram sua dimensão normativa, parece haver certo consenso, qual seja, o de que seu interesse sempre foi orientado pela tentativa de resolver questões relativas à ética e que teria sido só no meio do caminho, ao tentar encontrar um novo fundamento para a ética, que ele acabou por "descobrir" a ciência. Talvez não exista melhor formulação para esta ideia do que aquela de Gurvitch:

> O problema moral sempre foi uma das preocupações centrais de Durkheim. Foi para resolvê-lo e 'encontrar uma solução para a temida crise moral de nossa época', que ele empreendeu suas vastas investigações sociológicas, as quais marcaram e mereceram marcar época. Aliás, essas pesquisas conduziram a resultados infinitamente mais importantes e valiosos do que 'a solução do problema moral', a cuja solução se destinavam as pesquisas. Nesse sentido, Durkheim, a exemplo

> de Cristóvão Colombo, buscou um novo caminho para as Índias, mas acabou por descobrir a América[106].

Aqui, há dois elementos interessantes. O primeiro, menos consensual, é o de que Durkheim teria falhado em sua em sua tentativa de encontrar um novo caminho para as "Índias", isto é, para a "ética". O segundo, mais comumente aceito, é o de que a sua "América", isto é, a sua "ciência", foi apenas uma consequência acidental, que não teria existido se, inicialmente, não houvesse uma clara intenção de fundar uma ética. Ernest Wallwork, por exemplo, não subscreve à tese de Gurvitch sobre o fracasso desse empreendimento de Durkheim, muito pelo contrário[107], mas defende que "muitas das características distintivas da sociologia durkheimiana derivam de seus interesses pela filosofia moral" e, mais do que isso, afirma que "não seria um exagero dizer que a sociologia durkheimiana é inseparável de sua filosofia moral, que é um subproduto dela"[108].

Embora eloquente, essa metáfora de Gurvitch embaralha um pouco as questões. Ao comparar Durkheim a Colombo, dá ao leitor a impressão de que, ou Durkheim encontraria um novo caminho e assim chegaria às Índias, ou descobriria a América. Mas Gurvitch já admite *prima facie* que este é realmente o caso, que o Colombo do mundo intelectual francês jamais foi bem sucedido em sua empreitada inicial. Um segundo problema é o da anterioridade lógica e temporal do projeto inicial de se fundar uma ética em relação à eventual "descoberta" de uma ciência da moral. Ora, não há nada na biografia ou na obra durkheimianas que permitam estabelecer definitivamente tal relação. Sabe-se que Durkheim partilhava das convicções de Renouvier, de que aqueles devotados à ciência deveriam, como obrigação moral, contribuir para a consolidação da República.

Aliás, que a ciência da moral deveria ter uma finalidade prática, caso contrário "não valeria uma hora de nossos esforços", é algo que, como já vimos na introdução, o autor deixa muito claro já em *De la Division du Travail*. Não obstante, não há nada

---

[106] Gurvitch, "La Science des Faits Moraux et la Morale Théorique chez Émile Durkheim," 20. [Publicado originalmente em *Archives de Philosophie de Droit et de Sociologie Juridique,* 1937, vol. 7, pp. 18-44].

[107] Um dos objetivos de Wallwork é exatamente o de enfrentar essas interpretações negativas, a partir de uma ampliação da definição de "filosofia moral" [Cf. Ernest Wallwork, *Durkheim : morality and milieu* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), 2-4.].

[108] Wallwork, E. *op. cit.*, p. vii.

que indique que toda sua trajetória tenha sido norteada pelo propósito de fundar uma ética sobre novas bases. É sabido que desde a época da *École* ele nutriu enorme interesse pela "metafísica" e que, aos poucos, envolveu-se cada vez mais com questões de natureza ética e política; aliás, esse último ponto foi suficientemente exposto no capítulo precedente.

Não obstante, não se pode afirmar que tal interesse prático tenha sido *anterior* a seu interesse teórico. Ao contrário, se existe alguma relação de anterioridade – ao menos lógica – esta só pode se dar no sentido contrário, afinal, o objetivo primordial de Durkheim, especialmente nos primeiros anos de sua carreira, foi o de construir uma ciência. Tendo proposto a si mesmo o desafio de fundar uma ciência da sociedade, qual seja, a Sociologia, não tardou em falar sobre uma "ciência da moral", que ora aparece como um ramo da Sociologia, ora como uma ciência especial[109]. Ou seja, entender como Durkheim concebia a moral e como propunha investigá-la, pressupõe conhecer o que ele entendia como ciência e como imaginava ser possível uma "ciência da moral".

Se fôssemos manter um diálogo com a metáfora de Gurvitch, a ideia que resume esta tese é a de que Durkheim navegava em direção à fundação de uma ciência da moral e, enquanto essa nau seguia nesse caminho, defrontou-se com questões e dilemas éticos fundamentais, que em alguns momentos pareciam irreconciliáveis com os pressupostos teóricos e metodológicos sobre os quais se estruturava seu pensamento. Talvez aí se pareça mais com Ulisses do que com Colombo, que enfim chegou onde esperava, mas não sem antes enfrentar todo tipo de adversidade – é claro que a trajetória do autor francês não compartilha o mesmo caráter épico do personagem helênico, tampouco tem o mesmo desfecho heroico.

Se para Ulisses o enfrentamento bem sucedido desses obstáculos não apenas garantiu o retorno a sua terra, mas também o tornou o maior dos heróis gregos, no caso de Durkheim, o enfrentamento dos problemas que sua ciência poderiam trazer para a ética acabou resultando em uma teoria –fragmentária, é verdade- no contexto da qual se encontra um tipo peculiar de fundamentação para a moral em geral, enquanto *ser*, e inclusive para a moral do ponto de vista do *dever ser*. Mesmo não

---

[109] Essa distinção não será importante aqui, uma vez que o que realmente é preciso levar em consideração é a ideia de que, para Durkheim, os fatos morais são uma espécie muito especial de fatos sociais e que, portanto, são passíveis de investigação a partir dos mesmos métodos utilizados pela Sociologia.

sendo o caso de dizer que Durkheim tenha tido o mesmo sucesso de Ulisses –isso, evidentemente, está fora de questão – também não se trata de dizer que ao buscar uma coisa [um novo caminho para as Índias – ou para a fundamentação de uma ética], falhou completamente em seu projeto inicial e acabou por encontrar outra coisa [a América – ou ciência da moral] totalmente diferente.

Enfim, ao contrário de Gurvitch e de todos os que defendem a anterioridade lógica e temporal de seus interesses práticos, a ideia que norteia essa discussão é a de que sua concepção de ciência, em particular de "ciência da moral", foi absolutamente crucial no delineamento das feições particulares de suas proposições morais e políticas, e em particular sobre o modo como procurou fundamentá-las. Enfim, talvez seja possível dizer que a peculiaridade de suas propostas é resultante dos dilemas enfrentados por um intelectual que defendeu uma ciência baseada sobre as premissas da neutralidade axiológica e do naturalismo metodológico, mas que, ao mesmo tempo, era engajado com um projeto de "reforma moral", defendia a república e a democracia e considerava que a ciência não teria qualquer valor se não tivesse finalidade prática.

Para entender como essas esferas se articulam é preciso, portanto, começar por traçar as linhas gerais de sua concepção de ciência para, a partir disso, compreender de que modo ela exerceu uma influência direta sobre sua definição de moral e, ao mesmo tempo, como essa concepção é crucial para estabelecer qual é, por assim dizer, a jurisdição de uma ciência da moral, ou seja, até onde a ciência pode ir em relação à moral. É a esse propósito de uma caracterização mais geral que se destina a primeira seção.

Na seção subsequente será apresentado como Durkheim define a moral, definição essa que precisa ser logicamente compatível com aquilo que se espera de algo que possa constituir o objeto de uma ciência.

1. O Projeto de Constituição de uma Ciência da Moral e seus Pressupostos

A ideia de se fazer uma ciência da moral não era nenhuma novidade na época de Durkheim, ou mesmo antes dele, muito ao contrário. No entanto, a diversidade das concepções quanto ao que tal ciência deveria ser era quase tão grande quanto o número daqueles que pretendiam fundá-la. É inclusive bastante provável que o

projeto de matriz durkheimiana tenha sobrevivido à prova do tempo mais em virtude de sua vinculação com a constituição da Sociologia – institucionalizada academicamente – do que enquanto ciência da moral pura e simplesmente, ou enquanto base para reformas morais e políticas. Seja como for, o fato é que ele se manteve um autor relevante no cenário intelectual e, com isso, sua ciência da moral também continuou como um tema de interesse para o debate contemporâneo, muitas vezes adquirindo uma conotação distante daquela que possuía no cenário intelectual na qual foi concebida.

Meu objetivo aqui não é reconstruir esse contexto histórico, tampouco estabelecer uma relação comparativa com os demais projetos do gênero que floresceram na França do século XIX e começo do século XX, mas, ao mesmo tempo, esse é um pano de fundo que precisa ser levado em consideração em alguns momentos, para esclarecer o sentido de determinados argumentos e definições. Por isso, ocasionalmente, são trazidas uma ou outra referência, com o intuito de traçar um quadro, ao mesmo tempo claro e resumido, daquilo que está implicado na concepção durkheimiana de uma ciência da moral[110].

Por ora, é suficiente por em relevo o fato de que as relações entre moral e conhecimento dominavam absolutamente o cenário das discussões dos intelectuais franceses, em particular a partir da instituição da Terceira República. Se no capítulo anterior esse ambiente político foi discutido de modo a salientar o contexto no qual estavam inseridas as proposições ético-pedagógicas de Durkheim, no presente capítulo ele se configura como o quadro no interior do qual se travaram as disputas em torno dos múltiplos sentidos que poderia ter a ciência, enquanto domínio teórico, e a moral, enquanto domínio prático e em torno da articulação entre ambas. Se todas as escolas de algum modo remetem à distinção kantiana, as leituras que fazem dão origem a soluções absolutamente díspares.

Em sua tese de doutorado, Franklin Leopoldo e Silva realiza uma reconstrução minuciosa dessa questão particular, tendo como ponto de partida

---

[110] Para tanto, vali-me de alguns trabalhos fundamentais sobre esse tema, que também servem como indicação de referência a quem desejar entender melhor como se punha a questão da ciência da moral na França daquele período: Victor Delbos, *La Philosophie Fançaise* (Paris, 1919); Stock-Morton, *Moral Education for a Secular Society*; Émile Boutroux, "La Philosophie en France depuis 1867" XVI (1908): 683-716; William Logue, *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty* (Louisian: Lousiana State University Press, 1993); Félix Ravasson, *La Philosophie en France aux XIX Siécle* (Paris, 1904); Warren Schmauss, *Rethinking Durkheim and His Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2004); Silva, *Elementos para a Imagem Moral do Homem na Filosofia Francesa do Final do Século XIX e Início do Século XX*.

exatamente essas diferentes leituras, geralmente muito problemáticas, que as diferentes escolas fizeram desse aspecto da teoria kantiana. Entender essas leituras, em particular o sentido atribuído à ideia de causalidade, é a chave para que se compreenda como esses autores fundaram teorias tão diferentes:

> O problema das relações entre o conhecimento teórico e a moral reaparece no final do século XIX na França, quando se coloca o problema da contribuição das ciências positivas como Sociologia e Antropologia, por ex., para o estudo das questões morais. Mas este debate é precedido por outro, que diz respeito à compreensão das relações entre razão pura e razão prática no kantismo. [...] [Mas] Tal interpretação não se dá conta de que existe um ponto comum às duas Críticas, que é a separação entre lei e postulado: assim como no domínio da Razão Pura as ideias reguladoras não gozam do mesmo estatuto dos conceitos do Entendimento, assim também, no domínio Prático, os postulados introduzidos na Dialética da Razão Prática não têm o mesmo significado da lei moral estabelecida na Analítica. De qualquer modo estas interpretações servem para mostrar-nos que pelo menos determinadas leituras de Kant nessa época possibilitam uma interferência recíproca entre os domínios prático e teórico. [...] Vamos tentar entender isto que chamamos interferência recíproca estudando sob alguns aspectos uma noção que, pensamos, se prestou, no final do século XIX, a este tipo de interpretação: a causalidade[111].

No neocriticismo de Renouvier a dimensão teórica é subsumida à prática, sendo esta entendida especialmente enquanto domínio do não condicionado e fazendo com que, em última instância, o próprio conhecimento seja suspendido a um "ato de fé", sendo a crença convertida no tipo mais perfeito de certeza. Esse fideísmo, por sua vez, teria dado origem a uma perspectiva contrária, na qual a razão é desvinculada da vontade e o imperativo categórico é oriundo diretamente da razão teórica, como é o caso de Victor Brochard. Comte, talvez menos conhecedor da filosofia kantiana, teria sido, segundo Silva, aceito por seus contemporâneos sem ter sido compreendido precisamente porque sua proposta de positividade foi lida a partir do código kantiano. Mesmo que seu registro não seja este, o positivismo comteano também deu origem a uma forma particular de tematizar o teórico e prático, sendo que aqui o teórico coincide com as ciências positivas, que, por sua vez, podem fundar uma "moral científica". A ciência tem uma finalidade essencialmente prática, qual seja, determinar com precisão quais devem ser as bases morais da sociedade sendo que, nesse caso, a sociedade é vista essencialmente como fenômeno moral.

---

[111] Silva, *Elementos para a Imagem Moral do Homem na Filosofia Francesa do Final do Século XIX e Início do Século XX.*

Na tradição do neo-criticismo, um dos principais desdobramentos foi o pensamento de Émile Boutroux, professor de Durkheim na Sorbonne, que seguindo o argumento de Renouvier de que a lógica não determinista da *Crítica da Razão Prática* deveria impor-se à da *Crítica da Razão Pura*, introduziu a noção de contigência[112], como forma de articular determinismo e liberdade, a partir de uma concepção segundo a qual todos os seres, de um lado, são livres, porque não são constantes e têm a faculdade de criar, e, de outro, são determinados, porque submetidos à ordem do próprio universo. Essa ideia mais geral faz com que Boutroux se oponha à tese kantiana sobre à unidade das ciências, uma vez que cada domínio científico possui diferentes graus de necessidade. Ainda segundo Silva, essa oposição de Boutroux à tese kantiana da unidade do conhecimento também estaria assentada sobre um problema interpretativo, afinal, ele "precisa identificar necessidade objetiva com a apoditicidade do conhecimento matemático"[113].

Que Boutroux teve um impacto direto sobre a formação intelectual de Durkheim é algo inegável. Ele não apenas foi seu professor na *École Normale Supérieure*, como ainda foi o supervisor de sua tese de doutorado. Contudo, o pleno sentido dessa influência ainda permanece uma questão em aberto. Inclusive no que se refere a esse argumento em torno da não unidade entre as ciências, Durkheim parece fazer uma leitura bastante peculiar de seu mestre. Em um dos artigos em resposta à tese de Simon Deploige, de que a sociologia de Durkheim seria "Made in Germany", este afirmou a importância que teve sobre sua formação a tese de Boutroux acerca do caráter próprio e irredutível das diversas ciências, que o teria levado a batalhar duramente para estabelecer a especificidade da Sociologia em detrimento de outras disciplinas como a Psicologia e a Biologia:

> Teria sido do Sr. Wundt que tomei de empréstimo a distinção que procurei estabelecer entre a Sociologia e a Psicologia. Que exista esta tendência em Wundt, mesclada a outras tendências contrárias, é algo que não irei contestar. Mas a ideia me veio de outro lugar. Eu a devo inicialmente a meu mestre, o Sr. Boutroux, que na *École Normale Supérieure* nos repetia com frequência que cada ciência deveria ser explicada segundo "princípios próprios", como disse Aristóteles; a Psicologia por princípios psicológicos, a Biologia por princípios biológicos. Muito influenciado por esta ideia, apliquei-a à Sociologia. Esse método foi

[112] Cf. Émile (1845-1921) Ver somente os resultados desse autor Boutroux, *De la contingence des lois de la nature (2e édition) / par Émile Boutroux,...* (F. Alcan (Paris), 1895), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55252608.

[113] Silva, *Elementos para a Imagem Moral do Homem na Filosofia Francesa do Final do Século XIX e Início do Século XX.*

> confirmado por minha leitura de Comte, dado que, para este último, a Sociologia é irredutível à Biologia [e por consequência à Psicologia], do mesmo modo que a Biologia é irredutível às ciências físico-químicas. Quando eu li a *Ethik* de Wundt, já estava há muito tempo orientado nessa direção[114].

Não obstante, parece que Durkheim assimilou apenas um dos aspectos dessa tese de Boutroux, que é este ao qual ele se refere no trecho logo acima. Sim, um dos mais notáveis argumentos do auto-proclamado discípulo de Renouvier era o de que se deveria partir das diversas ciências concretas que nos são dadas, e que cada uma delas deveria ter sua própria esfera de atuação e seu objeto muito bem definido. Porém, há algo mais profundo nessa afirmação, que marca seu afastamento mais significativo em relação a Kant, e com o qual Durkheim não compartilha: a linha demarcatória entre as ciências não circunscreve apenas uma diferença de objeto, mas também uma diferença do próprio princípio metodológico. Como dissemos acima, ao contrário de Kant, Boutroux não afirma a necessidade da unidade entre as ciências, uma vez que, ainda contra Kant, não via uma "continuidade absoluta do fio da experiência" e não acreditava que tal continuidade fosse a "condição de objetividade dos próprios fenômenos". Resumidamente, talvez seja possível dizer da posição de Boutroux que ele contempla uma heterogeneidade no domínio teórico, e é precisamente tal heterogeneidade que viabiliza a existência das ciências humana em geral, e da ciência da moral em particular. Vejamos a seguir um trecho de um curso ministrado pelo autor no ano letivo de 1892-1893, período no qual Durkheim concluiu e defendeu sua tese de doutorado, sob sua supervisão:

> Observamos inicialmente que a sociologia naturalista se espelha na psicologia puramente experimental. Como esta quer explicar os fatos psicológicos fazendo abstração da alma, aquela quer explicar os fatos sociológicos fazendo abstração do homem. Ela se recusa a fazer um apelo a uma faculdade propriamente humana, à finalidade consciente e refletida. Explicar os fenômenos é condiciona-los a causas eficientes. Se a sociologia pretende ser uma ciência como todas as outras, os fatos devem ser vinculados a essas condições, e não a fins [...] Se um dia conseguirmos vincular os fatos sociais aos fatos físicos, é porque teremos colocado entre eles uma infinidade de intermediários que mesmo hoje sequer suspeitamos quais podem ser. Quanto ao presente, a matemática

[114] Durkheim, "Réponse a Simon Déploige," 612-14.Ibidem.[1907b].

> e a sociedade são dois extremos separados por um abismo; ao querer fazê-los coincidir, arrisca-se a diminuir e deformar a realidade social[115].

É verdade que o alvo mais direto de sua crítica é a Sociologia tal qual a apresentara Auguste Comte. Mas não resta dúvida de que se dirigia também a Durkheim, que afirmou ser sua tese, antes de tudo, um trabalho de ciência da moral. Não é à toa que Boutroux aceitou um tanto desgostoso que Durkheim tenha dedicado a ele sua tese. Nesse mesmo curso, ele faz questão de dizer que mesmo a divisão do trabalho é apenas em sua aparência engendrada pelo princípio da causalidade, pois, na realidade, tal princípio seria vinculado ao princípio de finalidade, que supõe "a vontade e a inteligência humanas". Talvez já antecipando as reações que viriam de não apenas de Boutroux, mas dos demais arguidores, no dia da defesa da tese, segundo consta nos autos, Durkheim já começou com a afirmação de que seu ponto de partida não era qualquer tipo de mecanicismo ou determinismo absoluto. Aliás, conforme veremos em diferentes momentos desta tese, esse esforço em redimir-se das acusações de determinismo são uma constante em sua obra e é provável que em ampla medida as ponderações de Boutroux tenham contribuído de algum modo para matizar seu positivismo.

Durkheim parece situar-se num estranho meio-termo termo entre Kant e Boutroux, um meio-termo imbuído de positivismo comteano sem, ao mesmo tempo, confundir-se inteiramente com este. Com Boutroux, afirma o âmbito particular de cada ciência e a possibilidade de que o conhecimento humano estenda-se também à realidade social. Ao contrário deste, acredita que as ciências humanas e as ciências naturais devem ser igualmente ancoradas sobre o princípio da determinação causal, pois, com Kant, partilha a convicção de que explicar um fenômeno é estabelecer relações causais, o que pressupõe uma objetividade delimitada pela verificação – sendo que para Durkheim o objeto é sempre aquele dado positivamente, e não aquele que existe a título de objeto na ideia, ao qual se vincula um esquema.

Mas, distanciando-se de Kant, e aproximando-se de Comte, afirma a possibilidade de uma ciência da moral, uma vez que esta não estaria plenamente inscrita no domínio do incondicionado. Aliás, a moral tal como Durkheim a concebe está quase inteiramente radicada no plano dos fatos determinados causalmente. Note-

---

[115] Émile Boutroux, *De L'Idée de Loi Naturelle dans la Philosophie et Sciences Contemporaines - Cours Professé à la Sorbonne en 1892-2* (Paris: Félix Alcan/Lecéne, Oudan et Co., 1895), 128, 132.

se, contudo, o "quase". É este quase que garante seu distanciamento em relação a Comte. Se para Durkheim a moral não é o terreno da auto-determinação racional da vontade, se não é o domínio do incondicionado, da liberdade, isso não quer dizer que esse espaço da liberdade seja inexistente, que a moral seja o produto de leis invariáveis e determináveis cientificamente, como pretendera Comte. Mas essa é uma questão a ser esclarecida no quarto capítulo, quando será apresentado de que modo o aluno de Boutroux, leitor de Kant e herdeiro intelectual do postivismo comteano tentou resolver as tensões de sua posição, a partir da discussão sobre sua concepção sobre o significado e a gênese dos ideais morais.

Por enquanto, cumpre apenas esclarecer o sentido geral de sua concepção de ciência, no âmbito de um escopo bastante reduzido em relação a essa dimensão já tão profundamente investigada de sua obra. Alguns de seus mais autorizados intérpretes já chamaram a atenção para o fato de que tal ciência não se constituiu sem pressupostos – chamados de "meta-teóricos", "ontológicos" ou apenas "filosóficos" -, os quais se dedicaram a explicitar e analisar. Inclusive no Brasil, alguns dos mais importantes trabalhos que versam sobre o autor das *Régles* são voltados particularmente a essa questão. O primeiro deles é o artigo de José Artur Giannotti, publicado no número um da revista *Estudos Cebrap* e, posteriormente, na coletânea *Exercícios de Filosofia,* que já começa com a afirmação de que "a implantação da Sociologia como ciência positiva não se faz sem pressupostos", sendo seu objetivo, portanto,

> traçar o mapa dessas pressuposições e sobretudo salientar como não se colocam de modo inerte num campo pré-científico, que pudesse ser isolado do corpo de formulações da ciência, mas atuam insidiosa e insistentemente em todos os momentos de sua Sociologia, constituindo os bastidores em relação aos quais se tece a trama de seu discurso[116].

No caso do postulado da definição inicial, primeiro elemento analisado, Giannotti afirma que este pressupõe determinada noção de experiência, na qual o sujeito é concebido como aquele que sobrevoa a realidade e retrata-a segundo o seu ponto de vista, de modo que a própria definição inicial já possui um peso ontológico. Essa mesma problematização em torno desse procedimento defendido por Durkheim como segundo corolário da primeira regra do método sociológico figura na

[116] José Arthur Giannotti, "A Sociedade Como Técnica da Razão," *Estudos Cebrap* 1 (1971): 45.

dissertação de mestrado de João Carlos Salles, *O Tempo Lógico da Sociologia Geral,* retrabalhada para dar origem ao livro *A Filosofia de Durkheim.* Essa e outras questões discutidas no livro constituem o que o autor chama de "pressupostos filosóficos do método" que possibilitam a própria sociologia, uma vez que "o método durkheimiano depende de um conjunto de proposições nada ingênuas acerca da natureza social, isto é, depende de um conteúdo e de uma filosofia: o sociologismo"[117].

Aliás, ainda para este autor, na obra de Durkheim existe uma relação ambígua com a filosofia, primeiramente porque "sem a filosofia, não poderia nascer, com ela, não sobreviveria" e, em segundo lugar, o que é mais crucial, porque há "um conflito entre uma explícita intenção não especulativa e seu contínuo exercício de pressuposições ontológicas"[118]. Finalmente, há que se chamar a atenção para a linha de pesquisa que vem sendo desenvolvida por Alexandre Braga Massella, que em sua dissertação de mestrado tratou em minúcia o sentido do princípio da causalidade em Durkheim, numa perspectiva comparada com Stuart Mill[119] e em seu doutorado explicitou os pressupostos e as consequências do assim chamado "naturalismo metodológico" de Durkheim[120]. Nesse último trabalho o autor evidencia a importância de investigar os fundamentos de certos aspectos de sua metodologia, mesmo que esta seja uma tarefa que "parece contrariar a intenção de sua obra, empenhada na constituição da Sociologia como uma ciência empírica"[121].

A partir de uma perspectiva significativamente diferente daquela subjacente seja à análise de Giannotti, seja à de Salles, Massella toma os principais enunciados metodológicos e mesmo epistemológicos da obra durkheimiana e submete-os a uma investigação consistente com uma filosofia da ciência, mediante um esquema que os apresenta como constitutivos de um plano "metateórico", que envolve, por exemplo, a explicitação de que as formulações ontológicas de Durkheim "apontam para um naturalismo não-reducionista", uma vez que "a autonomia dos fenômenos sociais em

---

[117] João Carlos Salles, *A Filosofia de Durkheim* (Salvador: Edufba, 1998), 23.

[118] Ibidem., 39.

[119] Uma versão resumida de sua dissertação resultou no seguinte artigo: Alexandre Massella, "Stuart Mill, Durkheim e a prova das Relações Causais em Sociologia," *Ciência e Filosofia* 6 (2000).

[120] Essa tese de doutorado foi publicada em 2006 no formato de livro: Alexandre Braga Massella, *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim* (São Paulo/Goiânia: Humanas/Editora UFG, 2006).

[121] Alexandre Braga Massella, *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim* (São Paulo/Goiânia: Humanas/Editora UFG, 2006), 9.

relação a outros domínios da natureza, em particular aos fenômenos psicológicos e biológicos, é afirmada como uma condição da Ciência Social"[122].

Enfim, trata-se de trabalhos cuja profundidade analítica faz com que sejam referências obrigatórias para entender o sentido da obra durkheimiana, na medida em que trazem à tona premissas pouco ou nada tematizadas pelo autor, e exploram suas consequências para o delineamento de sua metodologia, de sua epistemologia e para sua teoria como um todo. No entanto, os propósitos desta tese em relação a essa questão são infinitamente mais modestos, de modo que ela não terá aqui um tratamento mais detalhado, sob pena de realizar um desvio demasiado acentuado do plano traçado, que deve levar-nos ao destino esperado. Por isso mesmo esses trabalhos que acabei de mencionar não serão discutidos em detalhe, mas serão um ponto de referência importante o tratamento de algumas questões pontuais. Isso porque todos os conceitos, teses, argumentos e pressupostos são aqui discutidos somente na medida em que contribuem para formular e responder a questão sobre qual é a fundamentação da moral defendida por Durkheim.

Ou seja, trata-se de analisar os diversos elementos de sua teoria para compreender se suas propostas acerca do "dever ser" moral podem ser justificadas no interior de sua lógica argumentativa nos diversos níveis sem, com isso, contradizer seus conceitos e pressupostos fundamentais. Tendo isso sob consideração, podemos agora passar a uma reconstrução dos elementos mais gerais que, segundo o autor, seriam definidores da ciência em geral e da ciência da moral em particular. A partir disso será possível, primeiramente, entender como tal projeto condicionou a formulação de sua própria concepção sobre o que é a moral e, em segundo lugar, refletir sobre a relação possível dessa ciência com sua tomada de posição em favor de determinados ideais morais e políticos.

A partir do que acabamos de discutir sabemos, até o momento, que a posição metodológica adotada por Durkheim está circunscrita em um momento histórico no qual a ciência não era apenas uma prática institucionalizada, mas também uma questão que se colocava no centro do debate filosófico, especialmente em virtude da entrada em cena das assim chamadas "ciências humanas" ou "sociais". E a posição assumida por Durkheim foi aquela a que hoje costumamos chamar de "naturalismo metodológico" que, grosso modo, é definido como o postulado segundo o qual a

---

[122] Massella, *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim*, 60.

ciência é una, logo, há um só método para as ciências naturais e para as ciências humanas. Do ponto de vista destas, isso significa, antes de tudo, uma recusa das análises finalistas e a tese de que a análise causal é válida também para o domínio humano. Onde não é possível fazer análise causal, não é possível fazer ciência. Ou, como afirmou Berthelot, "nas *Régles*, ele [o princípio da causalidade] não apenas funda as profissões de fé racionalistas do prefácio e da conclusão, mas aparece ainda para definir e delimitar o espaço da cientificidade no qual a sociologia pode se instalar"[123].

Segundo Stephen Turner, essa posição de Durkheim consistiu numa recusa consciente à Filosofia e Sociologia do *interregnum*, condição para que ele pudesse retomar problemas que haviam sido abandonados em 1870, a partir de quando, por exemplo, autores como Paulo Janet e Émile Boutroux eliminaram a questão da causalidade ou a subordinaram à teleologia. Há mais um componente histórico que pesa sobre a posição assumida por Durkheim: em fins do Século XIX, os conceitos teleológicos haviam sido reavivados pelo lamarckismo, pelo darwinismo social e pelo spencerianismo, o que fez com que explicações finalistas fossem confundidas com explicações evolucionistas no sentido mais estrito do termo. Isso confere sentido ao seu naturalismo e justifica porque, segundo Turner, "a defesa da lei causal é o tema do livro de Durkheim"[124]. Essa é também a tese de Berthelot, para quem "o princípio de causalidade é o coração de *Les Régles*"[125], querendo com isto dizer que o social não é redutível ao humano, ele pertence à mesma ordem de legalidade da natureza, portanto, é igualmente submetido ao princípio das relações constantes e necessárias entre as coisas. Segundo Massella, não é possível entender o projeto de ciência de Durkheim sem contemplar o princípio da causalidade, que implica determinada concepção sobre o próprio fenômeno social:

---

[123] Jean-Michel Berthelot, *1895, Durkheim : l'avènement de la sociologie scientifique* (Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1995), *77*.

[124] TURNER, S. P. (1986) *The search for a methodology of social science : Durkheim, Weber, and the nineteenth-century problem of cause, probability, and action, (*Dordrecht ; Lancaster, D. Reidel).

[125] Berthelot, *1895, Durkheim : l'avènement de la sociologie scientifique*, 45. Ainda nessa mesma página o autor também apresentada o sentido dessa posição a partir de sua vinculação com a problemática histórica a partir da qual tal questão estava configurada: ""Nós sabemos atualmente que a antinomia clássica 'causa final/causa eficiente' postula um universo homogêneo, submetido à uma legalidade única, que ignora outras possibilidades de causalidade além da simples relação [X ⇨Y] e da existência de relações 'teleonômicas' desprovidas de finalidade consciente", por isso, "Durkheim se vincula a uma definição estrita do princípio de causalidade, que está na base do método experimental e que aparece como o único fundamento possível da prova".

> O estabelecimento de relações causais é, para Durkheim, a meta do conhecimento científico. Uma relação causal encerra sempre, para ele, uma regularidade. Inserir as sociedades na natureza significará dizer também, então, que os fenômenos sociais são submetidos a leis regulares[126].

Ainda de acordo com esse autor, a posição naturalista implica não apenas afirmar a possibilidade de estender o princípio da causalidade aos fenômenos sociais, mas supõe a afirmação de uma semelhança entre as forças sociais e as forças naturais. Sabemos inclusive que Durkheim se refere àquelas como sendo uma segunda natureza, que se impõe ao homem a partir de fora e com a mesma necessidade que a natureza física:

> Durkheim equipara as forças morais e sociais às forças físicas, afirmando que a diferença entre elas diz respeito somente ao caráter mais ou menos rígido do determinismo envolvido. A crença na eficácia causal direta dos fatores sociais leva Durkheim a enfatizar o caráter mecânico das explicações que propõe, explicações que dispensariam assim as noções finalistas que, para ele, tendem a ser sempre psicológica[127].

Vemos aqui mais uma vez o argumento de que a adesão de Durkheim a uma concepção naturalista de Durkheim é pautada em grande medida pela declarada intenção de afastar-se das explicações finalistas, embora Massella pondere que isso não se deve apenas ao caráter teleológico, mas também ao fato de que "tendem a ser sempre psicológicas". E psicológicas, nesse caso, quer dizer individuais, de modo que a contrapartida de aceitá-las seria a impossibilidade da constituição de um domínio próprio à sociedade. Se tudo se explica pela intenção dos indivíduos, não apenas a sociologia perde sua razão de ser, como, ainda, as explicações tendem a ser subjetivistas e/ou teleológicas, conforme o caso. Trocando em miúdos, o que se percebe é que não faltavam motivos para que Durkheim aderisse ao paradigma naturalista e fizesse da explicação causal a pedra angular de sua ciência.

Mas, mantendo sua costumeira estratégia de não se contentar em aderir a um paradigma tal e qual já se encontra estabelecido, ele subscreve a uma versão "não-reducionista" do naturalismo, conforme o denomina Massella, na medida em que defende a autonomia dos fenômenos sociais em relação aos fenômenos de outra ordem e, ainda, não nega a existência de outras formas de conhecimento, como aquele

---

[126] (Massella, 2006 p. 191)
[127] Massella, *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim*, 198.

voltado às necessidades práticas[128]. E, para consolidar essa "matização" de seu naturalismo, que supõe a concepção dos fenômenos sociais como sendo submetidos ao princípio de causalidade tal e qual os fenômenos naturais, Durkheim afirma ainda que a crítica às explicações finalistas não quer dizer que exclua a possibilidade de que a ação humana seja orientada na busca de fins, mas apenas que as coisas sociais possuem uma realidade própria e que seu surgimento não depende apenas de um ato de vontade.

De modo geral, é possível afirmar que sua adesão aos princípios do naturalismo metodológico já caracterizava seu pensamento muito antes da redação das *Régles*, e parece ser uma das premissas mais antigas e constantes de seu pensamento, explicitada antes mesmo que tivesse começado a falar em Sociologia ou em ciência da moral. No texto produzido a partir de anotações de estudantes que seguiram suas aulas no *Liceu de Sens*, entre 1883-1884, já vemos ser enunciada uma concepção de ciência que se manteve constante ao longo dos anos e que parece orientar a elaboração de seu projeto de construção de uma "ciência da sociedade". Naquela ocasião, Durkheim definiu a ciência do seguinte modo:

> as características que um sistema de conhecimento deve possuir para que seja considerado A partir disso podemos generalizar e dizer que o objetivo da ciência consiste em estabelecer relações de identidade ou de causalidade (dado que estabelecemos que o objetivo da ciência é o de explicar) e que explicar é estabelecer relações de identidade e causalidade entre coisas. Tendo isso em consideração, examinemos quais uma ciência. Em primeiro lugar, é preciso que a ciência tenha um objeto de explicação que lhe seja próprio. Por próprio, queremos dizer que esse objeto não é contemplado por nenhuma outra ciência e que é bem definido. Como podemos explicar algo se ele não for bem definido? Em segundo lugar, esse objeto precisa ser submetido ou à lei da identidade ou à lei da causalidade, porque sem isso nenhuma explicação – e consequentemente, nenhuma ciência – é possível. Mas essas duas características por si só não bastam para tornar um sistema de conhecimento uma ciência. Para explicar um objeto, é preciso que este seja acessível a nós. Se o objeto fosse inacessível, então, obviamente não poderíamos estudá-lo cientificamente. O termo utilizado para designar a disposição da mente para estudar um objeto é "método". Portanto, a

[128] Ibidem., 60.

> terceira característica de uma ciência é a de que esta possui um método para estudar seu objeto[129].

Até aqui vimos como a concepção de ciência de Durkheim está estruturada sobre a premissa do naturalismo metodológico, que afirma a unidade entre as ciências e que, portanto, postula que a explicação dos fenômenos sociais consiste em encontrar as causas eficientes que os determinam. Quais as consequências desse pressuposto, isto é, de que modo ele origina as "regras do método" defendidas por Durkheim? Para os presentes propósitos, será particularmente importante discutir apenas três regras ou corolários apresentados por Durkheim nas *Régles*, uma vez que são essas três teses que possuem maiores implicações para a problematização de sua concepção de moral e sobre a relação possível entre moral e ciência. A primeira tese importante é a de que a ciência procede por indução, não por dedução, o que pressupõe a observação da realidade que investiga e a objetividade por parte do pesquisador. A segunda é a de que a ciência lida com fatos, não com ideias, de modo que o seu objeto são os *fatos sociais*, que devem ser tratados como *coisas*. A terceira tese, constitutiva da própria premissa naturalista, é a de que deve existir uma homogeneidade entre a causa e o efeito, de modo tal que um fato social só pode ser explicado por outro fato social.

A defesa da indução como procedimento "verdadeiramente científico" está de presente modo subjacente no texto das *Régles*; na verdade, talvez seja mesmo seu pressuposto, afinal, a proposição de uma ciência da moral só se justifica a partir de consideração do caráter não científico da filosofia moral que, a seu ver, teria em comum o estabelecimento de uma definição de moral a partir de procedimentos dedutivos. Por isso mesmo é especialmente nos textos de debate com a filosofia que vemos mais nitidamente seu ataque ao dedutivismo e, em contrapartida, sua defesa do indutivismo. Aliás, trata-se de um argumento que encontramos desde seu artigo sobre a ciência da moral na Alemanha, de 1887, passando por sua tese de doutorado, de

---

[129] Durkheim, Émile. "Science and Philosophy" in: Émile Durkheim et al., *Durkheim's philosophy lectures : notes from the Lycée de Sens course, 1883-1884* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 42-3. [As referências a este texto serão sempre feitas a partir da versão em inglês, uma vez que se trata da única versão desse manuscrito publicada em livro. Para facilitar a conferência com o texto original francês, disponível apenas na internet, citamos o texto a partir do nome da lição em questão, no caso, "Science and Philosophy" ou "Science et Philosophie". O endereço a partir do qual se pode ter acesso ao texto é o seguinte: Émile Durkheim, "Cours de Philosophie Fait au Lycée de Sens," *Durkheim Pages*, 1883, http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1884a/00.html.

1893, até a introdução do livro que pretendia escrever, *La Morale*, redigida em 1917. A título de exemplo, vejamos um trecho de dois desses textos:

> Usualmente, para saber se um preceito de conduta é ou não moral, costuma-se confrontá-lo com uma fórmula geral da moralidade estabelecida anteriormente; segundo ela seja passível de ser deduzida ou que ela implique contradição, ou lhe concede valor moral ou se lhe recusa. Nós não seguiremos esse método; porque, para que ele pudesse dar resultados, seria preciso que essa fórmula, que deve servir de critério, fosse uma verdade cientificamente indiscutível. (...). Ora, de todas as fórmulas dadas da lei geral da moralidade, não conhecemos uma que suporte tal verificação[130].

> Sem dúvida, sabe-se muito bem que os filósofos divergem a respeito do modo como a moral deve ser formulada e traduzida em conceitos: disso decorrem os debates que duram desde quando a filosofia é aplicada às coisas morais. Entretanto, malgrado essas divergências, estima-se que a moral esteja contida em uma visão muito simples, repousa sobre uma noção elementar que não supõe qualquer pesquisa laboriosa, metódica, científica, que não poderia ser ocasião de verdadeiras descobertas (...). Mas, com que direito atribuem à vida moral essa situação privilegiada no conjunto do real? Para a ciência, não existe realidade que seja imediatamente evidente por ela mesma[131].

É exatamente para marcar sua oposição ao dedutivismo que Durkheim afirma que seria somente mediante um meticuloso estudo da realidade que se poderia chegar a uma formulação mais ou menos exata do que a moral é, determinando quais são as causas e as funções de cada uma das regras existentes no seio das inúmeras sociedades. Portanto, mais do que querer determinar logo de início um sistema que dê conta de toda a realidade, a atitude demandada de quem deseja seguir os cânones da ciência, deve ser inteiramente outra, qual seja, a de reconhecer que "a este ponto do estudo não sabemos nada nem poderíamos saber nada. Ignoramos totalmente o que é que faz do homem um ser moral, quais são as causas que suscitaram estados de espírito diversos, ideias e sentimentos que constituem a moralidade"[132].

Enfim, o sentido dessa querela de Durkheim contra a filosofia se configura no contexto de seu propósito mais amplo de "marcar território" - não apenas em relação a outras ciências tais como a psicologia, afirmando as "vantagens teóricas" de se tratar a moral como um fenômeno "empírico", como algo que está encarnado no domínio do

---

[130] Émile Durkheim, *De la Division du Travail Social - Thése Presenté à la Faculté de Lettres de Paris* (Paris: Felix Alcan, 1893), 5. [Reproduzido em Émile Durkheim, *Textes 2. Religion, Morale, Anomie.* (Paris: Les Editions de Minuit, 1975), 257-8.

[131] Émile Durkheim, "Introduction à la Morale," in *Textes 2. Religion, Morale et Anomie.* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1975), 320[1920a].

[132] Ibidem.[1920a].

real e que não é apenas um princípio criado "filosoficamente". Ora, esse é o ponto de partida para que a "ciência da moral" seja definida como aquela que se preocupa com a moral tal como ela é, e que não tem competência para definir o que ela "dever ser". É evidente, portanto, que a própria concepção de moral para o autor precisa, necessariamente, ser outra. Trataremos disso no tópico seguinte, tendo sob consideração que sua concepção particular de moral está diretamente vinculada a esta tese sobre o caráter científico do método indutivo em contraposição ao caráter arbitrário e pouco rigoroso do método dedutivo. Antes de passar para a próxima tese importante, vejamos de que modo uma das consequências dessa premissa se faz presente nas *Régles*:

> Os moralistas ainda não chegaram à concepção muito simples de que, assim como a nossa representação das coisas sensíveis provém dessas coisas mesmas e as exprime mais ou menos exatamente, nossa representação da moral provém do próprio espetáculo das regras que funcionam sobre nossos olhos e as figura esquematicamente; de que, consequentemente, são essas regras, e não a noção sumária que temos delas, que formam a matéria da ciência, da mesma forma que a física tem como objeto os corpos tais como existem, e não a idéia que deles faz o vulgo[133].

Com isso podemos entrar agora na segunda tese que nos importa, que diz respeito ao objeto da ciência social em geral, e da ciência da moral em particular. A representação que temos das regras provém das próprias regras, ou seja, a percepção que temos da moral provém da própria moral, da moral que existe, não da moral tal como a imagino. E é apenas nesse sentido, enquanto moral real, enquanto a moral que *é*, que pode constituir objeto de uma ciência: a ciência lida com fatos, a ciência da sociedade lida com fatos sociais, portanto a própria moral é um fato social. É importante que se perceba que esse conceito de *fait social* não deve ser entendido enquanto um "acontecimento", no mesmo sentido que o é um "fato histórico", por exemplo. Fato, para Durkheim é o feito, é o que é produto que resulta de uma construção coletiva. É isso que fica claro quando lemos no prefácio à segunda edição das *Régles* a afirmação de que "para que haja fato social, é preciso que vários indivíduos, pelo menos, tenham juntado sua ação e que essa combinação tenha produzido algo novo". E esse "feito", "*fait*", "fato", é social precisamente na medida em que é coletivo, na medida em que é o produto de um processo que não pode

---

[133] Émile Durkheim, *As Regras do Método Sociológico* (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 24[1895a].

resultar da minha vontade ou ação individual, e é em virtude disso que se impõe a nós como algo exterior, afinal "como essa síntese ocorre fora de cada um de nós (já que envolve uma pluralidade de consciências), ela necessariamente tem por efeito fixar, instituir fora de nós certas maneiras de agir e certos julgamentos que não dependem de cada vontade particular isoladamente"[134].

Portanto, o fenômeno social, objeto de uma ciência social, aparece aqui sob o conceito de fato social, que já delimita o universo daquilo que essa ciência pode conhecer. Ao tocar nessa definição já começamos a entender o que Giannotti ou Salles queriam dizer quando afirmaram que há toda uma ontologia pressuposta e não evidenciada, que tem profundo impacto sobre o rumo seguido por seu pensamento. Evidentemente a própria proposição do fato social como objeto da ciência e, consequentemente, a sua concepção como produto da interação já são em si mesmos elemento de uma ontologia na qual a interação tem um poder criador que se impõe à qualquer criação da consciência intelectual. Durkheim tenta se afastar de um materialismo mais estrito ao afirmar que essa interação não é física, mas intelectual, de modo que o fato social é, na realidade, produzido por uma consciência coletiva. Mas voltaremos mais tarde ao sentido dessa consciência coletiva, que faz com que o autor afirme de sua própria obra que ela é "hiperespiritualista". Vamos nos deter por ora sobre sua definição de fato social para, em seguida, vinculá-la com a noção de coisa:

> É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente das suas manifestações individuais[135].

Dessa definição, dois elementos são particularmente importantes, uma vez que determinam diretamente sua concepção de moral. O primeiro deles é sua profusão por toda a extensão de uma sociedade dada, o que significa que ele não concerne apenas a um pequeno número de atores. Ele não apenas se manifesta por toda a extensão da sociedade, como ainda é geral nessa extensão, ou seja, é abrangente, é uma forma comum de agir – e mesmo de pensar – o que pressupõe uma efetiva

---

[134] Ibidem., xxix[1895a].

[135] (Durkheim, 1999 p. 14)

internalização de determinados ideais e de comportamentos. Essa generalidade mostrar-se-á crucial para caracterizar o conceito de normal, a ser discutido ainda neste capítulo e também para explicar em que sentido Durkheim pensa a condição para que um novo ideal moral possa vir a se tornar a base da moral de fato. No que tange sua concepção de moral propriamente dita, essa característica da generalidade está vinculada à dimensão da desejabilidade, da moral enquanto um bem, que pressupõe exatamente que seja uma prática generalizada na medida em que está enraizada nas consciências.

O segundo é o elemento coercitivo, que está intrinsecamente vinculado à teoria de Durkheim sobre a dualidade da natureza humana. Veremos isso detalhadamente no último capítulo, mas já vale adiantar que segundo o seu dualismo, em cada indivíduo coexistem um "ser social" e um "ser individual", sendo que este diz respeito a tudo aquilo que o indivíduo possui no momento em que nasceu e que independe da vida exterior, enquanto aquele é formado pelo conjunto das representações sociais que penetram no seu ser individual. E essa penetração não se dá sem que exista resistência por parte do indivíduo, porque o obriga a elevar-se acima de seus interesses particulares e a pensar e agir segundo um padrão exterior. É claro que do ponto de vista do próprio indivíduo esses dois seres se confundem, uma vez que ambos constituem a natureza do sujeito particular, interpenetrando-se tão intensamente que já não se sabe distinguir um de outro, até porque o ser individual não existe sem o ser coletivo – para Durkheim tudo o que há de verdadeiramente humano é aquilo que foi herdado da civilização – e, por outro lado, o ser social só existe e se reproduz porque está parcialmente encarnado nos seres individuais.

Mas é justamente porque há sempre uma enorme parcela desse ser social que não está plenamente internalizada que o fato social sempre se apresenta ao indivíduo de forma coercitiva – o que lembra muito a explicação kantiana sobre o fato da moral aparecer como imperativo ao homem, em virtude de sua constituição numênica e fenomênica. No que se refere ao caso particular da moral, esse elemento coercitivo do fato social vincula-se a uma das características constitutivas da moral, qual seja, sua obrigatoriedade ou dever. Note-se ainda que essa dimensão coercitiva não possui uma conotação negativa para Durkheim, é apenas uma constatação: um fato social exerce uma coerção exterior do mesmo modo que a lei da gravidade. É um dado da realidade e, por isso mesmo não se ganha nada em afirmar o contrário, em afirmar, por

exemplo, o domínio da moral como sendo o domínio da plena liberdade, da plena autonomia da vontade individual. Segundo a lógica da teoria durkheimiana, é precisamente o reconhecimento dessa natureza dos fatos sociais, que os torna inteligíveis, a condição para a única liberdade possível, que é aquela que consiste em tentar interferir sobre o futuro a partir do conhecimento prévio das condições objetivas do presente.

No prefácio à primeira edição das *Régles* há um trecho bastante revelador a respeito de como Durkheim classificava sua própria posição diante do "fato social", que caracteriza não apenas o significado peculiar do objeto possível da ciência, como ainda enuncia as implicações dessa concepção do ponto de vista teórico propriamente dito – ou seja, que delimita o que é possível conhecer – e também do ponto de vista prática – na medida em que estabelece de que modo essa concepção de ciência e de fato social delimita o campo possível de intervenção, argumento que será fundamental para a discussão do capítulo seguinte:

> Do mesmo modo, como é habitual representar-se a vida social como o desenvolvimento lógico de conceitos ideais, julgar-se-á talvez como grosseiro um método que faz a evolução coletiva depender de condições objetivas, definidas no espaço, e não é impossível que nos acusem de materialista. Entretanto, poderíamos com maior justiça reivindicar a qualificação contrária. Com efeito, não está na essência do espiritualismo a idéia de que os fenômenos psíquicos não podem ser imediatamente derivados de fenômenos orgânicos? Ora, nosso método não é, em parte, senão uma aplicação desse princípio aos fatos sociais. Assim como os espiritualistas separam o reino psicológico do reino biológico, separamos o primeiro do reino social; da mesma forma que eles, recusamo-nos a explicar o mais complexo pelo mais simples. Na verdade, nem uma nem outra denominação nos convém exatamente; a única que aceitamos é a de racionalista. Nosso principal objetivo, com efeito, é estender à conduta humana o racionalismo científico, mostrando que, considerada no passado, ela é redutível a relações de causa e efeito que uma operação não menos racional pode transformar a seguir em regras de ação para o futuro. O que chamamos nosso positivismo não é senão uma consequência desse racionalismo Só podemos ser tentados a superar os fatos, seja para explicá-los, seja para dirigir seu curso, se os julgarmos irracionais. Se forem inteiramente inteligíveis, eles bastam à ciência e à prática: à ciência, pois não há motivo para buscar fora deles suas razões de ser; à prática, pois seu valor útil é uma dessas razões[136].

Uma vez estabelecido o fato social como o objeto da sociologia, o autor enuncia logo no segundo capítulo aquela que é considerada "a primeira regra e a mais fundamental" relativa à observação dos fatos sociais, mas, que na verdade mais parece uma extensão da própria definição desse tipo de fato, quase um enunciado

---

[136] Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, ix[1895a].

ontológico. Ora, essa regra não é outra senão "considerar os fatos sociais como coisas"[137]. Na realidade,há uma sutileza nessa regra: não está dito que os fatos sociais *são* coisas, mas que devem ser tratados como coisas, o que restitui o caráter metodológico da afirmação. Nesse ponto, existe outra semelhança com a afirmação de Kant de que apenas os fenômenos podem ser subsumidos às categorias do entendimento, portanto, apenas enquanto fenômeno é que qualquer objeto pode ser conhecido.

Tratar os fatos como coisas significa admitir que é apenas enquanto coisa que podem ser observados e explicados a partir do estabelecimento de relações causais. Tudo o mais que for constitutivo da realidade social que escapa a essa conotação de coisa, também escapa à ciência. Portanto, para Durkheim, a moral também deve ser tratada como uma "coisa". Ora, tal afirmação não poderia senão gerar controvérsias. Na verdade, o impacto dessa afirmação foi sentido tão logo o livro veio a público, compelindo-o a escrever um prefácio à segunda edição quase que inteiramente dedicado a esclarecer o sentido dessa afirmação, afinal, ele mesmo já percebera que "a proposição segundo a qual os fatos sociais devem ser tratados como coisas – proposição que está na base de nosso método – é das que mais têm provocado contradições"[138]. Isso nos leva, é claro, à seguinte pergunta: o que é uma coisa? Talvez uma das melhores definições seja aquela formulada pelo autor nesse prefácio à segunda edição das *Règles*:

> O que vem a ser uma coisa? A coisa se opõe à ideia assim como o que se conhece a partir de fora se opõe ao que se conhece a partir de dentro. É coisa todo objeto do conhecimento que não é naturalmente penetrável à inteligência, tudo aquilo de que não podemos fazer uma noção adequada por um simples procedimento de análise mental, tudo aquilo que o espírito não pode chegar a compreender a menos que saia de si mesmo, por meio de observações e experimentações, passando progressivamente dos caracteres mais exteriores e mais imediatamente acessíveis ao menos visíveis e aos mais profundos. Tratar os fatos de certa ordem como coisas não é, portanto, classificá-los nesta ou naquela categoria do real; é observar diante deles uma certa atitude mental. É abordar seu estudo tomando por princípio que se ignora absolutamente o que eles são e que suas propriedades características, bem como as causas desconhecidas de

---

[137] Ibidem., 24[1895a].

[138] [1895a]Ibidem., xvii.

> que estas dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta[139].

O que há de mais essencial nessa definição é a oposição entre ideia e coisa. Não sendo uma ideia, e sim uma coisa, a moral é algo que subsiste em si mesmo, que possui uma existência própria, independente de nossas representações individuais e que, portanto, só podemos conhecer a partir de fora, e só lentamente é que podemos saber suas características próprias. A ideia pode ser criada e pensada individualmente, ela pode existir somente na minha representação. Mas não a coisa. Ela possui leis próprias, não pode ser mudada a partir de um decreto da vontade, porque ela existe objetivamente. "Não que ela seja refratária a qualquer modificação" pondera Durkheim, mas essa modificação depende da transformação concomitante de uma série de condições objetivas, e é preciso, sobretudo, que corresponda a uma mudança real na consciência coletiva, por isso mesmo, "para produzir uma mudança nela, não basta querer, é preciso, além disso, um esforço mais ou menos laborioso, devido à resistência que ela nos opõe e que nem sempre, aliás, pode ser vencida"[140] .

Agora já dispomos de alguns elementos que nos oferecem uma boa indicação daquilo que significava, para Durkheim, fazer uma ciência da moral, qual deveria ser seu objetivo, quais os seus limites, quais os seus procedimentos gerais. Sabemos também que, para que possa ser objeto dessa ciência, é preciso que a moral seja uma coisa. Mas, afinal de contas, o que é, então, a moral? Como Durkheim a define? O que tentarei explicitar a seguir são implicações dessa concepção durkheimiana de ciência para a formulação de sua teoria moral. Por outro lado, espero também mostrar como essa teoria moral acaba por transcender os cânones estabelecidos nas *Règles,* uma vez que o que encontramos em seus escritos é muito mais do que uma simples "definição inicial" elaborada a partir da observação de suas características mais exteriores. Encontramos também a tentativa de uma definição mais complexa, a partir de seus elementos mais essenciais, que, mesmo apoiada em observações empíricas, deve-se muito mais às concepções "filosóficas" gerais do autor, logicamente anteriores a qualquer pesquisa.

---

[139] Ibidem., 24[1895a].

[140]Ibidem., 29[1895a].

2. Sobre a definição de moral

Talvez não seja exagero afirmar que a maior parte dos textos de Durkheim trata, de uma forma ou de outra, de questões que podem ser consideradas morais. No entanto, apenas em alguns deles vemos o autor enunciar o que entende sob esse conceito, explicitar em que consiste esse substantivo que deve designar uma realidade concreta. Sabemos que não se trata de um princípio geral, tampouco de uma ideia. Sabemos que a moral deve ser uma "coisa", que possui realidade objetiva. Vejamos agora como Durkheim a define, vejamos qual é, enfim, a sua concepção de moral.

A formulação disso que podemos chamar de sua "teoria moral" ou "meta-moral" - para mencionar uma expressão que enfatiza a anterioridade dessa concepção em relação à pesquisa empírica - encontra-se especialmente nos seguintes textos: *De la Définition du Fait Morale (1893); L'Éducation Morale (1902-1903); De la Détermination du Fait Morale (1906); L'Enseignement de la Morale à l'École Primaire; Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse (1912)* e *Introduction à la Morale (1917)*[141]. Por ora, três desses textos serão tomados como referência central, quais sejam, a introdução à primeira edição de *De la Division du Travail Sociale,* que posteriormente recebeu o título de *De la Définition du fait Morale,* o livro publicado a partir das anotações das aulas preparadas para um curso de mesmo nome, *L'Éducation Morale,* e o artigo publicado a partir de uma de suas participações na *Societé Française de Philosophie*, com uma conferência intitulada *De la Détermination du Fait Morale.*

Em cada um desses textos, a estratégia argumentativa adotada é bastante distinta, o que faz com que em cada um deles seja privilegiado um aspecto diferente implicado em sua teoria moral. Não obstante, em todos eles há duas ideias que se mantêm constantes e que, portanto, constituem a base de sua concepção sobre a moral. A primeira é a de que a moral consiste em um conjunto de regras de conduta. Com exceção do primeiro texto, em que Durkheim enfatiza apenas seu caráter coercitivo, a moral é considerada como tendo dois aspectos irredutíveis, quais sejam, o dever – ou obrigatoriedade - e o bem – ou desejabilidade - sendo que o dever é sempre a característica mais exterior.

---

[141] As datas se referem ao ano de publicação, no caso dos textos publicados pelo autor, ou ao ano em que o texto teria sido escrito, no caso das publicações póstumas. Há uma um amplo conjunto de textos menores, como intervenções em debates, trechos de cartas, anotações fragmentárias de cursos, mas que, no geral, reproduzem os argumentos desses textos principais.

A segunda ideia fundamental é a de que essa dupla característica deve ser explicada a partir da apreensão da *origem* real do fenômeno moral, de sua *causa*, isto é, a partir da única entidade real que justifica tanto o caráter imperativo quanto à desejabilidade da moral. Essa entidade não é outra senão a própria sociedade, que não apenas é sua origem, mas também sua finalidade. Portanto, todas as nossas idéias quanto ao que devemos ou não fazer, todas as regras que prescrevem a nossa conduta, todas as nossas ideias de bem e mal, de justo e injusto, são uma criação social. Não só: a finalidade dessas regras é a manutenção desse "ser social", formado pela coletividade dos indivíduos, mas que também os transcende, que é algo qualitativamente diferente da soma dessas partes.

Em *De la Définition du Fait Morale,* a discussão está bastante vinculada às preocupações de natureza metodológica, pois se trata de uma primeira tentativa mais sistemática do autor de tentar definir em que consiste o objeto dessa "ciência positiva da moral", que "é um ramo da sociologia"[142], ou seja, de responder à seguinte questão: "mas, então, como reconhecer os fatos que são objetos dessa ciência, isto é, os fatos morais?". A resposta, seguindo os procedimentos que viriam a ser explicitados nas *Règles*, não poderia ser outra, "a partir de algum sinal exterior e visível, e não a partir de uma fórmula que tem a pretensão de exprimir sua essência"[143]. E essa característica mais evidente é a de que os fatos morais "consistem em regras de conduta", não em regras de conduta quaisquer, mas em regras cuja desobediência produz uma sanção, definida enquanto uma pena específica e pré-estabelecida pela sociedade. Portanto, a regra moral é aquela cuja transgressão não provoca uma reação imediatamente causada pela própria ação, mas uma reação mediada pela sociedade. Desse modo, o próprio fato de que a regra moral seja definida como aquela que é sempre acompanhada de uma sanção, já seria suficiente para explicar sua natureza social. Nesse momento de sua obra, os fatos morais se resumem a isso. Pouco, ou nada, é dito sobre a segunda característica desses fatos, qual seja, a sua desejabilidade.

Essa segunda característica, que parece ser tão crucial quanto a primeira em seus escritos posteriores, aparece pela primeira vez nas lições sobre *L'Éducation*

---

[142] Durkheim, *De la Division du Travail Social - Thése Presenté à la Faculté de Lettres de Paris*, 46[Textes, II, p. 275].

[143] Ibidem., 44[Textes, II, p. 275].

Morale, que já tivemos ocasião de discutir no capítulo precedente. Aliás, este livro costuma ser considerado como seu principal tratado teórico sobre a moral, a expressão mais bem acabada de seu pensamento sobre o tema – mesmo que jamais tenha sido publicado em vida. O livro publicado postumamente, editado por Célestin Bouglé, teria sido realizado a partir da versão das anotações para o um curso do ano letivo de 1902-3. Para entender de que modo a moral é tratada nesse livro é preciso primeiramente, considerar o contexto do discurso. O curso em questão foi preparado para um público formado essencialmente pelos alunos de Pedagogia, que, não apenas para Durkheim, mas também para boa parte dos políticos e intelectuais comprometidos com o ideal da República, eram vistos como aqueles encarregados de formar as novas gerações segundo os princípios da nova moral, daí, inclusive, sua importância como documentação de sua posição ética. De modo geral, essas lições tratam de três grandes questões: o que é a moral em geral, em que consiste a nova moral que se pretendia constituir e, finalmente, como ensinar a moral em geral e essa nova moral em particular.

Resumidamente, esse texto é, a um só tempo, uma exposição dos elementos centrais da teoria moral durkheimiana, uma tomada de posição em favor de uma moralidade laica, em detrimento de qualquer tipo de moralidade religiosa *stricto sensu* e, ainda, uma doutrina pedagógica. Não obstante, é seu propósito pedagógico que, pela natureza do contexto para o qual foi escrito, pauta o modo de apresentação dos argumentos. É por isso que, por exemplo, em vez de definir diretamente o que é a moral e quais são os elementos que a constituem, ele começa por apresentar quais são as disposições fundamentais à moralidade, que, por conseguinte devem ser formadas nas crianças – como vimos mais acima. É claro que ao definir quais são essas "disposições" a sua concepção sobre o que é a moral é indiretamente apresentada, assim como os elementos que a constituem.

De forma esquemática, as duas "disposições" sem as quais não é possível um comportamento moral são o que ele chama de "espírito de disciplina" e "espírito de adesão ao grupo". Ora, essas disposições nada mais são que a contrapartida individual, psicológica mesmo, dos dois elementos que constituem a moral, quais sejam, o dever e o bem. Conforme a definição de Durkheim, "o dever é a moral , sempre que esta ordena e proíbe; é a moral severa e rude, usando de prescrições coercivas; é a ordem que é necessário obedecer", por outro lado, prossegue o autor, "o

bem, é a moralidade quando esta se nos apresenta como algo de bom, como um ideal amado, a que aspiramos mercê de um movimento espontâneo de vontade"[144]. Essa dualidade irredutível entre dever e bem, já postulada desde a época das lições de Sens, permaneceu uma constante durante toda sua obra e é também o ponto central de sua divergência em relação a Kant, de um lado, e ao utilitarismo, de outro.

Mas como Durkheim chega a esse argumento? Aqui ele tenta explicar a dualidade da moral a partir de uma análise sobre a imbricação histórica entre moral e religião, uma tese que encontrou seu ápice e sua melhor formulação em *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Essa relação será central para o desenvolvimento da noção de "sagrado" como fundamento último da moral, e que figura como a chave para que Durkheim possa defender a legitimidade da sociedade como origem da moralidade e como o critério para julgar as regras vigentes em cada sociedade específica. Mas esta é uma discussão a ser feita posteriormente.

Em *L'Éducation Morale* ainda não encontramos uma exposição detalhada dessa relação, nem mesmo sobre a verdadeira origem do sentimento do sagrado, de sua importância para o estabelecimento dos princípios morais e para as categorias do entendimento. Não obstante, nesse momento Durkheim já parece ter claro o fato de que, no decorrer da história, a moral sempre se apresentou sob signos religiosos, o que seria um indicativo da relação entre essas duas esferas. Na verdade, o estudo da moral religiosa poderia ser o próprio ponto de partida para se tentar apreender os elementos constitutivos da moral, isto é, as suas características mais essenciais, começando, é claro, por aquela mais exterior:

> É preciso ir buscar, no próprio seio das concepções religiosas, as realidades morais que ali estão perdidas e dissimuladas; é preciso decantá-las, descobrir em que consistem, determinar sua própria natureza e exprimi-la em uma linguagem racional. É preciso, em uma palavra, descobrir os equivalentes racionais dessas noções religiosas que, durante muito tempo, serviram de veículo às idéias morais mais essenciais[145].

Como indica o próprio título do curso, seu tema central era a educação moral, e o objetivo específico de Durkheim era o de discutir como seria possível ensinar uma moral laica, e não apenas justificar um ensino laico da moral. Mas, sua tese era a de que antes de determinar em que poderia consistir uma moral laica, seria preciso

---

[144] Durkheim, *A Educação Moral*, 66[1924a].

[145] Ibidem., 25[1924a].

determinar em que consiste a moral em geral, quais os elementos fundamentais que a constituem, sem os quais sequer podemos falar em moral - justamente por isso existe a necessidade de tentar encontrar esses elementos no único tipo de moral existente até então, qual seja, a moral religiosa. Ora, esses dois elementos são justamente o dever e o bem, que, como afirmei logo acima, aqui são traduzidos em termos de disposições morais essenciais [a ideia de uma *educação* moral pressupõe a formação de determinadas disposições, para que tenha efeitos práticos], definidas enquanto "espírito de disciplina" e "espírito de adesão aos grupos sociais".

Uma educação moral laica pressupõe que se conheça a verdadeira razão de ser dessas características, a verdadeira "autoridade" por trás da regra e a verdadeira fonte de sua desejabilidade, e é a explicar isso que destina a primeira parte do livro. Tanto no caso do dever quanto no caso do bem, é sempre a origem social da regra que explica suas características, na medida em que a regra é a emanação da vontade desse "ser" tão especial, a sociedade, que possui todos os atributos para ser respeitada e desejada, para obrigar ao mesmo tempo em que é amada: ela possui as mesmas características da divindade, é algo sagrado assim como o é a divindade, e a regra moral aparece investida dessas mesmas características, assim como a palavra de Deus é tão sagrada quanto o próprio Deus.

De forma muito resumida, o argumento de Durkheim é o seguinte. Seu ponto de partida é a observação de todas as características daquilo que usualmente se considera como sendo moral, o que o teria feito chegar à conclusão de que o dever e o bem são duas das características sempre presentes. No entanto, elas apareceriam ao senso comum como representações muito confusas, enquanto "o método que seguimos neste estudo dos fatos morais tem por objeto transformar em noções bem distintas e precisas as impressões confusas da consciência moral comum"[146]. Portanto, essa "consciência moral" geral é seu ponto de partida, justamente porque "são os juízos da consciência comum, tal como se apresentam à observação, que constituem o único objeto possível dessa investigação"[147]. São o ponto de partida; mas o ponto de chegada é essa elaboração mais sistemática, com a finalidade de esclarecer a própria consciência comum. O resultado disso é a definição teórica de "uma distinção análoga à que é feita por todo mundo, de diferentes maneiras", até mesmo pelos moralistas,

---

[146] Ibidem., 103.

[147] Ibidem.[1924a].

afinal, "não há nenhum moralista que não tenha sentido que na moral havia dois elementos diferentes, designados comumente de dever e bem"[148]. Partindo, pois, do reconhecimento dessa dupla característica, ele define da seguinte maneira em que consiste a moral enquanto dever e a moral enquanto bem:

> O dever é a moral enquanto ela ordena; é a moral concebida como uma autoridade à qual devemos obedecer, porque ela é uma autoridade, e por essa única razão. O bem é a moral concebida como uma coisa boa, que atrai a vontade, que provoca espontaneamente o desejo. Ora, é fácil perceber que o dever é a sociedade enquanto ela nos impõe regras, estabelece limites à nossa natureza; enquanto o bem é a sociedade como uma realidade mais rica do que a nossa, à qual aderimos e com isso enriquecemos nossa própria existência. É, portanto, o mesmo sentimento que se exprime de uma parte e de outra, qual seja, o de que a moral se apresenta a nós sob um duplo aspecto: aqui, como uma legislação imperativa e que reclama de nós uma completa obediência, lá, como um magnífico ideal ao qual a sensibilidade aspira espontaneamente[149].

Mas, conforme observa o próprio autor, se esses dois elementos já são percebidos não apenas pela consciência comum, como pelos próprios moralistas, qual viria a ser a contribuição original de sua ciência da moral? Durkheim acredita que um problema comum a toda tentativa de explicar essas características deve-se ao fato de que sempre se tentou deduzir uma a partir da outra, o dever a partir do bem, ou vice-versa, o que resultaria na proposição de uma moral "empobrecida e incompleta". E tudo isso teria ocorrido porque, até então, nenhum desses moralistas teria compreendido a verdadeira realidade que está por trás disso a que chamamos moral. Explicar essas características implicaria explicar a realidade que está por trás da moral, da qual ela emana, afinal de contas, "bem e dever, com efeito, são palavras abstratas, um adjetivo e um verbo substantivado, que resumem as características de um ser que é bom, que possui a virtude de obrigar nossas vontades". No entanto, a moral, em si mesma, é apenas "um conjunto de juízos genéricos, de máximas gerais"[150]. Não é difícil adivinhar qual seria essa realidade, a única que explica a dualidade irredutível de toda máxima moral:

> Esses dois elementos da moral são apenas aspectos diferentes de uma mesma realidade. O que constitui sua unidade não é o fato de um ser corolário do outro; é a própria unidade do ser real que os exprime em

---

[148] Ibidem., 104[1924a].

[149] Ibidem.[1924a].

[150] Ibidem.[1924a].

> diferentes modos de ação. Porque a sociedade está acima de nós, ela nos comanda; por outro lado, porque é superior a nós, ela nos penetra, porque faz parte de nós mesmos, ela nos atrai, com essa atração especial que nos inspiram os fins morais. Não há, pois, motivos para tentar deduzir o bem do dever ou vice-versa. Mas, de acordo com o aspecto da sociedade que enfatizamos, ela nos aparece de uma ou de outra maneira, como uma potência que nos impõe leis, ou como um ser amado ao qual nos doamos; e, conforme nossa ação seja determinada por uma ou pela outra representação, agimos por respeito pela lei ou por amor ao bem[151].

Enfim, a moral é concebida por Durkheim como um conjunto de regras de conduta que se apresentam como obrigatórias, na medida em que seu descumprimento vem sempre acompanhado de uma sanção, isto é, uma reação por parte da sociedade. Por outro lado, a moral também é algo que se deseja, pois agir segundo suas prescrições é contribuir para realizar o ideal social ao qual os indivíduos aderem consciente ou inconscientemente. E esse duplo caráter da moralidade seria explicado pelo próprio fato da moral ser uma criação social, com a finalidade última de manter a sociedade, o que pressupõe um mínimo de coesão entre os indivíduos que a constituem, seja enquanto realidade psíquica, o que diz respeito à manutenção dos ideais, definidos como sendo sua "alma". Essas duas características seriam os elementos universais da moralidade, mas vemos que se trata de uma universalidade estritamente formal, uma vez que o conteúdo do bem e do dever permanecem variáveis.

A esse ponto, percebemos, por exclusão que a autonomia não é constitutiva de sua definição de moral. Como, então, é possível que defenda a "autonomia da vontade" como um dos "dogmas" do individualismo moral, que ele defende, tal como vimos no capítulo anterior? Nesse sentido, Durkheim opõe-se deliberadamente a Kant. Primeiro, porque afirma que ele não teria sido bem sucedido em sua tentativa de articular a tese de que a autonomia é o princípio de toda moralidade, com a afirmação de seu caráter imperativo – porque este não se deve à heterogeneidade entre razão pura e sensibilidade, mas ao próprio fato de que a regra moral vincula-se a uma realidade que é exterior ao indivíduo. Segundo, porque considera a própria definição kantiana de autonomia - enquanto uma auto-determinação da vontade segundo princípios puramente racionais - como sendo "abstrata e dialética", realizável

---

[151] Ibidem.[1924a].

apenas logicamente, mas que "não possui nem nunca possuirá nada de real"[152]. Em contrapartida, o autor acredita ser possível e necessário fundar uma concepção de autonomia segundo a qual esta não seja apenas uma possibilidade lógica, mas algo real e, nesse sentido, necessariamente inscrito na história enquanto um ideal criado e cuja realização se dá progressivamente. Vejamos como ele marca sua posição em relação a Kant e como, a partir disso, justifica a validade de sua própria definição:

> A autonomia que ela nos confere é logicamente possível; mas ela não possui nem nunca possuirá nada de real. Porque, posto que somos e seremos sempre seres sensíveis, ao mesmo tempo que racionais, haverá sempre um conflito entre essas duas partes de nosso ser e a heteronomia será sempre a regra de fato, senão de direito. Ora, o que a consciência moral reclama é uma autonomia efetiva, verdadeira, não apenas a autonomia de sabe-se lá que ser ideal, mas do ser que somos. O próprio fato de que essas exigências são crescentes indica que se trata de algo mais do que uma simples possibilidade lógica, que é tão verdadeira quanto uma verdade abstrata, trata-se de algo que está sendo construído progressivamente no decorrer da história.[6]

Ora, se a autonomia não é o elemento central da moralidade, e se uma ação não precisa ser autônoma para ser moral, de que modo essa concepção se insere na teoria durkheimiana? Para esse autor, a autonomia não é um elemento *constitutivo*, sem o qual não se poderia falar em moral, ele é apenas um elemento *desejável*. Ou melhor, é o elemento que deveria caracterizar um novo tipo de moral, a moral que ele próprio defendia como aquela que deveria ser ensinada nas escolas francesas e à qual deveriam aderir as sociedades modernas, isto é, uma moral laica, significando com isso uma moral fundamentada sobre os pressupostos da racionalidade e que fosse compatível com o ideal do "individualismo"nos termos definidos no primeiro capítulo.

Portanto, a autonomia seria a grande "novidade" da moralidade moderna, e, no caso da educação moral, demandaria que fosse formado o "espírito de autonomia". É nesse contexto, que Durkheim introduz sua mais conhecida definição a esse respeito. Trata-se de um contexto no qual, como vimos, a autonomia em questão é entendida enquanto "disposição", enquanto um elemento da ação individual, isto é, uma discussão sobre o que é a autonomia do ponto de vista do indivíduo[153]. E se, como também vimos, o "espírito de disciplina" é a disposição que corresponde ao

---

[152] Ibidem., 108[1924a].

[153] Essa concepção só adquire pleno sentido quando consideramos outros elementos de sua teoria sobre os processos coletivos de formação da vontade, que apontam para uma concepção de autonomia política. Indiretamente, o capítulo a seguir aponta nessa direção.

elemento obrigatório da moral e o "espírito de adesão ao grupo" diz respeito à vinculação ao ideal e, portanto, à dimensão da desejabilidade, o "espírito de autonomia" concerne à dimensão propriamente racional da moralidade. Para Durkheim , "querer livremente não é querer o absurdo; pelo contrário, é querer o que é racional, que o mesmo é dizer, é querer agir em conformidade com a natureza das coisas"[154]. Essa é, pois, a primeira ideia importante a ser considerada sobre a sua concepção de autonomia da vontade: uma vontade autônoma é uma vontade racional, é o desejo do possível, daquilo que a razão considera como sendo o bem.

Dessa forma, assim como uma ação autônoma com relação ao mundo físico supõe que se conheça as leis desse mundo, a autonomia possível, no que se refere à moral, é aquela que implica conhecer a natureza da moral, para que se possa aderir a ela de forma espontânea e consciente, ou contribuir para que a moral encontre sua normalidade, caso se reconheça que ela está contrariando sua própria razão de ser. Em poucas palavras, nesse texto Durkheim define a autonomia como uma forma de "adesão esclarecida":

> Com isso determinamos um terceiro elemento da moralidade. Para agir moralmente, não é mais suficiente apenas respeitar a disciplina, aderir a um grupo; é preciso ainda que, seja no deferimento à regra, seja no devotamento a um ideal coletivo, tenhamos a consciência, a mais clara e completa possível, das razões de nossa conduta. Porque é essa consciência que confere a nosso ato essa autonomia que a consciência pública exige de todo ser verdadeiramente e plenamente moral[155].

Evidentemente, essa concepção de autonomia como "adesão esclarecida" deu margem a todo tipo de crítica, afinal, aqui o indivíduo parece impotente diante de uma moral já cristalizada, sobre a qual ele não tem nenhuma influência, a qual não lhe

---

[154] Durkheim, *A Educação Moral*, 86.

[155] Ibidem., 204.

resta senão aceitar[156]. Ora, essa é uma questão bastante complicada, que não será possível enfrentar aqui em toda sua extensão, o que, no entanto, não nos impede de tentar formular de modo bastante geral alguns possíveis caminhos para tentar entende-la a partir de um ponto de vista mais abrangente, que viabiliza uma ressignificação desse conceito.

Um desses caminhos é se ter em consideração o conjunto mais amplo de seus trabalhos, que aponta para a existência de uma "autonomia política", que coincide com o que podemos chamar de imaginação coletiva, que tem a capacidade de criar o novo a partir de suas próprias forças inventivas, que é o que veremos nos capítulos quatro e cinco. Para o autor, a moral é expressão normativa de um determinado ideal que, por sua vez, é criado coletivamente. No caso de uma moral laica, tratar-se-ia de uma moral criada a partir de processos coletivos que pressupõem uma alta dose de racionalidade e de transparência, que é a esfera da autonomia propriamente política. Ou seja, sua adesão ao projeto de constituição de uma moralidade laica pressupõe que o esclarecimento se dê não apenas por parte dos indivíduos, mas por parte da própria coletividade, de modo que exista a consciência de que a instância criadora da moral não é deus, sob qualquer uma de suas representações, mas a sociedade mesma, que engloba a totalidade dos indivíduos que a integram. Quanto a isso, alinho-me à seguinte interpretação de Miller:

> É verdade que Durkheim pode parecer muito irritante com suas constantes referências à "sociedade". Contudo, seria um erro considerar que sua obra se refere à autoridade ética de uma sociedade concreta qualquer. Na verdade, trata-se de um duplo equívoco pensar que ele não

---

[156] Certamente, Theodor Adorno que via na teoria moral de Durkheim um forte autoritarismo, contrário ao projeto emancipatório postulado por uma filosofia crítica, é um dos maiores expoentes de tal perspectiva [Cf. Adorno, "Einleitung zu Émile Durkheim.". No caso do Brasil, por exemplo, os ecos dessa visão de Adorno estão presentes na leitura de Bárbara Freitag, para quem "a educação moral de Durkheim é, em verdade, uma educação para a heteronomia, para o conformismo com o social, para o respeito à tradição. (...) A educação moral para a (falsa) autonomia contraria frontalmente a idéia da autonomia iluminista. A educação moral de Emílio foi uma educação para a liberdade e para a razão; a educação moral sugerida por Durkheim é uma educação para a sujeição do indivíduo e para a aceitação inquestionada da autoridade moral e cognitiva da sociedade" [Freitag, *Itinerários de Antígona - A Questão da Moralidade*, 186.. Ainda no Brasil, Heloisa Fernandes, alinhada às vertentes psicanalítico-pedagógicas que defendem o caráter libertário da educação, afirma que a proposta durkheimiana de educação moral não teria conseguido cumprir os objetivos a que se propusera, pois o projeto de secularização da moral tal qual formulado por ele não teria feito mais do que colocar a sociedade no lugar de Deus, preservando todos os traços da moral religiosa, afinal, "Durkheim não estava comprometido com o ideal da autonomia de cidadãos livres, responsáveis e criadores", propondo, assim, uma educação moral que implicava "identificação com a norma, submissão, demanda da crença no Outro, único a decidir, providencial e onipotentemente sobre os destinos da vida individual e coletiva" H. Fernandes, *Sintoma Social Dominante e Moralização Infantil* (São Paulo: Escuta/Edusp, 1994), 15.

> distingue ética de moral, bem como seria ridiculamente ingênuo afirmar que ele aprovaria o estado no qual nos encontramos atualmente. É impossível que a sociedade tenha uma autoridade ética moderna, a menos que ela esteja em vias de atingi uma condição essencialmente moderna – uma sociedade com uma transparente e auto-consciente. Assim como no ideal kantiano de um reino dos fins, a fonte da autoridade ética, para Durkheim, não é nem Deus, nem a Sociedade, mas uma associação de pessoas autônomas[157].

Enfim, essa ressignificação do que é a sociedade em geral e o que é a sociedade no contexto de uma *res pública* é a chave para que se compreenda o verdadeiro sentido da concepção de autonomia, seja da autonomia do ponto de vista do indivíduo, seja do ponto de vista da sociedade política em seu conjunto. Isso, por sua vez, pressupõe o aprofundamento da questão sobre o processo de formação dos ideais sociais, que vermos mais adiante. Aliás, o seguinte trecho de Durkheim corrobora plenamente essa interpretação:

> Sob todas as suas formas, a consciência coletiva distingue-se da consciência individual. O coletivo não é o geral. É coletivo tudo aquilo no qual todos os membros da coletividade podem participar e do qual cada um recebe uma parcela, e que ninguém possui integralmente[158].

Ainda com relação ao enfrentamento dessa caracterização de sua concepção de autonomia como sendo essencialmente problemática, há ainda outro argumento a ser ponderado, que se refere ao caráter formal e abrangente do ideal moral defendido por Durkheim. Acabamos de ver que o "espírito de autonomia" é uma demanda de uma educação moral que se pretende plenamente racional, o que, por sua vez, só é possível no contexto de uma sociedade estruturada sobre uma forma de solidariedade orgânica. Segundo a definição apresentada em *De la Division du Travail,* a solidariedade orgânica é aquela que garante a coesão entre os membros de uma sociedade especialmente em virtude da dependência funcional mútua engendrada pela divisão do trabalho, isto é, trata-se de uma forma de solidariedade que surgiu em substituição à solidariedade mecânica, na qual o que garantia a coesão era a similitude entre as consciências, que pressupunha uma extensa regulamentação de todas as esferas da vida, e fazia com que os indivíduos agissem e pensassem de forma praticamente homogênea.

---

[157]William Watts Miller, "Investigando o projeto de Durkheim para a constituição de uma Ciência Social," in *Durkheim: 150 Anos* (São Paulo: Argvumentvn, 2009), 60.

[158]Émile Durkheim, "Ideal Moral, Conscience Collective et Forces Religieuses," in *Textes II* (Paris, 1975), 16-7.

Nesse novo contexto, portanto, as regras que constituem a moral são significativamente reduzidas, deixando uma ampla margem para que o indivíduo decida de que modo viver sua vida. Desse modo, essa "adesão esclarecida" é a adesão a uma moral que prima pela manutenção de uma consciência coletiva que garante essa liberdade, afinal, segundo o autor "a consciência se reduz cada vez mais ao culto ao indivíduo" e o que caracteriza a moral dessas sociedades é o fato de que "ela tem algo de mais humano, portanto, de mais racional" que não exige senão "que sejamos ternos com nossos semelhantes, que sejamos justos" e que cujas regras "não têm uma força coercitiva, que sufoca o livre exame", afinal, "por serem muito mais feitas para nós e, em certo sentido, por nós, somos mais livres diante delas"[159]. Assim podemos ter uma ideia de que a moral defendida por Durkheim não é essencialmente a mesma que a moral religiosa, que a substituição de Deus pela sociedade não é mera operação retórica e que sua concepção de autonomia como "adesão esclarecida" é a contrapartida individual necessária à constituição de uma moralidade que garanta o respeito à dignidade da pessoa humana e ao mesmo amplia a esfera de liberdade do indivíduo concreto, cuja vida deveria ser significativamente menos regulamentada.

O que é mais fundamental, portanto, é que antes de sacralizar o ideal de autonomia, ele laicizou o sagrado, laicizou Deus, precisamente no momento em que revelou a origem social do sentimento de sagrado e apresentou Deus como sendo a sociedade hipostasiada. Enfim, paradoxalmente, se de um lado a autonomia é definida como consciência da regra, como reflexividade, como ampliação da esfera da consciência, vinculando-se, portanto, a uma dimensão propriamente racional, que busca explicações, causas, fundamentos, de outro ela é também um ideal e, enquanto tal, está vinculada ao próprio *sentimento*, seja individual, seja coletivo, conquanto converte-se em objeto de fé, em uma crença que se mantém viva mediante a realização comum de determinados ritos.

Esses são, em linhas gerais, os argumentos mobilizados por Durkheim para definir o que a moral é: regras de conduta, usualmente inconsciente, que ao mesmo tempo em que se impõem ao indivíduo como um dever, também são desejadas, na medida em que correspondem a um ideal que se deseja. Só é moral aquilo que é enquanto fato, enquanto regras que efetivamente se impõem às consciências e efetivamente são desejadas de forma geral, e que tem como sinal mais exterior o fato

---

[159]Durkheim, *De la division du travail social*, 427.

de que seu desrespeito sempre produz uma sanção. A racionalidade, a consciência da regra, é apenas um elemento desejável, possível num tipo particular de moral, mas não faz parte de suas características, por assim dizer, universais.

No texto *Détermination du Fait Morale,* encontramos uma versão resumida desse mesmo argumento, em que Durkheim começa por postular a sociedade como a única entidade capaz de explicar todas as características do fato moral e que, além disso, seria a verdadeira finalidade de toda ação moral, justamente por tratar-se de uma personalidade individual, de uma "consciência" qualitativamente diferente da mera soma dos indivíduos, por ser a depositária dos grandes bens da civilização. É por isso que a sociedade se impõe a nós, fazendo com que suas regras sejam sentidas como um dever, porque não correspondem às nossas vontades individuais, porque ela nos transcende infinitamente. É também por isso que desejamos as regras morais, porque elas são a emanação da vontade dessa consciência coletiva, e desejar a regra é desejar a própria vida coletiva. Portanto, para saber se uma determinada regra é moral ou não, bastaria descobrir se ela é uma emanação dessa consciência coletiva e se tem por finalidade a manutenção dessa consciência. Podemos notar, portanto, que compreender o que é a moral para Durkheim pressupõe que se entenda o que ele entende por "sociedade", pois é nisso que consiste o núcleo de sua teoria moral. Nessa fase de sua obra, o que há de mais central é a concepção da sociedade como uma "consciência moral", uma consciência moral coletiva, o que bastaria para justificá-la como origem e finalidade de tudo aquilo que consideramos moral:

> A sociedade é, acima de tudo, um conjunto de ideias, de crenças, de sentimentos de todo tipo, que se realizam por intermédio dos indivíduos; e no primeiro escalão dessas ideias encontra-se o ideal moral, que é sua principal razão de ser. Desejá-la é desejar este ideal, se bem que muitas vezes é possível que prefiramos vê-la desaparecer enquanto entidade material a negar o ideal que ela encarna. Uma sociedade é um intenso foco de atividade intelectual e moral cuja irradiação se estende até muito longe. A partir das ações e reações que ocorrem entre os indivíduos se depreende uma vida mental inteiramente nova, que transporta nossas consciências para um mundo cuja existência desconheceríamos completamente, caso vivêssemos isoladamente[160].

Essa definição da sociedade como uma "consciência" é vital para seu enfrentamento das acusações de "materialismo", e restitui à moralidade a sua natureza "representativa". Sim, a moral é um fato, mas um fato produzido por uma

---

[160] Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 204[1906b].

consciência, e não um fato que resulta de causas puramente materiais. Isso é importante para reconciliar sua concepção de moral com o pressuposto metodológico entre causa e efeito: a moral só pode ser apreendida e explicada pela ciência na medida em que consiste em um fenômeno real, de um tipo específico, ou seja, um fato social. Mas, conquanto sua existência não é material – a regra é uma representação compartilhada que se impõe às consciências particulares – ela não pode ter como causa fatos materiais. Ela precisa ser causada - e nesse caso, criada- por uma realidade que também não seja material, por uma realidade "psíquica", realidade esta que transmite à representação moral o mesmo caráter imperativo e desejável que a caracteriza diante dos indivíduos. Essa ideia é resumida por Turner do seguinte modo:

> Conceber os fatos sociais como fatos da consciência evita algumas dificuldades cartesianas bem conhecidas sobre como uma conexão causal direta pode existir, por exemplo, entre um fato material e um mandamento, ou entre um fato material e um fato da consciência. A noção de uma relação causal entre os fatos da consciência é em si problemática, mas de um certo ponto de vista é menos problemática do que entre fatos materiais e fatos da consciência[161].

Com essa apresentação geral dos principais elementos da ciência e da teoria moral durkheimianas já podemos começar a ter uma ideia de suas implicações propriamente "éticas". Enfim, dada essa concepção de ciência e, consequentemente, essa concepção de moral enquanto um conjunto de regras que têm na sociedade tanto sua origem quanto sua finalidade, significa, então, que a ciência da moral nada mais pode fazer senão descrever e explicar a moral de uma sociedade dada? Significa, então, que não existe qualquer critério possível para julgar os "sistemas morais" concretos? Veremos a seguir de que modo Durkheim acreditava ser possível responder a essa questão, ampliando a esfera de atuação da ciência para além da explicação. Com isso será possível entender como o autor pode se posicionar de forma crítica em relação a moral de seu tempo, a partir de um ponto de vista imanente à sua própria teoria.

---

[161] Stephen P. Turner, *The search for a methodology of social science : Durkheim, Weber, and the nineteenth-century problem of cause, probability, and action* (Dordrecht ; Lancaster: D. Reidel, 1986), 125.

Terceiro Capítulo

Extensão e Limites da Finalidade Prática da Ciência

Acabamos de ver que para Durkheim a ciência é definida como a aplicação do esquema causal aos objetos da experiência, de modo que sua principal atribuição consiste em observar e explicar um fenômeno a partir do estabelecimento de suas causas iniciais. A ciência da moral que propõe consiste, portanto, em enunciar juízos de fato sobre aquilo que a moral é, afinal, apenas o "ser" pode ser objeto de um conhecimento teórico, de modo que a moral tomada como objeto de sua ciência é aquela tal e qual existe nas sociedades concretas, aquela que efetivamente impõe-se às consciências e determina a conduta, e que corresponde a um determinado ideal compartilhado. No entanto, já vimos na introdução que, conquanto defendesse uma separação entre problemas práticos e problemas teóricos, acreditava que a ciência poderia e deveria ter alguma relevância para a resolução daqueles, pois, de outro modo, seria destituída de qualquer valor, não seria mais do que especulação vazia. E essa finalidade prática não estaria circunscrita apenas à possibilidade de encontrar os melhores meios para a consecução de fins já estabelecidos, mas poderia e até mesmo deveria *ajudar* na escolha desses fins.

Tendo sob consideração a premissa de que a ciência não pode ela própria criar ideais ou regras para o futuro, precisamente na medida em que o devir ainda não é, e só o que é está subsumido à sua jurisdição, como é possível que esse conhecimento teórico possa realizar sua missão prática sem, ao mesmo tempo, violar sua natureza teórica? De três maneiras: oferecendo uma resposta à questão "o que devemos fazer?", ao identificar o *dever ser* moral com aquilo que é prescrito pela consciência coletiva; encontrando critérios que permitam *julgar* a validade das regras morais que vigoram em uma sociedade específica e, finalmente, enquanto um instrumento de *esclarecimento*, ao revelar os processos que estão na origem da constituição dos ideais morais. Assim, mesmo que a ciência não seja em si mesma a única instância de fundamentação de suas proposições morais e políticas, ela não deixa de constituir em uma instância vital.

Neste capítulo essas três atribuições práticas da ciência serão discutidas especialmente a partir dos critérios de normal e patológico. Afinal, quando se trata de

pensar em como Durkheim tentou superar a tensão entre ser e dever ser, entre teoria e prática, sobre como tentou resolver o problema de julgar um determinado fato social e, portanto, um fato moral, a primeira ideia que costuma surgir é justamente aquela sugerida pelo próprio autor no terceiro capítulo das *Règles,* cujo título é "Regras relativas à distinção entre normal e patológico". Ora, não é de causar estranhamento o fato de que essa distinção seja sempre considerada a chave para entender qual poderia ser, segundo Durkheim, essa finalidade prática da ciência, qual seria a sua maneira de emitir juízos de valor sobre os fatos, uma vez que esse capítulo começa justamente por uma crítica e uma recusa à toda tentativa de limitar a ciência à mera descrição dos fatos, conforme podemos ver nessa citação um tanto longa:

> De acordo com uma teoria cujos partidários se recrutam nas escolas mais diversas, a ciência nada nos ensinaria sobre aquilo que devemos querer. Ela só conhece, dizem, fatos que têm o mesmo valor e o mesmo interesse; ela os observa, explica-os, mas não os julga; para ela, os fatos nada teriam de censurável. O bem e o mal não existem para ela. A ciência pode perfeitamente nos dizer de que maneira as causas produzem seus efeitos, não que finalidades devem ser buscadas. Para saber, não o que é, mas o que é desejável, deve-se recorrer às sugestões do inconsciente, não importa o nome que se dê a ele: sentimento, instinto, impulso vital, etc. A ciência, diz um escritor já citado, pode muito bem iluminar o mundo, mas ela deixa a noite nos corações; compete ao coração mesmo fazer sua própria luz. A ciência se vê assim destituída, ou quase, de toda eficácia prática, não tendo, portanto, grande razão de ser; pois, de que serve trabalhar para conhecer o real, se o conhecimento que dele adquirimos não nos pode servir na vida? Acaso dirão que ela, ao nos revelar as causas dos fenômenos, nos fornece os meios de produzi-los a nosso gosto e, portanto, de realizar os fins que nossa razão persegue por razões supra-científicas? Mas todo meio é ele próprio um fim, por um lado; pois, para empregá-lo, é preciso querê-lo tanto como o fim cuja realização ele prepara. Há sempre vários caminhos que levam a um objetivo dado; é preciso, portanto, escolher entre eles. Ora, se a ciência não pode nos ajudar na escolha do objetivo melhor, como é que ela poderia nos ensinar qual o melhor caminho para chegar a ele? Por que ela nos recomendaria o mais rápido de preferência ao mais econômico, o mais seguro em vez do mais simples, ou vice-versa? Se não é capaz de nos guiar na determinação dos fins superiores, ela não é menos impotente quando se trata desses fins secundários e subordinados que nós chamamos meios[162].

Esse capítulo das *Règles* tem um estatuto um pouco polêmico, é verdade. Há quem diga que compreender a finalidade prática atribuída à ciência é a condição para que se entenda sua concepção mais profunda de ciência, enquanto outros afirmam que isso é apenas um resíduo de sua adesão a um projeto intelectual e político que nada tem a ver com sua dimensão propriamente teórica. Essa última é, por exemplo, a

---

[162]Durkheim, *As Regras do Método Sociológico,* 50[1895a].

tese de Berthelot, que afirma que os critérios de normal e patológico são analogias que não têm relação com a finalidade teórica do conhecimento, mas *apenas* com sua finalidade prática [e que talvez por isso aqui a analogia biológica tenha precedência sobre as análises causais]:

> Do ponto de vista científico, não é relevante distinguir o normal do patológico. Se, portanto, tal distinção não apenas pode ser requisitada, como é posta como problema logo no início do capítulo III, é por uma razão outra que não o próprio conhecimento. [...] Ali se passa brutalmente do conhecimento para a ação, do ser ao dever ser. De que modo o conhecimento científico pode nos ajudar na determinação dos fins? Como a ciência que naturalmente exclui os juízos de valor ["o bem e o mal não existem a seus olhos"] pode oferecer auxílio a um domínio que os pressupões? [...] A verdadeira interferência que se impõe no capítulo III não é entre a lógica da prova e a analogia biológica, mas entre imperativo lógico e imperativo prático[163].

Segundo Berthelot, essa interferência não tem qualquer relação com a ciência em si mesma, mas está vinculada à participação de Durkheim ao que ele chama de "paradigma intervencionista". As afirmações quanto à necessidade da neutralidade axiológica poderiam nos levar a crer em um distanciamento em relação à prática, em um relativismo estrito segundo o qual todas as coisas sociais possuem o mesmo valor, ou a mesma validade, de modo que a relação da ciência, e mais, do cientista, com essas "coisas", esgotar-se-ia na observação e na explicação. No entanto, no caso de Durkheim, a própria exigência da neutralidade e do esforço de uma observação e explicação rigorosos são condições para a própria finalidade prática da ciência. Isto porque o conhecimento científico da realidade social não é concebido como um meio, um instrumento para a realização de um ideal, de um fim concebido a priori: aqui, o ele ajuda na elaboração do próprio fim e, porque não, ele é parte do próprio fim, na medida em que a principal finalidade prática da ciência é "esclarecer" a sociedade, ou seja, vincula-se ao seu "ideal de transparência". É desse modo que é possível justificar a introdução de uma finalidade prática para a ciência, uma finalidade prática que depende da correta realização de sua natureza teórica.

Voltando ao argumento de Berthelot, vemos que ele afirma que a distinção entre normal e patológico não teria qualquer relevância se não houvesse essa necessidade prática, e sua introdução no corpo do texto representa uma ruptura com a exposição dos critérios propriamente lógicos que seriam constitutivos da ciência. Mas, ao mesmo tempo, não implica qualquer tipo de contradição com este, o que

[163] Berthelot, *1895, Durkheim : l'avènement de la sociologie scientifique*, 64.

ratifica a tese de que os enunciados práticos que figuram em sua obra, ao menos no caso do normal e patológico, podem ser justificados a partir de um ponto de vista imanente, isto é, que não contradiz os princípios fundamentais de sua teoria, que não prescinde de seus enunciados lógicos e nem implica que estes sejam postos de lado:

> A intervenção do imperativo prático rompe o desenvolvimento da exposição sobre a autoridade do princípio lógico, mas para conferir mais peso a este. A analogia biológica não é contraditória com o imperativo lógico do princípio de causalidade, resolvendo problemas temáticos implicados no raciocínio [...].O capítulo sobre o normal e o patológico "demonstra in concreto a capacidade do raciocínio experimental de ser um importante instrumento crítico. Notemos que essa colocação do problema implica dois pressupostos exteriores ao método *stricto sensu* – um juízo de valor [a saúde é melhor do que a doença] e uma assimilação [podemos aplicar aos fenômenos sociais a oposição normal/patológico] – mas que são diretamente fundado sobre a analogia biológica. Mas a determinação desse critério, ao contrário, mobiliza o raciocínio experimental [164].

Seja qual for o estatuto da discussão sobre o normal e o patológico em relação ao conjunto geral dos elementos que constitui sua ciência, o que importa é que ela é de importância crucial para os propósitos dessa tese, pois consiste num esforço deliberado por parte de Durkheim em tentar justificar de que modo a ciência poderia realizar sua finalidade prática. Portanto, começarei este capítulo por tentar definir em que consistem esses critérios, pensando sobre seu significado quando aplicados à questão propriamente moral.

1. Sentidos do "Normal" como Critério de Julgamento

Se o terceiro capítulo das *Règles* geralmente é considerado o texto mais relevante para determinar em que consiste a finalidade prática da ciência, isto é, para determinar em que medida a ciência pode não apenas descrever, mas também julgar a realidade e, desse modo, orientar a ação, também é fato que se trata de um texto que foi objeto das mais intensas controvérsias. A própria afirmação de que a ciência pode e deve ajudar a decidir sobre os fins, e ainda, que ao fazer isso poderia substituir de maneira mais eficaz aquela filosofia que se preocupa com a racionalidade das ideias em detrimento da racionalidade dos fatos, já bastaria para entender seu caráter controverso. Para aumentar um pouco mais a polêmica, o critério proposto por Durkheim é o que se refere ao par conceitual normal-patológico, fundado sobre uma

---

[164] Ibidem., 69.

analogia biológica e que, quando utilizado para se pensar especificamente a questão dos fatos morais, resulta na afirmação de que há uma identificação entre ser e dever ser, isto é, afirma que uma regra é moral quando assim o for definida pela consciência moral média, que é o que determina o que é moral. No entanto, parece-me que a maior causa das polêmicas e da divergência entre as interpretações é, também, o caráter um tanto confuso desse texto, no qual Durkheim passa da aplicação do conceito de normal como um critério para julgar o funcionamento da sociedade como um todo, para sua utilização como critério para julgar fatos sociais particulares, inclusive fatos morais, sem deixar muito claro quando muda de um registro para outro. Além disso, há certa confusão entre o uso "estatístico" do conceito de normal enquanto média, e o uso biológico, em que normal se refere à saúde ou harmonia funcional de um organismo.

Aliás, essa dificuldade não passou desapercebida por alguns de seus intérpretes que tentaram buscar, no conjunto da obra durkheimiana, indícios que permitam uma compreensão mais adequada do sentido implicado no conceito de normal como critério de julgamento. Já em 1972, Dominick La Capra identificou esse problema, e porque não, esse paradoxo de que um dos conceitos mais relevantes para a teoria durkheimiana seja, ao mesmo tempo, um dos que tenha sido tratado de forma mais confusa:

> Não se pode tentar determinar se Durkheim foi um racionalista ou um conservador a menos que se compreenda a sua distinção entre a normalidade e a patologia. No entanto, essa distinção tão essencial para a obra de Durkheim, tem sido frequentemente ignorada tanto por seus discípulos quanto por seus comentadores. Um problema geral, é claro, refere-se ao fato de que as ideias de Durkheim permaneceram no nível das aproximações grosseiras. Aqui, onde deveria ter sido realizada uma análise conceitual cuidadosa e rigorosa, as ideias de Durkheim não foram mais do que sugestões. [...] O capítulo d'*As Regras do Método Sociológico* dedicado à discussão do normal e patológico, que deveria ter sido a expressão mais impressionante da capacidade intelectual de Durkheim, falhou até mesmo na formulação de princípios operacionais de seu próprio trabalho. Em vez de reunir os vários elementos de sua concepção sobre a estrutura social e a moralidade, o capítulo baseia-se excessivamente em metáforas biológicas, e geralmente sequer há a indicação de sua relevância para a vida social. Com exceção da seção dedicada ao crime, a discussão sobre o normal e o patológico é provavelmente o escrito menos bem sucedido de toda a obra de Durkheim[165].

---

[165]Dominick LaCapra, *Émile Durkheim : sociologist and philosopher* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), 65.

A partir desse diagnóstico, La Capra propõe tornar essa distinção mais explícita, e o faz enfatizando as consequências da aplicação dessa distinção biológica a modelos de sistemas sociais, em que o normal passa a ser entendido como um tipo muito específico de integração funcional na sociedade. Desse modo, o normal seria identificado com a ordem, e, portanto, seria o desejável, enquanto o patológico seria identificado com a existência de contradições internas. Nesse sentido, Durkheim teria encontrado um critério universal de julgamento, mas que seria referido sempre à forma, e nunca ao conteúdo, o que, para La Capra, seria problemático na medida em que nem tudo o que contribui para o funcionamento da sociedade pode ser justificado.

Mas, segundo este autor, esse critério formal serviria como elemento para julgar até mesmo seus elementos concretos, na medida em que "apenas o estado normal da sociedade e as forças adaptadas à sua criação ou manutenção seriam justificadas ou substantivamente racionais"[166]. No caso das implicações propriamente relacionadas à moral, o que haveria de mais crucial seria a ideia de que, no estado normal, que é o estado desejável, a consciência coletiva operaria como fundamento psicologicamente compartilhado de uma espécie de razão prática e como elemento garantidor da solidariedade. Como consequência, qualquer desvio em relação a essa consciência compartilhada poderia ser tido como ameaça ao funcionamento normal sendo, portanto, algo a ser rejeitado.

Apesar de criticar Durkheim por este ter reduzido sua discussão às metáforas biológicas, La Capra não deixa de enfatizar essa característica, apresentando a teoria do autor sempre a partir dos pressupostos do paradigma de interpretação organicista, que tende a identificar o conceito de normal com a ordem e o de patológico com o de desregramento, com tudo aquilo que perturba a ordem. Embora tenha partido de uma perspectiva diferente, Ernest Wallwork, em seu livro publicado no mesmo ano que o de La Capra, também concede bastante ênfase à ideia de normal enquanto integração funcional:

> Essa tentativa de Durkheim de justificar tanto as regras quanto o dissenso em relação a suas conseqüências funcionais nos remete a seu

[166] Ibidem., 17.

> muito desacreditado conceito de normal, enquanto algo distinto do patológico, como o principal método empírico para atribuir valor às regras sociais e instituições de uma sociedade. De acordo com essa tese, a normalidade de uma instituição, regra ou prática social é o que constitui a sua validade, identificada com o bem-estar de uma sociedade[167].

Para Wallwork, essa ideia padeceria de inúmeras dificuldades, a começar pelo problema de se tentar definir a desejabilidade dos fatos sociais em termos de sua normalidade, até porque essa definição de normal seria consideravelmente arbitrária. Na verdade, ele afirma que Durkheim mesmo teria reconhecido isso, ao perceber que há fatos normais que são moralmente odiosos[168], o que o teria feito abandonar esse conceito depois de 1897, passando a desenvolver uma teoria moral que mistura interessantes elementos de uma ética universalista com uma tendência mais arraigada e, segundo o autor, mais problemática, de relativismo ético, no contexto da qual não seria possível encontrar nenhum critério para avaliar a moral das diversas sociedades.

Aliás, a essa tese de que Durkheim teria abandonado o conceito de "normal" como critério ético também subscreve Robert Hall. Nesse momento, segundo o autor, sua teoria ética seria baseada em um modelo da medicina, e "enquanto um princípio ético, a regra quanto à distinção entre o normal e o patológico seria problemática desde o início"[169]. Assim como Wallwork, Hall reconhece a progressiva importância concedida por Durkheim aos ideais sociais, no entanto, ao contrário daquele, não acredita que se possa encontrar na obra durkheimiana qualquer tentativa de justificar princípios universais e, mais uma vez ao contrário daquele, afirma que o relativismo ético de Durkheim não representa um problema, mas, ao contrário "é somente se o relativismo ético for aceito que a sociologia da moral pode ser importante para uma teoria ética"[170].

Anthony Giddens também vê nessa discussão sobre o normal e o patológico sua tentativa de encontrar um modo de resolver a questão sobre a finalidade prática da ciência. No entanto, tratar-se-ia de um critério destinado ao fracasso, por ser uma tentativa de determinar cientificamente a desejabilidade de um ideal a partir de

---

[167] Wallwork, *Durkheim : morality and milieu*, 72.

[168] Mais adiante pretendo mostrar que esse argumento de Wallwork baseia-se em uma confusão, aliás, bastante difundida, entre fato social geral e fato moral. Para Durkheim, nem todo fato "normal" do ponto de vista do funcionamento de uma sociedade pode, ou sequer deve, ser considerado moral. Todo fato moral é um fato social, mas nem todo fato social é moral.

[169] Hall, *Emile Durkheim : ethics and the sociology of morals*, 169.

[170] Ibidem., 180.

parâmetros alheios àqueles estritamente éticos. Para Giddens, não é válido que da necessidade social de um fato se conclua sua moralidade, e essa pretensão de Durkheim necessariamente levou ao descarte desses critérios e à refutação unânime por parte da literatura:

> Essa separação entre o que "é" e o que "deve ser", Durkheim procurava obtê-la em termos da sua distinção entre o "normal" e o "patológico", concebidos numa analogia com a saúde e a doença no organismo. A teoria exposta em *A divisão do trabalho social* se fundava nessa concepção: a obra foi concebida por Durkheim para mostrar que os ideais do individualismo moral correspondiam às "necessidades sociais" engendradas pelo crescimento da solidariedade mecânica - que esses ideais eram normais no tipo moderno de sociedade e, portanto, deviam ser promovidos e protegidos. Nenhum aspecto dos escritos de Durkheim foi rejeitado de maneira mais universal do que suas noções de normalidade e patologia, e com razão: mesmo se fosse possível determinar "cientificamente" que uma dada norma moral é um elemento "necessário" ao funcionamento de uma sociedade em particular, é completamente diferente sustentar que ela seja *ipso facto* desejável. As questões em jogo aqui não podem ser resolvidas por nenhum tipo de apelo ao critério de saúde e doença da biologia: a medicina, a esse respeito, é uma tecnologia a ser aplicada na busca de determinados valores. Apesar - ou talvez por causa - do fato de a concepção de normalidade ser parte integrante da obra de Durkheim, ele nunca esclareceu completamente sua posição a respeito. Em sua exposição mais sistemática desse principio, em *As regras do método sociológico*, realmente tentou estabelecer critérios científicos para a verificação de ideais éticos, rejeitando a visão segundo a qual "a ciência não pode nos ensinar nada sobre o que deveríamos desejar"[171].

Essa posição de Giddens resume bem certa linha de leitura a respeito dessa questão, e não deixa de ser desprovida de razão. O argumento de Durkheim é realmente bastante confuso, e a linha que estabelece a diferença entre o critério de normal como dispositivo para avaliar a desejabilidade de um fato social e como critério para estabelecer o seu valor moral é extremamente tênue. Por outro lado, a necessidade de determinar se um fato contribui ou não para garantir a coesão é um requisito para definir a moralidade de uma determinada regra, afinal, sem esse requisito básico, não é possível dizer de um fato que seja moral, pois não estaria cumprindo sua finalidade principal. Com a discussão a seguir espero ser possível mostrar a insuficiência desse tipo de leitura, apontando em que medida a tentativa de Durkheim de encontrar critérios objetivos para que a ciência possa julgar os fatos sociais, inclusive os fatos morais, é um pouco mais complexa e mais interessante do que somos levados a crer a partir de uma leitura que vê nesse argumento somente

[171] Anthony Giddens, *Política, Sociologia e Teoria Social* (São Paulo: Unesp, 1997), 136.

uma tentativa forçada de encontrar um modo de estabelecer uma finalidade prática para a ciência.

Boa parte disso se deve ao recorrente procedimento de não se distinguir a peculiaridade dos fatos morais em relação ao conjunto mais geral de fatos sociais. Se é verdade que todo fato moral é social, não é verdade que todo fato social seja propriamente moral, no sentido mais estrito do termo. Quando se lê a discussão sobre o normal e o patológico como critérios essencialmente éticos, isto é, concernidos ao domínio da moralidade, incorre-se em um equívoco com importantes consequências. Quando, por exemplo, critica-se a afirmação de Durkheim de que uma norma moral poderia ser tida como desejável se ela desempenhar alguma função necessária à manutenção da sociedade, dá-se a entender que uma norma qualquer é boa desde que cumpra um papel positivo na manutenção social.

Porém, esse critério é necessário ao estabelecimento da desejabilidade da moral, mas não é de forma alguma suficiente para esgotar seu domínio, pois pode ser válido para fatos sociais de outra natureza. Assim, antes de afirmar a desejabilidade de um fato moral é preciso que ele seja realmente considerado moral, o que independe completamente de sua função social. Aliás, como vimos acima, há fatos morais que não têm qualquer utilidade no sentido estrito do termo, mas, mesmo assim, possuem um estatuto muito mais inviolável do que fatos que são comprovadamente úteis.

No capítulo anterior procurei destacar que um fato só é moral conquanto possua essa dupla dimensão de dever e bem: ele se impõe com necessidade aos indivíduos e é desejado por eles, na medida em que os vincula a um ideal. Uma regra moral é aquela cuja transgressão sempre produz uma sanção e a consciência coletiva representa o domínio da moralidade como algo sagrado, que não se ousa violar. Nos dois capítulos que se seguirão a este serão discutidas questões que tornarão mais explícito em que medida há diversas outras características constitutivas do fato moral que garantem a sua desejabilidade propriamente ética, características essas que explicam em que medida um ideal moral conforme à natureza social repousa em processos peculiares de formação da vontade e de constituição de representações coletivas que são muito mais importantes para satisfazer à exigência de fundamentação. Por ora, vale à pena trazer um argumento que não chegou a ser apresentado anteriormente, quando da definição da concepção durkheimiana de moral, mas que é importante que se tenha sob consideração para entender a

peculiaridade dos fenômenos morais, que opera como critério logicamente anterior ao próprio critério de normalidade. Trata-se da definição de autoridade moral em oposição à de autoridade material, o que transporta as regras morais para um domínio próprio:

> Eu não afirmei que a autoridade moral da sociedade advém de seu papel como legisladora moral; isso seria absurdo. Ao contrário, afirmei que ela é qualificada para exercer esse papel como legisladora porque aos nossos olhos ela é investida de uma autoridade moral bem fundada. O conceito de autoridade moral opõe-se àquele de autoridade material, de supremacia física. Uma autoridade moral é uma realidade psíquica, uma consciência, mais elevada e mais rica do que a nossa, em relação à qual sentimos que a nossa depende. Eu já mostrei como a sociedade apresenta essa característica, porque ela é a fonte e a depositária de todos os bens intelectuais que constituem a civilização. [...] Eu não sei o que é uma perfeição ideal e absoluta, por isso não estou sugerindo que a sociedade seja concebida como sendo idealmente perfeita[172].

No caso da afirmação de Giddens, existe um problema na própria ideia de necessidade como critério de desejabilidade: um fato moral não é considerado normal se ele é necessário ao bom funcionamento da sociedade, mas se corresponder à sua natureza. Essa afirmação faria mais sentido se se dissesse que uma regra, mesmo considerada moral, prejudica a existência social porque induz ao dissenso e viola a natureza social em questão não deve ser desejada, e, assim, deve ser considerada patológica.

Na realidade, outra coisa a se ter sob consideração é que ao afirmar a finalidade prática da ciência, Durkheim não pretendeu dizer que esta poderia ou deveria substituir a ética, as discussões sobre os princípios morais, sobre os fins a serem perseguidos, até porque o domínio da prática não coincide com o domínio da moralidade, embora este seja parte do domínio de prática. Além disso, essa finalidade prática não consiste em propor máximas para a ação, mas, no caso da moral, em avaliar se determinadas máximas são efetivamente morais ou se vão na direção contrária do fim último de toda regra moral, qual seja, a manutenção das condições mínimas de convivência entre os indivíduos que fazem parte de uma mesma coletividade.

A ciência da moral sempre figurou, do começo ao final, como uma forma de conhecimento que poderia *ajudar* a *decidir* sobre os fins, portanto, em relação à ética, o que poderia existir seria uma relação de continuidade, de complementaridade,

---

[172] Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 107-8[1906b].

jamais de suplantação. Portanto, a afirmação de Giddens de que "ao responder mais tarde a críticas dessas ideias, ele parecia se retratar de sua antiga formulação, salientando que ética e sociologia estavam preocupadas com duas 'esferas diferentes'"[173], como se fosse uma retificação da posição inicial de Durkheim, na realidade é algo que está pressuposto mesmo quando da discussão sobre o normal e o patológico exposta nas *Règles*. Enfim, talvez seja por não considerar as sutilezas da posição de Durkheim a esse respeito que Giddens afirma que Durkheim nunca conseguiu resolver de maneira satisfatória a relação entre ciência e prática:

> A ambiguidade de Durkheim nesse assunto se reflete em sua incapacidade de lidar de maneira explícita com as relações entre a análise sociológica e a intervenção política para assegurar mudanças sociais de ordem prática. [...] Embora isso fosse reforçado sem dúvida por suas características pessoais e pelo seu desdém pelas disputas da política de partidos, sua indiferença geral em relação à política certamente encontrava apoio nessa posição. O resultado foi que, na prática, a relevância da sociologia para a realização de mudanças sociais efetivas foi algo que permaneceu obscuro[174].

Ora, não deixa de ser verdade que essa questão nunca foi tema de longos tratados e provavelmente é por essa razão que essa tensa relação foi interpretada pela literatura das formas as mais diversas e divergentes, mas com a conclusão semelhante quanto ao fracasso teórico e prático dessa empreitada. Não obstante, por mais que seja correto o diagnóstico de que não existe uma teoria completa e bem articulada a esse respeito, é possível encontrar diversas passagens dedicadas a essa temática.

Em suma, embora essas interpretações sejam importantes para levantar determinadas dimensões problemáticas implicadas nesse par conceitual, inclusive a dubiedade de seu sentido, elas se equivocam ao afirmar que Durkheim teria simplesmente abandonado a ideia de normalidade como critério ético, pois, o que se constata é que ele se mantém presente, enquanto se refere às condições mínimas necessária aos processos de formação da vontade e, ao mesmo tempo, permanece como instrumento para auferir a desejabilidade moral de um fato social, do que depende a possibilidade e a necessidade de enraizamento de um novo ideal moral. Aliás, a tese que defendo aqui é a de que Durkheim não abandonou o conceito de normal em detrimento de uma maior aproximação do conceito de ideal, pois eles não

---

[173] Anthony Giddens, *Política, Sociologia E Teoria Social*, trans. Sibele Risek (São Paulo: Unesp, 1997), 136.

[174] Giddens, *Política, Sociologia e Teoria Social*, 136.

são mutuamente exclusivos, ao contrário, existem em estreita relação, como deverá ficar claro na discussão do capítulo seguinte.

Inclusive, é somente quando se leva em consideração essa relação ente normal enquanto "racionalidade do real" e ideal enquanto antecipação de um estado de coisas desejado, o normal opera como um parâmetro de avaliação do ideal de modo a estabelecer se determinado ideal contradiz ou não essa lógica imanente ao real, uma vez que essa adequação é o pressuposto, primeiro, da possibilidade de que determinado ideal seja efetivo enquanto ideal, enquanto fim que realmente orienta as ações e, segundo, porque o princípio de não contradição do ideal com a racionalidade do real é pré-condição de sua moralidade: um ideal que produz apenas o dissenso e atenta contra a premissa da solidariedade, não pode ser um ideal propriamente moral. Como um parêntese, isso induz mesmo a questionar se de fato Durkheim tinha essa grande dificuldade em lidar com esse problema da finalidade prática da ciência, ou se essa dificuldade diz mais respeito às tentativas de compreender como o autor acreditava ser possível fundamentar suas próprias propostas morais de um modo que a ciência não fosse nem um espectador passivo, nem o ator coadjuvante, mas um instrumento absolutamente essencial. E a discussão sobre o normal e o patológico é um desses momentos fundamentais, que, por isso mesmo, precisa ser analisado detidamente.

Interpretações mais recentes têm tentado atribuir um novo significado ao conceito de normal, afastando-se dessa visão que tende a identificá-lo com o tipo médio, procurando, em vez disso, destacar o potencial crítico do conceito. Essa recusa é exatamente o ponto de partida de Susan Stedman Jones, para quem "esse complexo capítulo de *Les Règles* demonstra uma tensão entre o normal enquanto conceito crítico e enquanto uma forma de compreender um processo que ocorre em todas as sociedades"[175]. Para a autora, o problema, ou ao menos parte dele, se deveria ao procedimento muito comum de se tentar entender Durkheim apenas a partir de Comte, para quem a normalidade seria uma relação entre constância e variação, isto é, o tipo normal nada mais é do que o tipo médio, mais ideal do que real, em torno do qual se dá a existência. Assim, seria normal tudo aquilo que coincide com a média, e patológico tudo o que dela se afasta, sendo que no próprio livro *De la Division du*

[175]Susan Stedman Jones, *Durkheim reconsidered* (Cambridge: Polity, 2001), 144.

Travail já haveria a afirmação de que um fenômeno pode ser geral e, ao mesmo tempo, patológico.

Embora algo disso esteja presente em Durkheim, a autora afirma que ele sempre rejeitou a concepção comteana de tipo social. Por outro lado, uma compreensão mais correta de sua visão sobre o normal deveria ser buscada na ideia de Renouvier, segundo quem o normal é sempre entendido em relação às condições gerais da existência e como o meio necessário para que um ser possa alcançar seus fins. É nesse sentido que a autora faz a leitura do capítulo sobre o normal e o patológico nas *Règles*, afirmando que ali existe uma tensão entre o normal como conceito crítico e como uma via sociológica para entender um processo que ocorre em todas as sociedades. Nesse contexto, a generalidade, que diz respeito ao conceito de normal entendido apenas como tipo médio, é, na verdade, aquilo que caracteriza a normalidade apenas exteriormente, enquanto condições gerais para a manifestação de uma "razão prática":

> Eu sugiro que o normal, assim compreendido, concerne a questões de viabilização da ação no *milieu* enquanto única esfera na qual é possível uma vida humana significativa. [...] O normal é parte do projeto de desenvolver a solidariedade e subscrever às transformações a partir de um entendimento de suas condições de possibilidade – sem a intemperança revolucionária. Enquanto tal, trata-se de um conceito crítico, que concerne à coerência e viabilidade da ação social e sua fundamentação reflexiva –'todo estado de consciência suficientemente intenso é fonte de vida (1893b:64/53), o que institui a ciência como uma forma especial de razão prática[176].

Assim, Jones vê nesse par conceitual não uma tentativa fracassada de introduz um interesse prático num domínio que deveria ter permanecido ou essencialmente teórico, ou essencialmente prático, mas um dispositivo conceitual que torna esse empreendimento de Durkheim bem sucedido, o que pressupõe, como veremos, uma leitura mais abrangente e minuciosa dos sentidos implicados no conceito de normal. Além disso, a autora também vê no próprio conceito de "saúde" não um pressuposto filosófico infundado e conservador, como muitas vezes este foi caracterizado, mas um conceito potencialmente crítico, na medida em que estabelece uma conexão com o conceito de solidariedade [saúde] como ausência de conflito e o ideal humano.

---

[176] Ibidem., 150.

Em continuidade com esse argumento de Jones, defendo ainda que o normal não é apenas um conceito que constitui um instrumento crítico que permite julgar os fins, mas o próprio "estado normal" já é ele próprio um fim, um fim que é *condição* para a consecução de todos os demais. Afinal, se a realização de todo e qualquer fim depende de uma ação humana que o realize, é preciso, antes de qualquer coisa, que a esta ação tenha condições de se desenvolver. Este é, sem dúvida, uma das premissas mais básicas de sua teoria, enquanto condição mesma para a vida social que, por sua vez, é condição para a existência do próprio indivíduo enquanto ser propriamente humano.

Desse modo, o conceito de normal diz respeito a um *fim em si mesmo* e é um critério para julgar a desejabilidade de um fato, ajudando a decidir sobre os fins: não *deve* ser desejado aquele fim que dissolve a coesão social, e *pode* ser desejado um fim que contribua para sua manutenção. É a partir dessa vinculação que o patológico é identificado com aquilo que é ruim e o normal com aquilo que é bom, de modo que esses conceitos deixam de ser apenas uma analogia biológica com potencial explicativo e se convertem em critérios morais. Assim, o conceito de normal é, de um lado, substantivo, de outro, formal. Substantivo enquanto o estado de saúde é ele próprio um fim definido. Formal enquanto é um critério para julgar a desejabilidade e/ou a própria moralidade dos demais fins.

Aqui é fundamental reforçar a observação apenas mencionada anteriormente, de que esse par conceitual não foi pensando como critério propriamente ético, no sentido mais estrito do termo, uma vez que aquilo que se deseja não coincide plenamente com o domínio da moralidade. Conforme destaca Massella, com toda razão, "Em *As Regras do Método Sociológico* Durkheim generaliza seu procedimento, apresentando os passos que devemos seguir para avaliar a normalidade, isto é, o caráter são, de qualquer fato social, e não apenas das regras morais"[177]. Quando Durkheim se refere ao "domínio da prática" ou aos "interesses práticos da ciência" ele não adere ao conceito kantiano de "prática" em seu sentido mais estrito, enquanto domínio que coincide com a própria moralidade. Para Durkheim, o "prático" se refere ao domínio da ação de forma mais abrangente, que possui dimensões que são sociais, mas não são necessariamente morais. É nesse sentido que afirmei mais acima que a discussão sobre o normal e o patológico não

---

[177] Massella, *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim*, 241.

esgota a questão sobre a moralidade de um fim, de sua desejabilidade enquanto fim propriamente moral, uma vez que sua "normalidade" põe-se apenas como condição necessária, mas não suficiente. É claro que existe uma dimensão propriamente moral no conceito de normal enquanto fim, na medida em que a coesão social é em si mesma a finalidade mais básica da moralidade, portanto, nesse sentido a normalidade não é apenas condição para a moralidade, mas é, de certo modo, um fim moral.

Ainda em relação aos trabalhos mais recentes sobre essa questão, não é possível deixar de lado aquele de Watts Miller, que constrói sua tese sobre a relação entre ser e dever ser na obra durkheimiana a partir da proposta de uma reinterpretação do conceito de normal, na qual este não é meramente identificado com o geral ou com a média, mas se refere também à adequação à própria lógica do real. Segundo o autor, a definição de "normal" apresentada em *Les Règles* deveria ser complementada por discussões realizadas em outros textos, nos quais essa ideia aparece formulada de forma mais completa e menos confusa.

Na verdade, ele afirma que a tese latina apresentada por Durkheim, *Montesquieu -Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*, doravante chamada tese sobre Montesquieu ou tese latina, contém elementos mais importantes para entender o conceito de normal a partir do programa internalista, porque aqui "ele vê a causalidade como uma conexão necessária", que exprime a lógica do real, e "busca por uma racionalidade operando nas coisas como um tipo de elemento essencial da sociedade, como uma dinâmica constitutiva"[178], racionalidade esta que está vinculada à ideia de normal enquanto adequação à lógica do real. Assim, Miller veria na discussão realizada nas *Règles* uma "banalização" do próprio conceito, uma vez que ali ele não faz jus ao sentido mais profundo tal como encontrado em outros momentos da obra:

> A segunda via para o normal é apresentada em vários lugares, começando-se no artigo sobre a Revolução, e sendo desenvolvida na busca, na tese latina, pelo real e sua lógica [rationale] – que é também a preocupação central presente nas lições sobre a educação moral e nos debates em 1900. Essa preocupação é banalizada em *As Regras*, com a discussão sobre a necessidade de adequação às 'condições gerais' de um tipo social[179].

---

[178] Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, 47.

[179] Ibidem., 121.

A grande contribuição de Miller para o entendimento dessa questão deve-se à sutileza de sua análise que lhe permitiu perceber que há dois sentidos implicados no conceito de normal, ideia resumida na afirmação de que "devemos notar particularmete as duas rotas para o 'normal': observação de um fenômeno geral e persistente e, mais fundamentalmente, a busca por uma dinâmica e uma lógica"[180]. A partir disso ele também consegue mostrar que é somente quando se percebe esse duplo sentido, normal enquanto generalidade e enquanto lógica do real, que é possível, por exemplo, explicar como um fenômeno geral pode, ao mesmo tempo, ser patológico.

Essa tese quanto à duplicidade desse conceito será aqui endossada, primeiro porque a leitura dos textos durkheiminano revelou a total pertinência dessa interpretação e, como decorrência disso, ela se mostrou de grande relevância para a reconstrução dessa questão de modo a depurar os argumentos que aqui nos interessam, pois permite encontrar os elementos constitutivos da teoria durkheimiana que ajudam a explicar sua adesão e defesa de ideais éticos e políticos específicos, quando tudo levaria a crer que sua postura deveria ser a de um relativismo neutro. Com a exposição dos argumentos no presente capítulo, o que deve ficar estabelecido é, de um lado, qual o papel que a ciência pode desempenhar nesse processo de fundamentação e, de outro, qual o limite que não pode ultrapassar.

Com essa discussão sumária sobre o posicionamento de alguns autores chave que trabalharam o sentido do normal e patológico enquanto critérios que articulam teoria e prática, já é possível ter um panorama suficientemente nítido a respeito da relevância desse par conceitual para se pensar de que modo a ciência pode estender seu território para além de uma atividade puramente explicativa. Do mesmo modo também já é possível perceber a extensão da controvérsia provocada por sua tentativa de atribuir a ela uma função judicante, e os imbróglios decorrentes da forma com que pretendeu fundar essa possibilidade. Vamos agora, portanto, tentar enfrentar essa questão, de modo a apresentar e problematizar o conceito de "normal" enquanto critério de julgamento, procurando apreender particularmente o significado de sua aplicação aos fatos propriamente morais.

2. O Conceito de Normal em *Les Règles*

---

[180] Ibidem., 24.

Para tentar compreender o verdadeiro sentido do conceito de normal como critério científico de julgamento da realidade, de modo a ser possível estabelecer uma posição mais clara em relação às suas implicações, é preciso começar justamente pelo terceiro capítulo das *Règles.* O primeiro elemento que devemos considerar é a posição do capítulo na economia geral do livro. Se, por um lado, ele parece ter caído de pára-quedas no meio de um tratado essencialmente metodológico, por outro, é exatamente esse fato que não pode ser ignorado, pois é preciso que essa discussão que parece ser essencialmente "ética" não seja desvinculada dos enunciados metodológicos formulados nos capítulos anteriores. Desse modo, o terceiro capítulo não é um elemento estranho, mas parte constitutiva do projeto mais fundamental do livro, qual seja, o de estabelecer o que é a ciência da sociedade, como ela pode proceder concretamente e, inclusive, qual o limite de suas atribuições, sendo uma forma de declaração em defesa dessa finalidade prática e, ao mesmo tempo, a determinação do seu limite nessa jurisdição; aliás, o estabelecimento desse limite é o que há de mais importante para pensar o estatuto dos elementos prescritivos na obra de Durkheim. Esse limite instaura e legitima a finalidade prática da ciência social, e, portanto, da ciência da moral e, ao mesmo tempo, estabelece um ponto que não pode ser ultrapassado por ela.

No capítulo anterior, Durkheim havia estabelecido como regra relativa à observação de um fato social a formulação de uma definição rigorosa do fenômeno específico a ser estudado, de modo a incluir todas as suas manifestações, sejam as normais, sejam as anormais, porque "a natureza das formas mórbidas de um fenômeno não é diferente das formas normais e, por consequência, é necessário observar tanto as primeiras quanto as segundas para determinar essa natureza"[181]. Com isso o autor quis dizer, por exemplo, que a definição de "crime" deve abranger todos os atos que forem assim considerados por uma determinada sociedade num determinado período de tempo, "mesmo que esses atos tivessem adquirido indevidamente o caráter criminológico"[182].

Portanto, um crime anormal não deixa de ser um crime, e por isso deve também ser contemplado pela investigação. O mesmo se aplicaria à moral. Para investigar o que é a moral numa sociedade determinada, não se pode proceder

---

[181] Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, 41.

[182] Durkheim, *As Regras Do Método Sociológico*, 41.

segundo nossa própria ideia do que seja moralmente válido, mas é preciso considerar como tal tudo aquilo que a sociedade em questão assim considera, segundo a definição prévia de que um preceito é moral quando seu descumprimento acarreta necessariamente uma sanção, isto é, uma reação condenatória por parte da opinião pública, que imputa alguma condenação pré-estabelecida.

No entanto, esse procedimento de contemplar todas as manifestações de fatos de um mesmo tipo é necessário e suficiente apenas como procedimento inicial da pesquisa. No entanto, isso não quer dizer que todos eles sejam iguais, que possuam um mesmo valor, muito pelo contrário. A diferença crucial, segundo Durkheim, é que há "os que são o que deveriam ser e os que deveriam ser de outro modo"[183]. A questão que ele então coloca é a de saber se a ciência tem a capacidade de estabelecer esse juízo, se possui os meios e o direito de julgar esses fatos que existem na realidade. A resposta, como indiquei no início, é decididamente afirmativa. Ele não tem dúvidas quanto a essa finalidade prática da ciência e é a partir disso que ele afirma tão decididamente que a ciência pode, sim, "nos guiar na determinação dos fins superiores", isto é, na determinação daquilo que devemos desejar. Como veremos, é precisamente a partir da determinação desse "fim superior" que o autor acredita encontrar um critério objetivo para julgar os fatos específicos, atribuindo-lhes o caráter de "normal", quando são o que deveriam ser, e de patológico, quando deveriam ser de outro modo. Portanto, o próprio critério de normal tem seu sentido e sua validade determinados na relação com este fim previamente estabelecido.

Que fim é este? Durkheim o apresenta diretamente a partir da famosa metáfora biológica: "Com efeito, tanto para as sociedades quanto para os indivíduos, a saúde é boa e desejável, enquanto a doença é algo ruim, que deve ser evitado"[184]. Portanto, a saúde da sociedade é esse fim superior que deveria servir como parâmetro para o estabelecimento do normal e do patológico, como "um ponto de referência precioso para orientar a conduta [...]. Ela é a norma que deve servir de base a todos os nossos raciocínios práticos"[185]

---

[183] Durkheim, *As Regras Do Método Sociológico*, 49.

[184] Idem, p. 51.

[185] Idem, ibid.

Não é difícil de se adivinhar que é exatamente essa afirmação a principal causa das polêmicas envolvendo esse capítulo. Na verdade, aqui Durkheim não presta grandes esclarecimentos sobre as razões que justificariam a saúde como um fim desejável em si mesmo, tampouco oferece maiores detalhes quanto ao que significa esse estado de saúde. Isso é algo que se esclarece apenas quando analisamos outros textos seus, especialmente aqueles nos quais trata diretamente da questão moral, nos quais esclarece porque razões a sociedade é em si mesma algo desejável, é em si mesma um bem.

Portanto, é somente em outros textos, especialmente naqueles posteriores a 1910, que podemos entender mais claramente a real importância atribuída à saúde social, concebida como pré-requisito essencial para que a opinião pública tenha condições favoráveis para refletir sobre os ideais que conferem sentido à própria existência. É tendo isso em vista que Miller afirma que "Durkheim nunca abandonou a ideia de normal. Ela se tornou o argumento chave de seu programa internalista"[186]. Contudo, nada disso está explicitado aqui. Nesse texto, temos de nos contentar com a afirmação de que, como nos organismos biológicos, a saúde, para a sociedade, é sempre preferível à doença; e na ausência de uma discussão mais explícita sobre o significado real da ideia de saúde da sociedade como um fim em si mesmo, não é de se estranhar que tenha sido identificada com a ideia de saúde de Comte ou de Spencer, entendida enquanto nada mais do que integração funcional do organismo.

Enfim, estabelecido o pressuposto de que a saúde é esse fim superior, Durkheim passa a interrogar como, então, é possível definir quais fatos são normais, isto é, que contribuem para a saúde da sociedade e por isso são o que deveriam ser, e quais são patológicos, ou seja, que deveriam ser de outra forma. Note-se que o que está em questão agora não é definir o que significa a "saúde" da sociedade, ou porque isso é o que se deve desejar. A questão é saber como julgar os diferentes fatos *em relação* a um determinado estado que se considera como saudável. E determinar o que é o estado de saúde é algo que só pode ser feito em relação a uma espécie de sociedade específica, porque algumas características que são indicadoras de saúde para uma, podem não o ser para outra. O que introduz certa dificuldade nessa questão é que Durkheim parece utilizar o termo "normal" tanto como equivalente de

---

[186] Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, 17.

"saúde", e, portanto, enquanto um atributo da *sociedade* como um todo, quanto como uma característica específica que faz parte do estado considerado saudável, sendo, então, atributo de um *fato social*.

Seja como for, a pergunta central é a seguinte: como determinar quais fatos são normais e quais são patológicos? O primeiro procedimento indicado por Durkheim consiste no estabelecimento de um tipo abstrato que reúne todas as características mais comuns de uma espécie determinada, que indicaria em que consiste o funcionamento normal da espécie e, portanto, indicaria os atributos gerais da saúde dessa espécie. Ele chama esse tipo abstrato de "tipo médio", que é "o ser esquemático que constituiríamos ao reunir num mesmo todo, numa espécie de individualidade abstrata, os caracteres mais frequentes na espécie com suas formas mais frequentes"[187]. Na frase seguinte, afirma que o "tipo normal se confunde com o tipo médio", sendo que aqui o tipo médio é entendido como o conjunto das condições gerais do estado de saúde, afinal, "todo desvio em relação a esse padrão de saúde é um fenômeno mórbido"[188]. Por conseguinte, podemos inferir que tudo o que está de acordo com o tipo normal ou com o tipo médio, é um fenômeno normal.

Nessa ideia de tipo normal enquanto tipo médio estão implicadas duas questões importantes. A primeira delas é que o caráter normal ou patológico de um fenômeno é sempre algo *relativo,* isto é, determinado na relação com um tipo social específico, cuja saúde é caracterizada por um conjunto de atributos específicos. A segunda ideia se refere à própria identificação entre "normal" e "médio" ou "genérico". Aquilo que não é geral não pode ser considerado normal. Por outro lado, como veremos, nem tudo o que é geral pode, necessariamente, ser considerado normal. Essa identificação entre normal e médio ou generalizado tem uma consequência particularmente importante para o caso que nos interessa, a aplicação do conceito de normal à realidade moral. Vejamos. Segundo a afirmação precedente, um fato que não for geral em todos os indivíduos de uma espécie dada [indivíduo, nesse caso, equivale a uma sociedade, e espécie se refere ao conjunto de sociedades de um mesmo tipo] não pode receber a qualificação de normal:

---

[187] Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, 47.

[188] Ibidem.

> Todo fenômeno sociológico, assim como, de resto, todo fenômeno biológico, é suscetível de assumir formas diferentes conforme os casos, embora permaneça essencialmente ele próprio. Ora, essas formas podem ser de duas espécies. Umas são gerais em toda a extensão da espécie; elas se verificam, senão em todos os indivíduos, pelo menos na maior parte deles [...]. Chamaremos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de mórbidos ou patológicos[189].

Portanto, para que uma determinada regra moral seja considerada um fato normal, é preciso que ela seja suficientemente generalizada. Uma regra que é seguida apenas por uma minoria não poderia receber a qualificação de "normal". Na verdade, a generalização é um elemento particularmente importante no caso da moral, pois, para Durkheim, uma regra que não é compartilhada por toda a sociedade não é uma regra de fato, não pode promover coesão; por isso é que nem toda regra logicamente boa pode ser considerada uma regra moral. Esta última qualificação depende de seu enraizamento na consciência coletiva. No entanto, se esse critério é uma condição necessária para a avaliação de um fato moral, ele não é suficiente, uma vez que não esclarece sobre quais fatos são considerados morais; ele não informa como determinar se uma regra ou uma ação são ou não morais; para entender como isso é possível, é preciso considerar a teoria moral de Durkheim como um todo, especialmente aqueles elementos que vimos no capítulo anterior ou a ideia de autoridade moral como sendo oposta a de autoridade material.

Mas, continuemos a seguir a sequência argumentativa do capítulo. A este ponto, podemos fazer a seguinte pergunta: Por que, afinal, a generalidade figura como um elemento tão crucial para determinar se um fato é ou não normal? A simples generalidade de uma prática já seria suficiente para que esta seja desejável, ou, no caso da moral, toda regra de conduta sancionada é, necessariamente, normal, ou seja, é aquilo que deveria ser? Na verdade, o argumento de Durkheim é o de que a generalidade é apenas a característica mais exterior de um fato normal. É preciso ainda que essa generalidade possa ser explicada, o que implica demonstrar "que o sinal exterior que o havia revelado a princípio não é puramente aparente, mas sim fundado na natureza das coisas"[190]. Portanto, para que um determinado fato seja verdadeiramente normal, é preciso que ele esteja ligado à própria condição de existência da sociedade – algo melhor discutido na tese latina, que veremos mais

---

[189] Idem, ibid.

[190] Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, 61.

abaico; não basta, enfim, tratar-se de um fenômeno, prática ou instituição generalizados. Aliás, esse seria um cuidado particularmente necessário nos momentos de transição, pelas seguintes razões:

> Há inclusive circunstâncias em que essa verificação é rigorosamente necessária, porque o primeiro método, se fosse empregado sozinho, poderia induzir ao erro. É o que acontece nos períodos de transição em que a espécie inteira está em vias de evoluir, sem estar ainda definitivamente fixada em uma forma nova. Nesse caso, o único tipo normal que se encontra desde já realizado e dado nos fatos é o do passado; no entanto, ele não está mais em harmonia com as novas condições de existência. Um fato pode assim persistir em toda a extensão de uma espécie, embora não mais corresponda às exigências da situação. Nesse caso, portanto, eles têm as aparências da normalidade; a generalidade que apresentam não é senão um rótulo mentiroso, posto que, mantendo-se apenas pela força cega do hábito, ela não é mais o indicador de que o fenômeno observado está intimamente ligado às condições gerais da existência coletiva[191].

Para determinar se um fato específico está ou não vinculado a essas condições de existência, Durkheim sugere o seguinte procedimento:

> Após ter estabelecido pela observação que o fato é geral, ele [o sociólogo] remontará às condições que determinaram essa generalidade no passado e procurará saber, a seguir, se tais condições ainda se verificam no presente ou se, ao contrário, alteraram-se. No primeiro caso, ele terá o direito de qualificar o fenômeno de normal e, no segundo, de recusar-lhe esse caráter[192].

Assim como no caso da ideia de saúde, aqui também não está suficientemente claro o verdadeiro sentido atribuído à ideia de "condições gerais de existência". Tudo o que podemos inferir é que um fato *verdadeiramente* normal precisa estar de alguma forma relacionado com aquilo que a sociedade é em seu momento atual. É preciso que ele esteja realmente relacionado à saúde da sociedade, que desempenhe alguma função importante para a existência desta ou então, que seja causado por alguma característica intrínseca a ela. Podemos agora voltar ao diagnóstico de Miller quanto à insuficiência no tratamento desta "segunda via para o normal" tal como apresentada nas *Règles*, e é por isso mesmo que essa discussão não será levada muito adiante por enquanto, uma vez que pretendo retomá-la no tópico seguinte. Por ora, é importante ainda conceder alguma atenção à última seção do terceiro capítulo das regras, dedicada à definição do crime como um fato normal.

---

[191] Ibidem., 62.

[192] Ibidem., 63.

Essa afirmação só é possível dada a concepção muito particular de crime sustentada por Durkheim, que o define como qualquer forma de violação ou ofensa, por menor que seja, da consciência moral. Ele não quer dizer que o crime seja uma prática generalizada em todas as sociedades, pois uma prática generalizada sequer poderia ser considerada crime, mas se trata de um fato presente em todas as sociedades, isto é, generalizado em uma "espécie" determinada, para não dizer em todas as espécies. Nesse sentido, o crime nos ajuda a ver a diferença entre um fato social normal qualquer, e um fato social moral. O crime, dentro de determinadas taxas, faz parte do funcionamento normal da sociedade, o que o torna um fato social normal. No entanto, a própria definição de crime é a de um ato imoral, enquanto ofensa à consciência pública, o que nos faz notar com clareza que nem tudo o que é "normal" é moral. Isso porque um fato moral não pode ser geral apenas na extensão de uma espécie determinada; é preciso que ele seja suficientemente generalizado no interior do próprio indivíduo social, pois, de outro modo, não seria possível falarmos de uma "consciência moral".

Mas como é possível que o crime possa ser um fato desejável? Ora, para Durkheim, uma sociedade sem crime, isto é, sem desvios da consciência moral média, seria uma sociedade de santos, uma sociedade impossível, baseada sobre uma consciência social absolutamente homogênea e inflexível. Não quer dizer que o crime não possa ter formas anormais, como no caso de uma taxa de criminalidade excessiva. No entanto, a existência de alguns crimes é inevitável, enquanto a existência de outros é até mesmo profundamente desejável. Segundo o autor, o crime está ligado às condições fundamentais de toda e qualquer vida social e representa o elemento que torna possível a dinâmica, ou melhor, a própria evolução da moral e do direito que devem mesmo ser dinâmicos.

Esse tipo particular de crime, que antecipa a consciência moral do futuro, e justamente por isso desvia daquela do presente, está na base de uma ideia quase paradoxal da teoria durkheimiana, e que pode ser resumida da seguinte maneira: aquilo que é considerado a moral normal de um determinado período em uma sociedade determinada é a moral encarnada na consciência dessa sociedade; portanto, um comportamento ou ideia que desafie essa consciência moral será sempre considerado imoral. Por outro lado, se esse tipo de crime for considerado um movimento de pressão por transformação da moral existente e que antecipe as

mudanças que estão por vir, que estão inscritas na própria dinâmica da sociedade, a ciência deverá considerá-lo não apenas normal, como desejável e, aliás, de um ponto de vista estritamente ético, esse tipo de crime será tão ou mais desejável do que as próprias regras atualmente consideradas morais. Vejamos a seguir como Durkheim descreve essa função transformadora e desejável do crime:

> Não é mais possível hoje contestar que não apenas a moral e o direito variam de um tipo social a outro, como também mudam em relação a um mesmo tipo, se as condições da existência coletiva se modificam. Mas, para que essas transformações sejam possíveis, é preciso que os sentimentos coletivos que estão na base da moral não sejam refratários à mudança, que tenham, portanto, apenas uma energia moderada. Se fossem demasiado fortes, deixariam de ser plásticos. Todo arranjo, com efeito, é um obstáculo para um novo arranjo, e isso tanto mais quanto mais sólido for o arranjo primitivo. [...] Ora, se não houvesse crimes, essa condição não seria preenchida; pois tal hipótese supõe que os sentimentos coletivos teriam chegado a um grau de intensidade sem exemplo na história. Nada é bom indefinidamente e sem medida. É preciso que a autoridade que a consciência moral possui não seja excessiva; caso contrário, ninguém ousaria contestá-la, e muito facilmente ela se cristalizaria numa forma imutável. Para que ela possa evoluir, é preciso que a originalidade individual possa vir à luz; ora, para que a o do idealista que sonha superar seu século possa se manifestar, é preciso que a do criminoso, que está abaixo do seu século, seja possível. Uma não existe sem a outra[193].

Essas são as ideias gerais que estão presentes no famoso capítulo sobre as regras relativas à distinção entre o normal e o patológico. Vimos que a saúde de uma sociedade é apresentada como aquilo que devemos desejar e em relação à qual é possível pensar os fatos sociais enquanto normais ou patológicos. Entretanto, vimos também que a própria ideia de saúde não é claramente definida nesse contexto, de modo que se faz necessário recorrer a outros textos do autor para que se possa apreender mais claramente por que é que a saúde da sociedade é aquilo que devemos desejar, e, nesse sentido, por que ela é, em si mesma, um fim verdadeiramente moral.

Isso será respondido mais detalhadamente apenas no último capítulo da tese. Do mesmo modo, a ideia sobre a segunda forma de determinação do caráter normal de um fato social também não foi suficientemente esclarecida, embora já seja possível perceber a relevância dessa segunda via para se pensar o critério de "normal" como um conceito potencialmente crítico, uma vez que este não significa mera generalidade. Finalmente, constatamos que a atribuição do adjetivo "normal" a uma regra é uma condição necessária, mas não suficiente para determinar se se trata de

[193] Idem, p. 71.

uma regra propriamente moral. Isto é, nem a generalidade de uma prescrição ou de uma máxima, nem mesmo o estabelecimento de sua relação com as condições de existência de uma sociedade dada podem contemplar tudo aquilo que caracteriza o domínio da moralidade e, portanto, são critérios insuficientes para se pensar como é possível julgar o que pode e o que não pode ser considerado moral.

3. Outras dimensões do conceito de normal

No terceiro capítulo das *Règles,* Durkheim formulou explicitamente a questão em torno da finalidade prática da ciência e defendeu que esta poderia encontrar julgar objetivamente a desejabilidade de um determinado fato social a partir do recurso aos conceitos-critérios de normalidade e patologia. No decorrer da exposição procurei reconstruir o sentido geral de seu argumento, apontando alguns elementos obscuros e outros simplesmente problemáticos envolvidos nesse conceito de normal tal qual exposto nesse texto. Dentre estes, talvez o mais evidente seja a ênfase sobre o conceito de normal como sinônimo de "generalidade", o que teria evidentes consequências de natureza ética – na medida em que parece não abrir espaço aos novos ideais morais, inclusive para aqueles defendidos por Durkheim - e, ao mesmo tempo, traria um problema de adequação lógica de sua teoria, afinal, em outros textos, como em *De la Division du Travail*, o autor afirma que há determinados fatos que são gerais na extensão geral de uma sociedade e que, mesmo assim, são patológicos.

A menção ao argumento de Miller, de que em Durkheim há dois sentidos, ou duas "rotas", para o normal, e de que nas *Règles* a ênfase recairia quase inteiramente apenas sobre a primeira rota, obscurecendo o sentido da segunda, já nos ofereceu a indicação de que o aprofundamento do sentido desse conceito deve ser buscado em outros textos, especialmente em sua tese latina e nas lições sobre a educação moral, embora essa questão também esteja presente em outros textos menores. De fato, a leitura desses trabalhos tendo em vista a questão da apreensão da possibilidade de uma contribuição prática da ciência em geral, e do significado do conceito de normal, em particular, é crucial para o alargamento deste e para perceber novas dimensões implicadas em sua tese a respeito daquela. Vejamos, então, como essa questão se põe nesses dois textos fundamentais e quais as novas conclusões que podemos extrair a partir disso.

Comecemos pelo texto sobre Montesquieu, cuja redação final data de 1892[194]. Ao mesmo tempo em que consiste em uma análise sobre esse filósofo francês é, ao mesmo tempo uma reflexão sobre a metodologia das ciências sociais, que confere sustentação à tese principal sobre a divisão do trabalho social que é, antes de tudo, um trabalho de teoria social. Nesse texto, assim como nas *Règles*, encontramos uma reflexão sobre os sentidos do indutivismo, sobre o método comparativo e, em especial, sobre o argumento de que uma análise causal é a única adequada às ciências, inclusive às ciências sociais. Enfim, são questões discutidas no capítulo anterior, no contexto da apresentação de sua concepção de ciência. A despeito de outras diferenças relevantes em relação ao texto de 1895, aquela que nos interessa particularmente aqui é, evidentemente, aquela que concerne ao conceito de "normal" e à relação entre explicação e valoração do real.

A primeira aparição do conceito se dá ainda no primeiro capítulo, sobre as condições necessárias ao estabelecimento das ciências sociais, em que afirma que a ciência lida com coisas e não com ideias e estabelece a diferença entre "ciência" e "arte", que é crucial para toda a problematização em torno da contribuição possível da ciência para a prática ou, porque não, para a arte. A ciência aparece como aquela que se preocupa com as coisas, e, nessa medida, deve necessariamente voltar-se para

---

[194] A edição original dessa tese é a versão depositada por Durkheim na Sorbonne para a defesa pública da tese: Émile Durkheim, *Quid Secondatus politicae scientiae instituendae contulerit* (Bourdeaux: Gounouilhou, 1892). A primeira publicação em francês dessa obra foi realizada em 1937, a partir de um manuscrito da tradução realizado por Alengry:Émile Durkheim, "Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés," *Revue d'Histoire Politique et Constitutionelle* (1937). A segunda e mais conhecida versão foi aquela produzida por Cuvillier, que realizou uma nova tradução e organizou a publicação junto com o artigo sobre Rousseau: Émile Durkheim, "La Contribuitionde Montesquieu à la Constitution de la Science Sociale," in *Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la Sociologie* (Paris: Librarie Marcel Riviére et Cie, 1953), 25-113. A terceira e mais recente tradução realizada diretamente a partir do original em latim foi para o inglês, tendo sido realizada por William Watts Miller, especialista em Durkheim, e Emma Griffiths, classicista: Émile Durkheim, *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit* (Oxford: Durkheim Press, 1997). Esta é a versão que tomo aqui como referência, embora a tradução dos trechos para o português levem em consideração tanto a edição inglesa quanto a edição francesa de Cuvillier. A escolha dessa edição inglesa justifica-se por dois motivos. Primeiro, por tratar-se de uma edição crítica que leva em consideração as opções de tradução das versões anteriores e justifica em notas da edição a opção escolhida, apontando tanto o elemento da literalidade em relação ao texto em latim, quanto a contextualização histórica de determinadas expressões, apontando sutilezas que apareciam na versão original mas que são perdidas nas traduções. O segundo motivo é por esta tratar-se de uma edição bilíngue que coloca o original e a tradução lado a lado e com a mesma numeração [ex: p. 1 – texto em latim; p. 1e, primeira página do texto em inglês], e, além disso, reproduz as quebras de página da edição original, de modo que a indicação de uma página coincide, ao mesmo tempo, com a numeração da primeira edição, com a nova edição latina e com a tradução. Enfim, trata-se de um trabalho pioneiro de uma edição crítica de uma obra de Durkheim, que serve como referência para a edição crítica que está ainda em vias de realização em uma parceria entre pesquisadores dos centros durkheimianos de Paris e de Oxford.

o passado e para o futuro, enquanto a arte tem os olhos no futuro. Vejamos aqui uma ideia que já estava presente nas *Règles*, mas que aparece com mais contundência, indicando uma importante chave de leitura para apreender como essa questão se coloca para Durkheim:

> Quando a ciência imiscui-se com a arte, ela não consegue manter sua própria natureza intacta, e torna-se algo realmente duvidoso. A arte é ação, precisa de rapidez, de modo que se vale dos conhecimentos que a ciência põe à sua disposição; mas a ciência não pode sofrer esse mesmo tipo de pressão. A pergunta pelo que deve ser feito – atribuição própria da arte – não admite demoras infindáveis ou qualquer tipo de hesitação. É necessário obter uma resposta tão rapidamente quanto possível, porque é preciso viver. Se o Estado atravessa problemas, não podemos esperar até que a Ciência Política tenha descrito sua natureza e descoberto suas causas; é preciso agir rapidamente. Mas justamente porque possuímos inteligência e uma faculdade de deliberação, não precisamos decidir cegamente. Precisamos entender – ou melhor, acreditar que entendemos – as razões para nossas decisões. [...] Mas todo esse conjunto de argumentos que dão suporte às diferentes opiniões não expressam nem as coisas, nem a verdadeira ordem das coisas, apenas estados da alma: isso é o oposto da verdadeira ciência. A ciência é de tal modo diferente da arte que ela não pode realizar sua natureza a não ser que mantenha plenamente sua independência, isto é, que se dedique ao estudo de um assunto definido de forma a poder conhecê-lo, sem qualquer preocupação com sua utilidade[195].

Aqui, vemos que a ciência penetra na arte, mas as urgências e demandas da arte não devem ditar os rumos e procedimentos da ciência. Aliás, a autonomia do estatuto puramente teórico da ciência é a própria condição da realização de sua finalidade prática: "Ne credas autem scientiam ideo inutilem esse as regendam hominum vitam: arti contra eo magirs auxiliatur quo melius ab ea separatur"[196]. O texto em latim é investido de uma contundência que não se pode traduzir plenamente, mas o que importa mesmo é que aqui vemos reafirmada a tese a respeito dos limites que circunscrevem a atuação da ciência, de modo que apreciação sobre o caráter normal ou patológico de um fenômeno, que vem logo a seguir, é apresentada não apenas como atribuição legítima da ciência, mas como uma atribuição essencialmente teórica, que pode *servir* à prática.

O sentido do conceito de normal não é suficientemente exposto nesse momento do livro, sendo aqui apresentado de forma ainda mais sumária do que em seu ulterior tratamento nas *Règles*. Mas aqui vemos postulada a afirmação de que é a

---

[195] Ibidem., 14-15.

[196] Ibidem., 15.

ciência e somente a ciência que possui a prerrogativa de determinar em que consiste a saúde física e mental, pressupondo, é claro, que a saúde seja um fim indiscutivelmente desejado. Note-se ainda que a saúde do "corpo" e da "mente", não figura somente enquanto metáfora desnecessária em relação à ideia de saúde no indivíduo: ela se aplica à sociedade também nesses dois sentidos, enquanto se refere tanto à sua existência material quanto à sua existência "espiritual", isto é, das suas representações coletivas. Com isso podemos antecipar que essa dupla conceitual serve não apenas para avaliar a pertinência de determinada forma de organização, de divisão do trabalho e demais condições estruturais, mas também para avaliar a saúde – e, portanto, a desejabilidade- dos ideais. Mas por enquanto vamos apenas nos ater a essa primeira formulação da questão, ainda no primeiro capítulo do livro, notando particularmente que aqui o conceito de normal não é apresentado com uma ênfase sobre o elemento da generalidade, mas como expressão da própria "natureza" do ser em questão:

> O que para nós é mais desejável do que um corpo são e uma mente sã? Mas aquilo que constitui a boa saúde física e mental pode ser determinado apenas pela ciência. A ciência distingue as diferentes sociedades humanas em termos de classes e tipos, e assim ela necessariamente descreve a forma normal da vida social em cada tipo, ao descrever o próprio tipo: pois tudo o que pertence ao tipo é normal, e tudo o que é normal é são. E dado que existe uma outra parte da ciência que se ocupa da doença e de suas causas, ela nos informa não apenas aquilo que é desejável, mas aquilo que devemos evitar e como os perigos podem ser prevenidos. Então, é importante para a própria arte que a ciência permaneça separada dela e, em certo sentido, que dela se emancipe[197].

Essa questão da relação entre ciência e prática é um dos pontos a partir dos quais ele se aproxima e se afasta de Montesquieu. Afasta-se por acreditar que no *Espírito das Leis* ele não separou suficientemente ciência e arte, pois ali elas apareceriam de tal modo misturadas, que é quase impossível definir quando ele trata de uma ou de outra, o que seria em si mesmo um fato problemático, dado que a parte que concerne àquilo que *é* e aquela a respeito daquilo que *deveria ser* demandam abordagens diferentes. Com isso Durkheim reafirma sua posição sobre a separação entre as duas esferas: o que deveria ser depende da avaliação daquilo que é, mas o estabelecimento de um não pode ser concomitante ao desenvolvimento do outro. Mas existe algo em sua posição que permanece bastante ambíguo: a determinação do tipo

---

[197] Ibidem.

normal diz respeito àquilo que é, ou àquilo que deveria ser? Ora, tudo indica que nesse caso particular, a determinação daquilo que é coincide com a afirmação daquilo que deveria ser, na medida em que há o pressuposto de que o tipo normal é o desejável *a priori*.

Provavelmente, aquilo que ele procurou afirmar é que o estabelecimento do tipo normal é um instrumento crítico que pressupõe uma análise ulterior da conjuntura social específica que se pretende avaliar. Uma coisa é determinar qual é o tipo normal que, de um lado, já é uma afirmação sobre o que deveria ser. Outra coisa é verificar em que medida determinados fatos sociais estão ou não de acordo com o tipo normal, o que passaria a autorizar enunciados a respeito de sua desejabilidade ou sobre a necessidade de sua eliminação, pressupondo uma adequação da realidade que *é* àquilo que ela *deveria ser*.

Vemos, então, que aqui o ser se refere a duas instâncias diferentes: há o *ser* do fato social, seja ele uma instituição, uma representação coletiva ou qualquer outra coisa, que diz respeito à sua existência objetiva tal qual se manifesta no real, e há o ser do tipo social, que coincide com a descrição de seu estado "normal", o ser é o real que é em si mesmo desejável, é o ser que coincide com o que deveria ser, porque o que o ser deveria ser é aquilo que está implicado em sua natureza mesma. E é este ser que coincide com o dever ser que constitui o parâmetro de julgamento do real específico, do real constituído pelas regras, ideais, instituições e tudo aquilo que merece o nome de fato social. É um dever ser essencialmente aristotélico, mas cuja formulação Durkheim atribui especialmente a Montesquieu, como uma de suas importantes contribuições como precursor da ciência política ou social. E é nesse sentido que ele volta a se aproximar do autor de *O Espírito das Leis*. No trecho abaixo, retirado do segundo capítulo, vemos a leitura que ele faz sobre a questão da fundamentação do dever ser segundo Montesquieu, que possui uma profunda relação com sua própria maneira de pensar essa questão:

> Na maior parte dos casos as máximas enunciadas por ele são apenas verdades já estabelecidas anteriormente pela ciência, mas afirmadas em termos de uma outra linguagem. Sua preocupação não é, de um modo ou de outro, instituir um novo estado, mas identificar uma forma regular e bem fundamentada de estado, e isso é da competência da ciência. Dado que para todas as pessoas o bem estar é a lei suprema, e que uma sociedade, para se manter, precisa preservar a integridade de sua própria natureza, é suficiente descrever sua natureza para que se esteja em posição de definir o que se deve desejar e o que se deve evitar, considerando que em qualquer situação a doença é algo a ser evitado e a

> saúde é aquilo desejável. [...] Existe uma grande diferença entre esse novo modo de estabelecer preceitos e aqueles encontrados nos outros autores que escreveram sobre política, para quem o tipo oferecido representava um ideal que transcendia as condições de tempo e lugar, que deveriam ser aplicados à humanidade inteira. [...] Montesquieu não era indiferente em relação ao valor prático das coisas que ele descrevia. Contudo, sua maneira de lidar com essas questões era diferente do modo usual. Ele não endossa todos os fatos, mas decide o que é e o que não é bom em termos das normas que ele deriva das próprias coisas e que, por essa razão, correspondem à diversidade das coisas[198].

Conforme o livro avança, fica mais clara a posição de Durkheim em relação a Montesquieu, tanto do ponto de vista de suas similitudes, que podemos chamar de "influências" sobre Durkheim, quanto do ponto de vista das diferenças, como no exemplo que acabei de discutir acima. Com isso também é possível perceber com maior precisão como se configura a peculiaridade de seu conceito de "normal" que, como veremos, pressupõe que se enfrente a questão a respeito da relação entre determinismo causal e liberdade. Sem que se tenha essa tensão em consideração, a tarefa de se tentar encontrar um critério "científico" para avaliar as coisas sociais perde boa parte de seu caráter controverso e intrigante. Um elemento interessante para se entender essa tensa relação é o modo como Durkheim apresenta a noção de "lei" segundo Montesquieu, definida como algo "que depende de condições definidas" e só nessa medida as leis podem ser conexões que se seguem da própria natureza das coisas, inclusive das coisas sociais. E há dois tipos de leis e, portanto, de causas, que é importante que se mencione aqui, pois o segundo tipo está estreitamente vinculado com a ideia de normalidade. Há aquelas que são inerentes às coisas mesmas, e as leis da própria sociedade, cujas causas estendem suas influências ao conjunto das coisas que existem na sociedade: essa lei diz respeito à sua própria "natureza".

Como acabamos de ver logo acima, essa ideia de natureza é a base do conceito de normalidade em um dos seus sentidos, o que nos leva a perceber de que modo tal conceito é também descritivo-explicativo, uma vez que a apreensão da natureza da sociedade descreve o conjunto de causas que operam na determinação dos demais fatos sociais, vinculando sua existência a essa "natureza" mais geral. E, ao mesmo tempo, é um conceito "crítico", na medida em que identifica os fatos que não resultam ou desviam dessa natureza social. Como, então, pensar aquilo que não é imediatamente determinado por essa lei no segundo sentido? É possível que exista na

---

[198] Ibidem., 24-5.

sociedade algo que não seja resultado dessa causalidade quase mecânica? Essa é uma questão a ser respondida no próximo capítulo.

Por enquanto, vamos pensar como essa concepção de lei no segundo sentido repercute no conceito de normal. Primeiramente é importante mencionar que Durkheim adere a esse duplo sentido da lei, mas não compartilha plenamente com Montesquieu em relação a quais as características da "física" social que influenciam causalmente outros elementos que a constituem. Ou seja, Durkheim está de acordo com a tese sobre a relação entre "estrutura" e "princípios", mas tem uma formulação diferente a respeito de qual é a dimensão estrutural que realmente impacta sobre os princípios e que condiciona a possibilidade e a desejabilidade destes. O ponto nuclear dessa diferença é formulado por Durkheim quando afirma que "aquilo que escapa a Montesquieu é que não é o número de pessoas submetidas à mesma autoridade o que importa, mas o número daquelas que estão reunidas em alguma forma de interação"[199]. Ora, essa afirmação é o elemento mais básico da explicação estrutural aventada em *De la Division du Travail*, e faz todo o sentido que na tese latina ele insista nisso. Do ponto de vista da questão que nos instiga, o que é relevante aqui é a afirmação desse elemento estrutural – número de pessoas em interação – como parte da definição do tipo normal a partir do qual os ideais aos quais ele adere podem ser julgados e, consequentemente, definidos.

Esse é um dos sentidos em que a ciência contribui, senão para fundamentar, ao menos para legitimar o ideal humano: porque ele está de acordo com a natureza da sociedade moderna, coadunada por uma solidariedade orgânica viabilizada pela divisão do trabalho. É precisamente nesse sentido que o individualismo passa no teste da "normalidade" nesse segundo sentido. Conquanto ele ainda não pudesse ser considerado normal no primeiro sentido – pois ainda não estava suficientemente difundido na plena extensão daquela sociedade e, portanto, não era ainda geral -, ele pode ser tido como normal, portanto, desejável, no segundo sentido, na medida em que corresponde à lógica imanente do real, sendo o real a estrutura da sociedade moderna e é precisamente essa lógica, que não necessariamente coincide com o real, que expressa a sua racionalidade. O racional é sempre desejável, mas ele não condiciona o real de modo determinante, e é por isso que há elementos que não coincidem com aquilo que seria esperado. A seguir um intrigante trecho no qual

---

[199] Ibidem., 47.

Durkheim deixa claro em que sentido sua concepção de lei se distancia de Montesquieu, que é também o eixo de sua crítica à ideia de contingência e, ao mesmo tempo, matiza sua própria concepção de determinação causal:

> Para Montesquieu, a doença está mais ou menos fora do escopo da ciência, porque ela reside fora das leis da natureza. Mas a ideia de lei natural aqui pressuposta é vaga e obscura. As leis são conexões necessárias entre as coisas. Mesmo que elas possam ser eventualmente rompidas, elas possuem uma necessidade que é puramente lógica, e não real. Isto é, elas expressam aquilo que está implicado na definição de uma sociedade – embora uma sociedade possa assumir uma forma diferente daquela conforme à racionalidade de sua natureza. Portanto, elas não nos dizem o que existe, mas o que é racional. [...] É assim que Montesquieu retorna, em parte, à antiga concepção de ciência política – mas apenas em parte. É claro que nesse ponto ele tende a confundir leis da natureza com regras que formulam aquilo que deveria ser feito.

Assim, o normal não é aquilo que é resultante de uma determinação estritamente causal que já contém em si, como potência, todo o devir do real. O normal é expressão desse racional que se manifesta como dever ser, mesmo que esse dever ser jamais coincida plenamente com o ser, na medida em que a plena realização da natureza do ser social particular dependeria da plena subsunção do real a um tipo ideal, enquanto este tem apenas uma função reguladora e opera como critério judicante. Outro argumento particularmente interessante nesse trecho é a diferença entre leis e regras. Aqui as leis são aquelas da natureza, que exprimem a natureza racional do real, que afirmam o ser, nesse sentido bastante específico. Já as regras não exprimem essas conexões necessárias entre as coisas, elas não têm uma finalidade teórica de apreender as relações de determinação causal implicadas em sua natureza e por isso não afirmam o ser.

As regras formulam o que deveria ser feito, são diretrizes para a ação, tanto mais racionais e, portanto, melhores, se levarem em consideração as leis, que exprimem o ser. Mais do que isso, elas serão melhores e mais desejáveis se ajudarem a orientar o curso da ação em um sentido tal que a prescrição do dever ser contribua para que a realidade se aproxime cada vez mais de sua natureza fundamental. Ou seja, as proposições sobre o *dever ser* têm na ciência a melhor fundamentação possível, de modo que a finalidade dessas regras deve ser aproximar o *dever ser* do *ser* normal, enquanto natureza essencial. Vemos assim que o *dever ser* dever coincidir com o *ser* "racional", operando transformações no ser "real", sem deixar de considerar que aqui o "racional" não é um ideal deduzido de um princípio universal *a priori*, mas

está ele próprio vinculado à existência de um tipo social real. Assim, o real é ideal, mas o ideal também é real, é a expressão "racional" do real. É precisamente a partir dessas considerações que Miller formula sua interpretação de a respeito do papel do conceito de normal e da posição ética de Durkheim, que já mencionei na introdução a esta tese, mas que vale à pena trazer mais uma vez para o texto, em uma versão mais extensa, pois agora essa afirmação adquire um novo sentido:

> Durkheim nunca abandonou sua ideia sobre o normal. Ele a desenvolveu no argumento central de seu programa internalista sobre uma dinâmica e uma lógica subjacentes. O argumento se torna a rota do "é" para o "dever ser", a partir da qual se torna sua posição ética fundamental. Não se trata tanto de afirmar que o real é o racional que é o bem. É mais do que isso: o real e sua lógica são o bem[200].

Temos assim um quadro suficientemente abrangente a respeito do segundo sentido do conceito de normal, que aqui se consolida como critério para julgar o real e, por extensão, para julgar as regras morais existentes ou os novos ideais em vias de criação. Assim, aquilo que podemos chamar de "posição ética" de Durkheim, embora não seja uma "descoberta" científica, é sancionada por sua ciência, isto é, suas proposições a respeito do dever ser estão de acordo com a "natureza" da sociedade em relação às quais tais proposições teriam validade. Mais do que isso, elas seriam uma demanda até mesmo urgente, pois essa nova moral deveria substituir a antiga, que, esta sim, já não estava de acordo com a nova natureza social: a paradoxal afirmação de que a solução durkheimiana para permitir a entrada da ciência no terreno consiste na afirmação de que ele identifica o *dever ser* com o *ser*, passa, então, a ter pleno sentido. Isso resume de que modo a ciência, permanecendo ciência, poderia enunciar juízos de valor – que são ao mesmo tempo juízos de fato - sobre o real e, assim, realizar uma parte de sua finalidade prática.

Antes de passar para a análise dessa questão no próximo texto, há um último argumento da tese latina que nos interessa particularmente, na medida em que aponta de que modo a defesa "estado normal" de uma sociedade não é em si mesma uma negação da dinâmica social. Partindo novamente de uma crítica de Montesquieu, que

---

[200]Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, 19. As três últimas frases são de difícil tradução, de modo que considero pertinente trazer aqui o texto original: "The argument becomes the route from 'is' to 'ought', via what becomes his basic ethical position. This is not much: *the real is the rational is the good.* It is more: *the real and its rationale are the good*". Na nota a esse trecho o autor faz questão de salientar que "'The real is the rational is the good' era um slogan dos neo-hegelianos escoceses e ingleses. J. MacTaggart, por exemplo, escreveu um artigo sobre Hegel para o primeiro volume da *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893)"Ibidem., 296.

acreditaria que cada forma de sociedade se origina independentemente das demais, Durkheim afirma que existe uma relação de continuidade entre elas, de modo que determinado tipo social já contém em potência outros tipos possíveis. Não se trata de uma relação estritamente determinista no sentido do evolucionismo clássico, porque a história é levada em consideração, e a história é o plano no qual desabrocham as particularidades e as contingências. Mas o que é interessante notar é que a ideia da dinâmica que viabiliza a criação de novos tipos sociais está vinculada a uma ideia particular de progresso, segundo a qual a natureza de uma sociedade contém em si elementos contraditórios, que ao se enfrentarem encetam, lentamente, uma mudança no próprio tipo, que torna necessário todo um novo conjunto de ideais que sejam conformes a essa nova natureza:

> Ao discutir povos particulares, ele não nega que seus princípios possam se desenvolver ou ser corrompidos, mas ele acredita que tudo isso está fixado e estabelecido desde o início, e deve permanecer intacto no decorrer de toda sua história. Ele não percebe que a própria natureza da sociedade contém em si elementos opostos, que lutam entre si, o que faz com que se afastem progressiva e lentamente de sua forma inicial até gerar algo novo que surge a partir disso. O que ele não percebeu foi esse contínuo processo mediante o qual a sociedade, mantendo sua própria natureza, sempre dá origem a algo novo. [...] E há dois tipos de condições que operam na vida social. Algumas dizem respeito às circunstâncias presentes, tais como a geografia, o tamanho populacional, etc. Outras estão enraizadas no passado e em tudo aquilo que já aconteceu na história. Assim como uma criança seria diferente se tivesse tido pais diferentes, uma sociedade varia segundo a forma das sociedades precedentes[201].

Esse breve parêntese servirá mais propriamente para elucidar a questão central do próximo capítulo. Continuando a investigar a questão acerca da finalidade prática da ciência, vamos ver agora uma terceira forma a partir da qual ela pode penetrar nesse território, constituindo-se uma instância de "esclarecimento", elemento fundamental para a efetivação de suas proposições éticas, conquanto instrumento para a concretização do ideal de transparência, pressuposto que define a "consciência coletiva" responsável pela criação das representações morais e do espírito de autonomia, disposição característica de uma moralidade laica.

A ideia sobre a finalidade prática da ciência aparece em diversos momentos do livro. Aliás, o livro inteiro pode ser considerado uma grande afirmação dos ganhos que tem a "arte" quando esta apoia-se na ciência. Mas é na oitava lição, "O terceiro

---

[201] Durkheim, *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*, 69.

elemento da moralidade: a autonomia da vontade", que essa questão se põe com toda ênfase. No caso do conceito de "normal", ele aparece aqui e ali, mas ele não recebe uma definição mais detida como nos dois textos que acabamos de ver, talvez porque aqui essas definições anteriores já estejam pressupostas. Ou talvez isso se deva à própria natureza do texto: aqui Durkheim não se dirigia a um público de "sociólogos", portanto, não parece ser muito relevante apontar como esse critério se presta a julgar o real sem que com isso perca sua cientificidade. Seu público aqui, como já mencionei mais acima, é formado basicamente por futuros professores, isto é, aqueles que têm a "arte" como vocação, não tanto a ciência.

Por essa razão esse livro talvez seja a peça mais importante da obra durkheimiana para se explorar como ele próprio se posicionava diante dessa "arte", que tem tão somente uma finalidade prática. Isso, é claro, demandaria um significativo desvio de rota, por isso apenas alguns argumentos pontuais serão discutidos, um com mais demora do que o outro. Vamos começar pelo argumento mais simples, para que depois possamos nos ocupar daquilo que é mais crucial para os presentes objetivos. Esse primeiro argumento diz respeito ao duplo sentido do conceito de patologia e, portanto, ao duplo conceito de normalidade, e é formulado no contexto da discussão sobre o espírito de disciplina:

> Dissemos que aqueles que não conseguem manter regularidade na conduta, que são indisciplinados, são moralmente incompletos. Entretanto, eles não desempenham um papel moralmente útil na sociedade? Por acaso Cristo não tinha um comportamento desregrado, assim como Sócrates e todos os personagens históricos cujos nomes estão vinculados às grandes revoluções morais pelas quais passou a humanidade? Se eles tivessem um sentimento de respeito muito vivo pelas regras morais vigentes, não teriam tentado reformá-las. Para ousar suplantar o jugo da disciplina tradicional, é preciso não sentir a autoridade de forma demasiado intensa. Nada é mais correto do que isso. Não obstante, do fato de que a percepção da regra e o espírito de disciplina sejam enfraquecidos nessas circunstâncias críticas, anormais, não se segue que esse enfraquecimento seja normal. Ainda mais, é necessário evitar que se confundam sentimentos muito diferentes: a necessidade de substituir a velha regulamentação por uma nova, e a impaciência em relação a qualquer regulamentação, a qualquer tipo de disciplina. Em determinadas condições, o primeiro sentimento é normal, são e fecundo; o segundo é sempre anormal, uma vez que nos incita a viver fora das condições fundamentais da vida[202].

Essa passagem possui alguma relação com aquela com a qual concluí a análise da tese latina: ambas se referem a como um determinado estado normal contém em si

---

[202] Durkheim, *A Educação Moral*, 67[1925a].

elementos para uma dinâmica social, embora lá a ênfase recaia sobre a existência de forças contrárias em luta, enquanto aqui o catalisador dessas transformações são os "indivíduos excepcionais", que são capazes de antecipar a caducidade de um sistema moral, fazer a crítica, e propor algo de novo.

Tanto num caso quanto no outro, o surgimento desses "fatores" não é, em si mesmo, uma patologia. É algo inerente à natureza social. Mas nesse segundo caso é introduzida uma consideração que não estava presente no caso anterior: nem todo questionamento da moral existente é, em si mesmo, normal. O sentimento que leva a uma crítica do *status quo* e à proposição de uma nova moralidade é *desviante*, e constitui uma oposição à moral "normal" entendida em sentido puramente "estatístico", enquanto generalidade, enquanto conjunto de regras às quais aderem os indivíduos que estão dentro da "curva normal", que está em relação com a média. Podemos dizer, então, que esse sentimento ou comportamento não é normal no primeiro sentido – critério da generalidade -, mas é normal no segundo sentido – critério da adequação à lógica do real.

Já o segundo tipo não é normal em nenhum dos sentidos, e aqui é mais pertinente utilizar o termo "patológico": não é um simples desvio do normal num sentido propriamente estatístico, mas é o sinal de uma patologia mesmo, de algo que é potencialmente nocivo ao estado de saúde e que, por isso mesmo, deve ser combatido. Essa diferenciação entre o uso estatístico e o uso biológico do conceito de normal nunca foi feita explicitamente por Durkheim, mas ela ajuda a prevenir certas confusões. É verdade que o uso biológico contempla também algo da dimensão estatística, o que talvez autorize essa minha distinção, mas não se resume a isso. Mas o que realmente importa aqui é que nesse trecho vemos na forma de um exemplo concreto uma ideia que permaneceu abstrata na discussão anterior sobre os dois sentidos do normal. Vemos, inclusive, qual é a pré-condição para que qualquer esforço de transformação possa ser julgado normal: a crítica à moralidade vigente e o consequente comportamento "criminoso"[203]só podem ser moralmente desejáveis se não forem uma crítica vazia e estéril, se não vierem acompanhados de um novo ideal e de novas regras e que estes viabilizem a superação do antigo estado de coisas.

Esse desvio representado por esses "indivíduos excepcionais" não pode, portanto, permanecer como um desvio. A tendência de toda "novidade" que

---

[203] Refiro-me aqui ao conceito de crime exatamente no sentido discutido mais acima.

realmente esteja fundada na natureza das coisas é ser internalizada pelas consciências e tornar-se normal também no sentido de generalidade, porque a ação moral ordinária depende sempre de representações internalizadas da regra. Essa tese de que a ação moral é aquela realizada segundo regras pré-estabelecidas possui uma relação direta com a concepção durkheimiana de autonomia e esta, por sua vez, depende visceralmente de sua ideia de ciência da moral. Entender essa relação é entender como se dá essa terceira esfera na qual a ciência adentra o domínio de prática.

Nos dois capítulos anteriores o conceito de "espírito de autonomia" já entrou em cena, sendo apresentando como o elemento distintivo de uma moralidade laica e, portanto, central para o projeto ético-pedagógico de Durkheim. Já mencionei que sua concepção a esse respeito apresenta a autonomia como uma adesão voluntária e consciente à moral, que pressupõe o conhecimento de sua natureza e das razões de nossa conduta. Naquele momento ainda não havíamos enfrentado a discussão sobre o duplo sentido da normalidade, de modo que a ação autônoma enquanto "adesão esclarecida" parecia ser tão somente uma adesão voluntária às regras tal e qual existem, tal e qual prescritas pela consciência média.

Agora já temos condições de entender melhor o que significa sua proposta de uma autonomia fundada sobre o real, que implica uma aceitação do real, pois vimos que o que importa em relação ao real não são somente as relações concretas, mas também a lógica que lhe é subjacente. Em outros termos, importa menos a vigência das regras particulares – regras normais e patológicas convivem lado a lado num mesmo momento – e mais a natureza da sociedade nas quais estas vigoram. E, como vimos, é a ciência que tem a prerrogativa de definir qual é o "estado normal" da sociedade e, portanto, definir qual essa natureza à qual se pode aderir esclarecidamente.

A autonomia da vontade é caracterizada como uma exigência da consciência moral moderna, a tal ponto que nesse contexto uma consciência heterônoma perde em muito o seu valor moral. Mas se a autonomia é definida como adesão esclarecida à natureza das coisas, a realização dessa demanda não poderia se dar sem a participação da ciência. O pleno significado disso é algo que não está muito evidente na obra durkheimiana, e é mais um daqueles casos em que essa busca se parece mais com um trabalho de "arqueologia", que reúne fragmentos dispersos e tenta reuni-los de forma coerente. No que se refere ao objetivo presente, importa identificar de que

modo a ciência pode contribuir para a prática, mais especificamente, para realizar o "ideal humano" que pressupõe uma vontade autônoma, o que nos leva a identificar duas instâncias dessa atuação, sendo que uma delas está mais explícita no texto, enquanto a outra está afirmada apenas subliminarmente. A sua primeira e mais evidente contribuição para tornar possível a autonomia é apresentada no contexto em que se estabelece um paralelo entre a autonomia em relação ao mundo físico e em relação ao mundo moral, uma vez que em ambos os casos esta é a única autonomia possível:

> Libertamo-nos à medida que compreendemos as coisas, e não existe outro meio para isso. A ciência é a fonte de nossa autonomia. Ora, na ordem moral há lugar para essa mesma autonomia e para nenhuma outra. [...] Podemos investigar a natureza das regras da moral às quais, inicialmente, nos submetemos passivamente, que a criança recebe a partir de fora através da educação, e que se impõem a ela em virtude de sua autoridade; podemos entender suas condições, a sua razão de ser. Em resumo, é possível fazer uma ciência dessas regras. Suponhamos que esta ciência esteja acabada. Nossa heteronomia teria fim. Nós somos os mestres do mundo moral. Esse mundo deixou de ser exterior, porque está representado em nós por um sistema de ideias claras e distintas, cujas relações conhecemos perfeitamente. Então, estamos em condições de assegurar em que medida essa moral está fundada na natureza das coisas, isto é, na natureza da sociedade; ou seja, em que medida ela é o que deve ser. Na medida em que a reconhecemos como tal, podemos consenti-la livremente. Querer que a moral seja algo diferente daquilo que está implicado na própria constituição natural da realidade que ela exprime, seria querer algo absurdo, sob o pretexto de querer livremente. [204].

A forte afirmação de que no mundo moral só há espaço para esse tipo de autonomia é, sem dúvida, bastante estranha. É claro que ela está vinculada com a tese de que aquilo que efetivamente orienta a conduta são as regras morais que existem objetivamente, que se impõem à nossa consciência e são por ela internalizadas. Mais do que isso. Elas não são apenas externas à nossa vontade, mas foram criadas por processos longuíssimos e complexos, e são realmente "coisas", que não podem ser mudadas facilmente. Mas não se trata apenas da dificuldade de muda-las, assim como não se muda as leis da natureza.

Trata-se, antes, de dever aceitá-las com "conhecimento de causa". Porém, o que é realmente interessante é aquilo que está no final de trecho: essa adesão àquilo que a moral *é* pressupõe que ela já seja aquilo que ela *deve ser*. É precisamente nesse sentido que não é possível autonomia sem ciência, porque sem ela jamais se saberá a

---

[204] Durkheim, *A Educação Moral*, 121.

natureza de uma determinada sociedade, portanto, jamais se conhecerá a plenitude das relações morais nela implicadas, se estas estão implicadas nessa natureza ou se, ao contrário, são conflitantes com ela. Na continuação imediata desse argumento, a ciência não é apenas um conhecimento que apreende essa natureza e permite que os indivíduos possam, enfim, aderir esclarecidamente. Ela é também o instrumento que apresenta os possíveis descompassos entre o real empírico e o real racional, configurando-se no principal dispositivo para justificar e orientar qualquer tipo intervenção:

> Podemos verificar também até que ponto essa moral não encontra fundamento real – uma vez que ela sempre pode conter elementos anormais. Mas, graças à ciência que supomos realizada, temos em mãos o meio para reconduzi-la a seu estado normal. Assim, sob a condição de possuir um conhecimento adequado acerca dos preceitos morais, das causas das quais dependem, das funções que cada um desempenha, somos capazes de nos conformar a eles conscientemente, com conhecimento de causa. Uma conformidade assim consentida não tem nada de coercitivo. Sem dúvida, estamos ainda mais distantes desse estado ideal da ciência que no que concerne à vida moral do que concerne à vida física; a ciência da moral data de ontem, seus resultados são ainda muito imprecisos[205].

Se o começo do argumento, apresentado mais acima, já soava estranho, o trecho final parece ainda mais desolador. Essa autonomia é a única possível e ela, por sua vez, depende do pleno desenvolvimento da ciência, um ideal que, segundo Durkheim, estava ainda extremamente distante de ser realizado. Ele próprio se deu conta da dificuldade implicada nessa afirmação e, logo em seguida, complementou dizendo que isso na verdade não é tão relevante, afinal, o que importa é que esse meio existe, e é isso o que há de fundamentado na consciência pública. Enfim, é uma concepção quase extrema de autonomia, que pressupõe, de um lado, que se conheça tudo o que está implicado em sua natureza, e portanto, demanda que se apreenda suas leis e, de outro, que essa natureza não seja alterada, pois é ela aquilo que deve ser mantido, pois é isso o plenamente desejável.

Contudo, existe outra concepção de autonomia presente de forma latente neste e em outros textos, que também está ligada à ideia de ciência, e que é, por assim dizer, menos "exigente". Se esse primeiro e mais estrito sentido pressupõe uma ciência pronta e acabada, esse segundo sentido se "contenta" com o conhecimento da realidade que já foi produzido e utiliza-se dele para pensar o presente e orientar o

---

[205] Ibidem., 122.

futuro. Trata-se, enfim, de uma autonomia vinculada a um sentido mais "político", conquanto refere-se aos processos coletivos de formação de vontade. Nesse contexto, há uma afirmação da ciência que já bastaria como fator de esclarecimento, viabilizando uma vontade coletiva auto-determinada, que se encontra nesse mesmo livro, ainda que em uma formulação preliminar: é a tese de que Deus é a sociedade hipostasiada e que, portanto, a origem de toda e qualquer regra moral é a sociedade mesma, mesmo que sob a forma dessa figura idealizada.

Essa "autonomia política" coincide com o que podemos chamar de imaginação coletiva, que tem a capacidade de criar o novo a partir de suas próprias forças inventivas – tal como será discutido no capítulo que vem logo em seguida. Para o autor, a moral é expressão normativa de um determinado ideal que, por sua vez, é criado coletivamente. No caso de uma moral laica, tratar-se-ia de uma moral que deveria ser criada a partir de processos coletivos que pressupõem uma alta dose de racionalidade e de transparência, que é a esfera da autonomia propriamente política.

Ou seja, sua adesão ao projeto de constituição de uma moralidade laica está ligada a essa "descoberta da ciência", pois pressupõe que o esclarecimento se dê não apenas por parte dos indivíduos, mas por parte da própria coletividade, de modo que exista a consciência de que a instância criadora da moral não é Deus, sob qualquer uma de suas representações, mas a sociedade mesma, que engloba a totalidade dos indivíduos que a integram. Em relação a isso, alinho-me à interpretação de Miller no que se refere ao seguinte argumento:

> É verdade que Durkheim pode parecer muito irritante com suas constantes referências à "sociedade". Contudo, seria um erro considerar que sua obra se refere à autoridade ética de uma sociedade concreta qualquer. Na verdade, trata-se de um duplo equívoco pensar que ele não distingue ética de moral, bem como seria ridiculamente ingênuo afirmar que ele aprovaria o estado no qual nos encontramos atualmente. É impossível que a sociedade tenha uma autoridade ética moderna, a menos que ela esteja em vias de atingi uma condição essencialmente moderna – uma sociedade com uma transparente e auto-consciente. Assim como no ideal kantiano de um reino dos fins, a fonte da autoridade ética, para Durkheim, não é nem Deus, nem a Sociedade, mas uma associação de pessoas autônomas[206].

Enfim, essa ressignificação do que é a sociedade em geral e o que é a sociedade no contexto de uma *res pública* é a chave para que se compreenda o verdadeiro

---

[206]Miller, "Investigando o projeto de Durkheim para a constituição de uma Ciência Social," 60.

sentido da concepção de autonomia, seja da autonomia do ponto de vista do indivíduo, seja do ponto de vista da sociedade política em seu conjunto. Isso, por sua vez, pressupõe o aprofundamento da questão sobre o processo de formação dos ideais sociais, justificando, assim, o que discutiremos logo mais. Aliás, o seguinte trecho de Durkheim corrobora plenamente essa interpretação:

> Sob todas as suas formas, a consciência coletiva distingue-se da consciência individual. O coletivo não é o geral. É coletivo tudo aquilo no qual todos os membros da coletividade podem participar e do qual cada um recebe uma parcela, e que ninguém possui integralmente[207].

Resumindo esse último sentido em que a ciência pode ter uma finalidade prática, podemos afirmar que ela é a fonte da verdadeira autonomia, e por isso mesmo não é apenas um conhecimento que justifica a *desejabilidade* e a *necessidade* do ideal moral defendido por Durkheim, mas constitui uma peça chave para sua própria concretização. No que se refere ao conceito de "normal" propriamente dito, ele atua aqui primeiro como um conceito crítico: a necessidade de uma moral laica, com o espírito de autonomia, figura como uma transformação necessária da moralidade vigente [normal enquanto generalidade] para que ela possa melhor se adequar à nova natureza social [normal enquanto lógica do real]. Em segundo lugar, a ideia de normal corresponde ao *dever ser* que precisa ser "aceito esclarecidamente", cuja realização ideal coincidiria com a possibilidade de uma autonomia em sentido pleno. Finalmente, ainda nesse mesmo livro, o normal como lógica subjacente fundamenta a demanda por uma consciência coletiva esclarecida, que reconhece não ser Deus a instância criadora e legitimadora da moral.

De modo geral, então, foi possível entender de que forma a concepção de "ciência da moral" formulada por Durkheim, que num primeiro momento apareceu apenas como um empreendimento restrito a uma jurisdição teórica, poderia, sem contrariar essa natureza fundamental, realizar uma desejável incursão pelo território da prática. Vimos ainda, em diferentes momentos, de que modo, no exercício dessas atribuições práticas, essa ciência está em estreita relação com suas proposições de transformações ético-políticas, que são então justificadas enquanto mudanças na moralidade concreta atual para que esta seja conforme as novas e profundas aspirações que estariam em maior sintonia com a nova natureza social.

---

[207]Durkheim, "Ideal Moral, Conscience Collective et Forces Religieuses," 16-7[1909g].

Essas múltiplas atribuições práticas da ciência não são, contudo, ilimitadas ou onipotentes. Como vimos, ela pode julgar e ajudar a decidir sobre os fins, porque pode apreender o estado verdadeiramente normal da sociedade. Mas ela não define *a priori* o que é uma "boa" natureza social, porque isso se define a partir de uma dinâmica própria do real, que está relacionada às suas condições de existência, que dependem de fatores "mecânicos" - que são sincrônicos -e de elementos propriamente históricos - portanto, diacrônicos. Essa natureza é o que ela pode apreender e explicar, formulando, a partir disso seu tipo normal. E esse tipo normal serve apenas para julgar a desejabilidade da moral que já existe e dos novos ideais morais que se deseja que constituam a base da nova moral. De onde, então, provêm esses ideais aos quais Durkheim adere? Se não são uma "descoberta" da ciência – ela já os pressupõe criados – quais são os processos que estão em sua origem e que justificam sua defesa e sua necessidade? É exatamente isso o que discutiremos a seguir.

Quarto Capítulo

A Moral e os Ideais Sociais

Como apresentado no segundo capítulo, o método positivo defendido por Durkheim define que podemos e devemos estudar os fatos, não as ideias que temos sobre os fatos. A própria condição de a moral ser objeto da ciência é que ela também possa ser tomada como um fato, o fato social por excelência, que, por sua vez, de acordo com a segunda regra do método sociológico, só pode ser explicado por outro fato social. Portanto, a explicação consiste em estabelecer relações causais entre esses fatos. Ela diz respeito à questão "o que é possível conhecer". Desse modo, a própria moral, para ser objeto possível dessa ciência, deve entrar na categoria de fato, sendo realmente moral apenas aquela que de fato existe e legisla sobre as vontades. A partir dessa premissa, a resposta àquestão sobre "o que devemos fazer" é: aquilo prescrito pela consciência moral normal de uma sociedade dada. Agora, resta ainda responder à pergunta "o que podemos esperar?", procurando descobrir se esse devir é o resultado inexorável de um encadeamento mecânico, ou se aquilo que podemos esperar tem alguma relação com o que podemos "desejar", sendo este desejar produzido livremente pelas vontades.

Uma primeira distinção conceitual – bastante sutil – que precisa ser introduzida antes de prosseguirmos é aquela entre os dois sentidos possíveis que a expressão "dever ser" possui em nossa língua portuguesa, sem a qual a diferença entre a discussão travada no capítulo anterior e aquela a ser realizada aqui permaneceria um tanto nebulosa. Ao afirmar que o "dever" depende daquilo que é prescrito pela consciência moral normal de cada sociedade num determinado momento de sua história, Durkheim quis dizer que uma ação é moral se está de acordo com aquilo que está estabelecido como moral, é aquela executada conforme uma regra obrigatória e desejável, conforme sua definição do que a moral *é*. Nesse sentido, o *dever ser* é aquilo que a ação moral *deve ser*, é aquilo que se *deve* fazer, e o que se deve fazer é agir segundo aquilo que a moral *é*, por isso há uma identificação entre o *dever ser* e o *ser*, sendo o ser aquilo que *é*, e o *dever ser* aquilo que a ação

moral deve *ser* para que seja moral. Nesse sentido, o *dever ser* é, antes de tudo, *dever*, é o obrigatório, é aquilo que é "duty", "Pflicht", é o "devoir".

Por outro lado, se há esse *dever ser* [duty; Pflicht; obligation; devoir] que coincide com o *ser*, com aquilo que é, há também um *dever ser* que é o que deveria ser [Sollen; ought, devoir-être], aquilo que se deseja que venha a ser, ou seja, é um *dever ser* que, na realidade, ainda é *devir* [Werden; becoming; devenir]. Nesse segundo sentido, logicamente, não é possível falar em uma identificação entre *ser* e *dever-ser*. E esse devir é aquilo que se espera que venha a constituir-se como ser, como *dever ser* no primeiro sentido, como o dever [Pflicht; duty], como o elemento imperativo que deve efetivamente determinar a ação moral.

Ou seja, trata-se agora de saber se a afirmação de que aquilo que os homens deveriam fazer é aquilo já prescrito por uma sociedade dada também tem consequências para a determinação do *dever ser* no segundo sentido, do *dever ser* enquanto *devir*. Isto é, se a identificação inicial entre "ser" e "dever ser", implica que para Durkheim a moralidade está sempre presa ao domínio do que já está dado, do condicionado, se não há nada que se possa esperar além daquilo que já é, e que prende os homens à eterna cadeia causal dos fatos estabelecidos, afirmando uma constante relação de determinação estrita entre o passado, o presente e o devir.

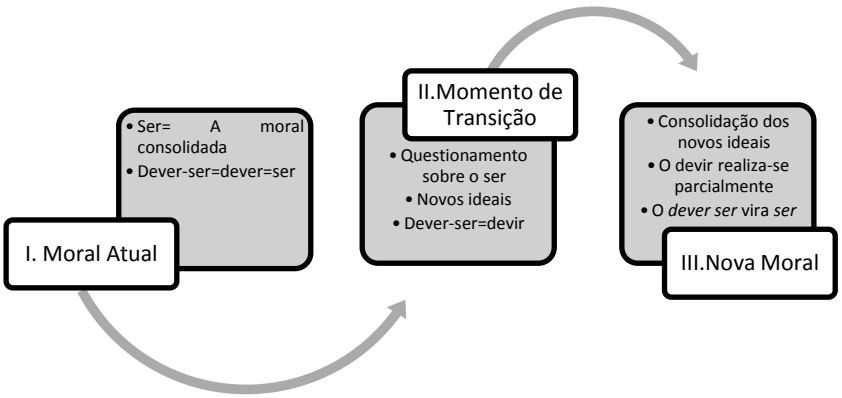
Se este fosse realmente o caso, das duas, uma. Ou não faria sentido que no corpus durkheimiano houvesse quaisquer proposições que defendessem um novo ideário moral, ou essas proposições poderiam, sim, ser "descobertas" da ciência, uma vez que o devir já estaria inscrito nas pré-condições estruturais estabelecidas, com desdobramentos inevitáveis. Contudo, não é dessa maneira que ele aborda a questão. Conforme espero ser possível elucidar logo a seguir, reforçando o argumento já adiantado em momentos precedentes, de um lado, suas proposições normativas *não* são "criações" da ciência, uma vez que esta pode apenas julgar a moral existente e ajudar a decidir sobre os fins, mas não pode criá-los.

De outro, ao afirmar que tanto a moral que existe quanto a aquela que se deseja são criações sociais, não se deve entender que são consequências mecânicas, inevitáveis e unívocas de condições sociais de natureza estrutural. É por essa razão que responder à questão sobre a gênese da moralidade, e dos fins aos quais ela está atrelada, não apenas auxilia na construção do argumento sobre qual a fundamentação das proposições normativas defendidas por Durkheim, como também esclarece sobre

o estatuto dessas proposições, adentrando no árido terreno que permanece todo o tempo como pano de fundo de sua teoria moral, qual seja, a tensão entre teoria e prática, entre determinismo e liberdade.

Aliás, dentre as muitas questões que surgem do esforço de se tentar compreender a teoria moral durkheimiana, e cuja resposta não se dá a conhecer muito facilmente, está aquela que interroga sobre qual seria o espaço para a liberdade nesse universo de fatos já dados e muito bem arraigados que determinam a conduta dos indivíduos com força semelhante àquela dos fatos da natureza. Como deve ter ficado claro quando da discussão do segundo capítulo, para Durkheim, a ciência da moral é possível porque também a moral faz parte do domínio dos fatos, dos fatos sociais. A própria ação moral é definida como aquela produzida por uma vontade informada por representações sociais internalizadas.

Porém, aquilo que tentarei defender neste capítulo é que esse espaço não apenas existe, como ainda consiste em um elemento crucial de todo esse processo abrangido sob a rubrica "moralidade", na medida em que coincide com a própria gênese dos valores que conferem sentido àquelas regras que definem o domínio do "bem" e do "mal", que estabelecem como devemos agir. Esse momento é aquele da criação dos ideais sociais. Entender o que são esses ideais, de que modo constituem o domínio dos "fins", e o processo de sua criação, é a chave para se compreender a legitimidade que Durkheim afirma ser possível atribuir aos valores que ele próprio defende. Para resumir a relação entre os dois sentidos do dever ser com o ser e destes com os ideais, é possível recorrer ao seguinte esquema, que ganhará maior significado no decorrer do capítulo, e que pode servir como guia de leitura do mesmo. Vejamos.



Equema 1: Dinâmica da Criação e Consolidação dos Ideais e sua Relação com a Moral

Na lógica da teoria durkheimiana, os novos ideais surgem principalmente nos momentos de transição, e são eles que constituem a nova moral. Porém, permanecem sempre como "ideais reguladores", isto é, nunca plenamente realizados, enquanto um dever ser que nunca se converte integralmente em ser, ainda que esse seja propriamente seu ser enquanto ideal, enquanto uma potência que é apenas parcialmente convertida em ato. Mas o que é importante adiantar aqui, e que será desenvolvido com detalhe na parte final deste capítulo e também no capítulo seguinte, é que a tendência de todo novo ideal é converter-se em uma representação internalizada, geralmente inconsciente. É assim que o ideal se aproxima do real, da realidade, de modo que o novo tende sempre a se tornar o ideal normal, que permanece como referência constante da moral normal, que a torna algo desejável, mas, ao mesmo tempo, imperativo.

Enfim, aquilo que tentarei defender aqui é a ideia de que em sua teoria existe uma brecha – ainda que um pouco estreita- que permite a Durkheim escapar ao determinismo intransigente do qual com frequência foi acusado e que, ao mesmo tempo, explica como são criados os ideais sociais. Ao fazê-lo procurarei explicitar porque esse movimento diz respeito ao reino da criação e da liberdade, mesmo que se trate de uma liberdade relativa, enquanto condicionada pela situação social de cada época - situação essa que define a plausibilidade dos fins criados, mostrando, ao mesmo tempo, que não precisa haver oposição entre elucidação científica da moral e estabelecimento do ideal. Para tanto, o percurso a ser seguido neste capítulo passa por três momentos essenciais.

Inicialmente é apresentado um quadro sucinto sobre como a questão da transformação da moral que *é* tem sido vista por alguns intérpretes icônicos da obra durkheimiana, que ajudaram a consagrar o autor como o teórico da "ordem", da manutenção do *status quo*, ou ainda, como o propositor de uma "ética científica", na qual os princípios morais poderiam ser descobertos pela ciência a partir da observação das leis da evolução social. Essa discussão não seria necessária se essas teses fizessem parte de um passado distante e já superado, mas, como não é esse o caso, parece válido trazer algumas amostras significativas das interpretações contra as quais esta tese se opõe no que se refere ao problema particular da "fonte" dos princípios que estruturam suas prescrições. Em todos os autores aqui trabalhados,

parece haver em comum a ausência de um tratamento adequado do conceito de "ideal". Ainda nesse primeiro momento, são mencionados trabalhos mais recentes que contribuem para o enfrentamento desse tipo de leiturra, nos quais esse conceito foi analisado com grande profundidade, trazendo novos elementos para se pensar essa questão.

No segundo momento procura-se estabelecer qual o lugar ocupado pelo conceito de "ideal" na economia geral do pensamento durkheimiano, de modo a esclarecer em que sentido ele pode ser efetivamente vinculado ao domínio dos valores últimos. Para tanto, será apresentado em que textos esse conceito se faz presente de maneira significativa, qual a diferença entre os textos da fase inicial e aqueles produzidos já no fim de sua carreira, qual a definição de ideal, qual a diferença entre ideias e ideais e, finalmente, qual a sua relação com a ação moral.

O terceiro momento versa sobre o processo de formação desses ideais, o que nos leva a notar a presença de um elemento de intersubjetividade que estaria na origem de todos os ideais morais e, portanto, que se apresenta como um processo que constitui a fonte da própria legitimidade desses ideais. Na primeira parte são apresentados os pressupostos estruturais para esse processo, enquanto a segunda parte reconstrói os diferentes elementos constitutivos do processo em si mesmo, desde a concepção inicial das ideias, o intercâmbio e o debate destas até se converterem em ideais, até chegar ao momento em que esses ideais são cristalizados e passam a fazer parte da moral "normal".

1. A questão dos Ideais aos Olhos de seus Intérpretes

A afirmação de que Durkheim teria ignorado o papel desempenhado pelos ideais na dinâmica social em favor de uma explicação mecanicista já vem de longa data e está intrinsecamente vinculada, de maneira explícita ou implícita, às acusações de "conservadorismo", "positivismo", "cientificismo", etc. Se aplicada ao assunto específico sobre o qual se debruça esta tese, a negação da importância do ideal, ou dos ideais, faria desta uma teoria essencialmente determinista, na qual a moral existente se impõe a qualquer novo horizonte possível. Mas não apenas isso. Se desconsiderarmos a presença dos ideais nessa teoria, concebidos enquanto ideais sociais, a própria questão sobre a gênese da moral fica sem resposta, assim como a

questão sobre sua fundamentação, tanto daquela que já existe [enquanto fato], quanto daquela a ser instituída [prescrições práticas].

1.1. Teses sobre o estatuto problemático dos ideais na teoria durkheimiana

O impacto de Talcott Parsons sobre as "representações coletivas" dos sociólogos no que se refere a seu entendimento sobre a obra durkheimiana é algo difícil de ser mensurado. Mais difícil ainda de ser ignorado ou contemporizado. Sem Parsons, certamente Durkheim teria sido um autor muito menos lido, não apenas nos países de língua inglesa, mas também no Brasil. Porém, se ele foi um dos grandes responsáveis por manter viva a tradição da teoria sociológica, não há como diminuir o fato de que essa tradição foi apresentada e mantida a partir de seu olhar, um olhar em alguns casos realmente brilhante, mas, em outros, bastante "peculiar", a partir do qual os autores apareciam como algo muito diferente daquilo que realmente eram, ou a partir de ângulos recortados. No caso de Durkheim, Parsons o consagrou não apenas como "positivista", herdeiro direto de Comte, mas também com um "teórico da ordem", epíteto que durante décadas serviu para resumir a obra durkheimiana e para estabelecer sua diferença em relação a Weber e Marx:

> A única diferença importante entre Comte e Durkheim é o fato de o último não compartilhar a preocupação primordial do primeiro com os problemas da dinâmica social, e de estar quase que totalmente interessado naquilo que Comte teria chamado de "estáticas sociais". O problema da ordem é o problema central de Durkheim desde sua fase inicial. Durkheim foi além de Comte precisamente em sua capacidade de acompanhar esse problema até um nível muito mais profundo do que Comte tinha feito[208].

Tendo essa caracterização mais geral como premissa, Parsons faz uma leitura da teoria moral durkheimiana na qual esta é apresentada como essencialmente positivista, significando com isso que se trata de uma teoria segundo a qual a ciência não apenas explica e julga a moral, mas também funda a ética, estabelecendo rigorosamente os princípios da ação. Esses princípios, "descobertos" ou "criados" pela ciência, seriam aqueles que contribuiriam para a manutenção da ordem social, fazendo com que o espaço para o não previsto, seja reduzido a um mínimo possível. Parsons insiste na ideia de que Durheim teria tentado criar uma ética científica, e

[208] Parsons, *A Estrutura da Ação Social*, 372.

confunde ética com moral, que no contexto francês são essencialmente diferentes. Durkheim jamais propôs uma ética científica ou uma ciência da ética – mas uma "ciência da moral", que poderia e deveria ter uma finalidade prática. São duas coisas muito diferentes. Essa confusão leva Parsons a apresentar a dimensão potencialmente prática da teoria durkheimiana como sendo uma apologia da obrigação, da ordem, da negação do indivíduo, tolhendo toda margem para ação. A "ética científica" de Durkheim - verdadeiro oximoro que só existe aos olhos de seus intérpretes - seria, assim, um dos elementos mais problemáticos de sua obra[209], constituindo uma afronta à "verdadeira" ética, aquela que defende princípios universais que estão acima das contingências sociais e do juízo sacramentado pelo senso comum, colocando em seu lugar a obediência cega, passiva e ignorante daquilo que está estabelecido desde sempre:

> Se aceitarmos que sua análise geral do papel da obrigação moral na ação é correta, será que podemos deduzir disso que as normas que as pessoas apoiam realmente por motivos morais desinteressados (ou *podem* fazê-lo com legitimidade ética) devem ser normas *sociais* e devem ser aquelas compartilhadas com até mesmo a maioria dos outros membros da comunidade? Afinal, os modos principais de ação moral admirados por filósofos são muitas vezes aqueles que envolvem oposição ao código geral da comunidade. A identificação do moral com o social parece correr o risco de elevar a conformidade social a uma virtude moral suprema[210].

Além dessa tese que apresenta sua teoria moral como sendo uma teoria da passividade e da manutenção da ordem, sua caracterização como uma indevida combinação entre ciência e ética, entre o explicativo e o normativo faz com que ela resulte em um projeto esquizofrênico, cuja consequência seria uma compreensão parcial da realidade moral, uma vez que ignoraria sua dimensão ativa e criativa, dada sua "inabilidade de distinguir entre fato e ideal de uma maneira adequada". Assim chegamos ao ponto que particularmente nos interessa no presente capítulo. Para Parsons, uma das razões do fracasso de todas as teorias positivistas, Durkheim inclusive, teria sido sua inépcia para tratar da questão dos ideais. Vejamos.

> Apesar da possibilidade de normas, inclusive ideais éticos, serem tratadas como fenômenos empíricos pelo observador, nunca devemos nos esquecer de que elas são fenômenos de um tipo muito peculiar – de que,

---

[209] Cf. novamente o Capítulo 1, onde são apresentados os outros argumentos de Parsons sobre todos os problemas implicados na ideia de uma "ética científica".

[210] Parsons, *A Estrutura da Ação Social*, 464.

> para os indivíduos atuantes elas são *normas, ideais*. O que é notável sobre elas não é o estado de existência concreta ao qual elas, como proposições, se referem, mas o fato de os indivíduos atuantes olharem para um suposto estado de coisas como desejável e, portanto, de podermos considerar que, em um grau significativo, eles estão lutando para concretizá-lo. Mas se ele for concretizado e até que ponto ele for concretizado não é uma questão cuja solução é dada na mera existência das normas ideais propriamente ditas, mas continua a ser um problema. Ele depende do *esforço* dos indivíduos atuantes, bem como das condições em que eles agem. Esse elemento ativo da relação dos homens com as normas, o lado criativo ou voluntarista dela, é precisamente aquilo que a abordagem positivista tende a minimizar – pois ela pensa em termos da atitude passiva, adaptável, receptiva, incorporada no ideal de um cientista empírico. Desse viés Durkheim certamente não está livre, mesmo nessa fase mais recente. É essencialmente isso que está por trás da implicação com tanta frequência atribuída a ele de identificar o *status quo* com o ideal. Pois a menos que se tenha o maior cuidado, o tratamento de ideais como fatos corre o grande risco de idealizar sejam quais forem os fatos que possam ser conhecidos. A única maneira de evitar esse risco é insistir permanentemente sobre o caráter peculiar dos ideais como elementos na ação e sobre sua distinção radical dos elementos da situação do ator, os elementos "condicionais"[211].

Como veremos, essa definição do ideal como antecipação de um estado de coisas desejado, cuja realização depende dos esforços individuais e coletivos para serem atingidos, é precisamente uma das definições apresentadas por Durkheim. No que se refere à afirmação de que os ideais também são tipos de fatos, não se trata de dizer que os ideais são a mesma coisa que as regras morais já institucionalizadas, que são uma realidade no sentido mais estrito do termo. São tipos de fato na medida em que são elaborações coletivas que, assim como os outros fatos, impõem-se às consciências individuais, porque já não são apenas ideias que existem isoladamente nas representações de indivíduos singulares. E é precisamente no momento de criação dos ideais, no momento em que eles estão sendo elaborados, que existe um maior espaço para a espontaneidade, para a ação, para a criatividade. Nesse momento, o ideal não é a afirmação do *status quo*, mas a manifestação da aspiração de um estado de coisas diferente. Mas isso é algo que veremos no decorrer do capítulo.

Passemos agora a um segundo autor icônico, de uma geração posterior a de Parsons, cuja tese sobre o conservadorismo da teoria durkheimiana também foi amplamente difundida e solidamente incorporada: Robert Nisbet. De modo geral, sua tese é a de que não apenas o diagnóstico de Durkheim, como também suas propostas, seriam essencialmente "conservadoras"; mais do que isso, retrógradas. O ponto de partida para justificar esse tipo de argumento seria, segundo Nisbet, apreendido nas

---

[211] Ibidem., 469.

afirmações durkheimianas acerca da situação de anomia existente na França contemporânea, marcada pela ruptura dos antigos laços de solidariedade, sem que outros laços houvessem surgido. De certa maneira, ele identifica nessa constatação de Durkheim certa "nostalgia", certa lamentação pelo fim de um tempo em que haveria uma situação de forte coesão social, com instituições sólidas e duradouras. Dessa constatação, deduz o alinhamento do posicionamento de Durkheim àquele do movimento filosófico conhecido como "Conservadorismo Francês".

> A visão da história de Durkheim é a visao essencialmente conservadora, com sua ênfase sobre os aspectos disorganizacionais e alienadores do moderno desenvolvimento europeu e sobre a criação das massas, que permanecem inertes diante de um Estado onipotente. E, finalmente, não podemos perder o aspecto conservador de seu mais articulado programa de reforma, a criação de novos grupos ocupacionais pra preencher o vácuo causado pela liquidação revolucionária das guildas [212].

Em sua interpretação, a obra de Durkheim seria marcada por uma inelutável contradição[213]: positivista na forma, conservadora no conteúdo. Os elementos positivistas seriam particularmente referentes às suas preocupações metodológicas, e seriam o que de mais progressista e "esclarecido" teria legado sua obra; contudo, essas aspirações positivistas se chocariam com pensamentos e conceitos indubitavelmente oriundos do movimento conservador. Tratar-se-ia, portanto, não de um conservadorismo qualquer, mas de um "conservadorismo-positivista", ou seja, a teoria durkheimiana seria praticamente "esquizofrênica":

> Das correntes filosóficas às quais Durkheim se dirigiu diretamente na elaboração de sua teoria social, duas são particularmente cruciais: positivismo [em seu sentido mais amplo – o de uma metodologia fundada na aplicação rigorosa de valores científicos ao estudo da natureza humana e da sociedade] e conservadorismo [com referência não

---

[212] Robert Nisbet, "Conservatism and Sociology," *The American Journal of Sociology* 58 (1952): 175.

[213] Segundo o autor, o próprio Durkheim seria consciente das contradições de sua obra e não pareceria se importar muito com isso: "Com Whitman, Durkheim poderia ter dito: 'Eu me contradigo? Pois bem, eu me contradigo'"[Robert A. Nisbet, *Émile Durkheim* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965), 68. Contudo, se essa auto-afirmação do contraditório está dentre os versos mais conhecidos do poeta americano Walt Whitman [Song of Myself], o mesmo não se pode dizer em relação a Durkheim. Isso não significa negar a presença de contradições em seu pensamento, ou mesmo afirmar que não visse o contraditório no mundo, mas não há nada em sua obra que revele uma auto-consciência ou um reconhecimento deliberado em fazer enunciados contraditórios. Ao contrário, o que se percebe é seu constante esforço em conciliar posições teóricas contraditórias em uma espécie de "terceira via". No caso da relação entre "metodologia positivista" e "posição política", o que vemos é precisamente uma tentativa de estabelecer de que modo uma não está dissociada da outra, muito pelo contrário, são essencialmente complementares – aliás, é precisamente essa a tese que aqui se defende.

> às atitudes, mas a certas perspectivas intelectuais e conceitos]. O positivismo é um descendente direto do Esclarecimento e, – em todas as suas formas no século XIX -, compartilha com o racionalismo e o secularismo do Esclarecimento. O conservadorismo, em seu sentido filosófico moderno, é produto da reação à Revolução Francesa e ao Esclarecimento que teve lugar na Europa no início do século XIX. O espírito da obra de Durkheim –científico, racionalista, positivista- é aquele do Esclarecimento. [...] Mas a ciência é tanto forma quanto conteúdo, idéias tanto quanto método. E o conteúdo da sociologia de Durkheim revela um conjunto de conceitos que podem ser, de vários modos, melhor entendidos no âmbito do conservadorismo filosófico com o qual – nos fundamentos estritamente morais e intelectuais – Durkheim teria maior parentesco [...]O que se encontra em Durkheim é a racionalização, a sistematização e mesmo a secularização de idéias que foram, em sua primeira expressão no século XIX, uma emanação do conservadorismo filosófico. A tarefa de Durkheim consistiu em traduzir na metodologia rigorosa da ciência as idéias e valores que tiveram sua primeira aparição nas polêmicas de De Bonald, De Maistre, Haller e outros opostos à razão e ao racionalismo, assim como à revolução e à reforma[214].

Alguns anos mais tarde, em um capítulo sobre o conservadorismo que integra o livro editado em conjunto com Tom Bottomore sobre a história da análise sociológica desde seus primórdios, Nisbet volta a insistir sobre a influência onipresente do movimento intelectual desse movimento sobre todo o pensamento social na França durante o século XIX. Nesse segundo momento, o autor muda um pouco sua posição, afirmando que a herança recebida por Durkheim não estaria tanto no conteúdo das ideias políticas – mas em seus princípios metodológicos[215]. Aliás, seria difícil não o ser, uma vez que o autor parece apresentar o conservadorismo de tal modo que todo o pensamento social subsequente é, em alguma medida, seu herdeiro: não apenas de Bonald e de Maistre, assumidamente parte do movimento conservador, mas também Tocqueville, Comte, Saint-Simon, Taine, Renan, Le Play, Henry Maine, Toennies, Weber, Simmel e, claro, Durkheim.

---

[214] Ibidem., 23-25.

[215] O que antes era a herança positivista, agora também é herança conservadora, e o que antes parecia ser heranças conservadora – suas teses políticas – agora são elementos essencialmente liberais. Segundo o autor "o método conservador era empírico, histórico e calcado sobre a observação daquilo que podia efetivamente ser visto e descrito. Não existia o homem em abstrato, o homem que podia ser concebido em estado de natureza ou em uma sociedade ideal, mas o homem historicamente concreto, o inglês ou o francês, o camponês ou o aristocrata, o homem de negócios, o clérigo, o soldado, o político: esses seriam os objetos de pesquisas, tratados, ensaios e obras filosóficas dos conservadores. Do ponto de vista dos conservadores, a ênfase do Esclarecimento sobre o homem abstrato, concebido de forma apartada de sua identidade histórica, de um tempo e de um espaço específicos, era essencialmente falsa e, pior que isso, era a responsável pela terrível onda de desorganização que os todos os conservadores viam recair sobre a sociedade ocidental"[Robert Nisbet, "Conservatism," in *A History of Sociological Analysis* (New York: Basic Books Inc., 1978), 87.

Primeiramente, esse diagnóstico de que a França atravessava um momento de crise era absolutamente comum a praticamente toda *intelligentsia* daquela geração, desde os socialistas até os liberais, incluindo também os conservadores, com sua defesa da monarquia, da igreja, e dos valores tradicionais. Contudo, a explicação das causas dessa situação é que eram bastante diferentes. Se de um lado os conservadores diagnosticavam a origem da crise nos novos valores gestados pelo movimento iluminista e transformados em palavras de ordem pela revolução, de outro, os defensores da nova ordem social republicana, dentre eles Renouvier, Boutroux, Liard, Buisson, Zola, e centenas de outros importantes intelectuais, dentre eles Durkheim, acreditavam que o problema não era os novos valores em si, mas o fato de que esses valores ainda não haviam sido suficientemente difundidos e consolidados – daí a enorme importância concedida à reforma do sistema educacional em todos os seus níveis.

No caso particular de Durkheim, o que vemos é uma tentativa de encontrar uma explicação que buscasse as causas mais profundas desse diagnóstico mais geral, partindo sempre das premissas teóricas e metodológicas que aos poucos criava e consolidava. E, como espero explicitar na discussão do presente capítulo, é precisamente essa tese da dissonância entre a antiga e a nova ordem social e moral, que coaduna questões de natureza estrutural [economia, instituições políticas, familiares, educacionais, etc.] e de natureza "representativa"[216] [ideais, valores, sentimentos coletivos, etc.] que justifica as proposições normativas do autor, isto é, sua tomada de posição em relação ao novo conjunto de ideais gestados lentamente e

---

[216] A ideia de natureza "representativa" da qual se faz uso aqui é aquela propriamente durkheimiana, definida como o modo como o mundo do espírito se apresenta, seja expressão da realidade espiritual individual, seja daquela coletiva, que o autor afirmar consistir em uma "hiperespiritualidade". Talvez convenha trazer ao texto um dos argumentos apresentados por Durkheim em seu famoso texto *Répresentations Individuelles et Répresentations Collectives*: « Mais le lien entre le présent et le passé peut aussi s'établir à l'aide d'intermédiaires purement intellectuels. En effet, toute représentation, au moment où elle se produit, affecte, outre les organes, l'esprit lui-même, c'est-à-dire les représentations présentes et passées qui le constituent, si du moins on admet avec nous que les représentations passées subsistent en nous ». Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 24[1898b]. Nesse outro trecho a representação é apresentada como sendo algo que é mais do que o epifenômeno do mundo físico, como algo dotado relativa autonomia : « La représentation n'est pas un simple aspect de l'état où se trouve l'élément nerveux au moment où elle a lieu, puisqu'elle se maintient alors que cet état n'est plus et puisque les rapports des représentations sont d'une autre nature que ceux des éléments nerveux sous-jacents. Elle est quelque chose de nouveau, que certains caractères de la cellule contribuent certainement à produire, mais ne suffisent pas à constituer puisqu'elle leur survit et qu'elle manifeste des propriétés différentes. Mais dire que l'état psychique ne dérive pas directement de la cellule, c'est dire qu'il n'y est pas inclus, qu'il se forme, en partie, en dehors d'elle et que, dans la même mesure, il lui est extérieur. S'il était par elle, il serait en elle puisque sa réalité ne lui viendrait pas d'autre part". Ibidem., 33[1898b].

que deveriam ser consolidados e enraizados também nas instituições. Ademais, o diagnóstico dessa dissonância é também entendido como pré-requisito histórico para que os novos ideais pudessem ter sido criados, de modo que os momentos de anomia, de tensão, de descompasso, não são tomados como negativos em si mesmos, uma vez que são parte constitutiva da dinâmica social.

Mesmo mantendo a tese do conservadorismo, nesses trabalhos posteriores, especialmente em um de seus livros integralmente dedicados a Durkheim, Nisbet tentou marcar certo distanciamento em relação a autores que afirmavam que a teoria durkheimiana não ofereceria subsídios para se pensar a questão da mudança. Mesmo afirmando não haver uma teoria da mudança social propriamente dita, haveria alguns elementos que apontam nesse sentido, se bem que se trata de elementos incongruentes, até mesmo contraditórios:

> Nenhuma uma teoria sistemática da mudança pode ser extraída a partir de Durkheim, embora, como irei mostrar neste capítulo, existam elementos de uma tal teoria, mesmo que sejam divergentes entre si. Certamente não encontramos em Durkheim o mesmo tipo de mudança ou de materiais históricos que abundam na obra de Weber[217].

Mas, no fim das contas, seu diagnóstico acaba não sendo tão diferente daquele de Parsons, afinal, embora reconheça a existência de elementos que podem servir de algum modo para tratar a questão da mudança social, ele também subscreve à tese de que este não é um problema relevante na teoria durkheimiana, sendo esta uma teoria essencialmente preocupada com a manutenção da ordem, em manter o *status quo.* Desse modo vemos mais uma vez mantida a dicotomia clássica da sociologia que separa os autores entre teóricos da mudança e do conflito de um lado, e os teóricos conservadores e da manutenção da ordem de outro:

> Mesmo assim, seria absurdo atribuir a Durkheim qualquer paixao pela história, comparative ou de qualquer outro tipo, tal como encontramos, por exemplo, em Weber. O que tesmo em Durkheim pe uma mente amplamente preocupada com a natureza e os efeitos da estrutura social, com a relação entre as consciências individuais e as normas, os papéis e outros elementos do vínculo social, e com todo o problema da ordem social [218].

---

[217] Robert Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974), 239.

[218] Ibidem.

Na verdade, quando Nisbet reconhece haver na obra durkheimiana algum espaço, ainda que restrito, para se pensar a mudança, a transformação social, ele afirma que este espaço está inserido no contexto da tradição evolucionista, segundo a qual os processos de desenvolvimento social se dão a partir do encadeamento de causas necessárias na direção de um progresso linear. Ou seja, ao admitir a existência de alguns elementos que apontam para uma teoria da transformação social, que fora negada pelas interpretações que caracterizam o autor como essencialmente funcionalista, Nisbet parece querer dar um passo adiante, introduzindo elementos outrora ignorados. Não obstante, esse avanço parece ser mais retórico do que efetivo, pois a teoria de Durkheim continua a ser aquela que não concede qualquer espaço à liberdade criadora, que não reconhece a possibilidade de que, em certos momentos, as sociedades podem seguir qualquer um dos vários rumos que estão diante de si, e, portanto, continua a ser aquela teoria na qual a ciência é onipotente, na qual a sociedade se transforma, mas sempre segundo um curso definido, quase pré-definido, quase pré-destinado, segundo uma dinâmica essencialmente mecanicista. Ora, é essa a ideia que permanece quando lemos a seguinte caracterização[219].

Evidentemente, não pretendo aqui negar a importância das causalidades propriamente mecânicas no esquema interpretativo de Durkheim, ou o papel fundamental desempenhado pelo *milieu sociale* nas questões de natureza moral, e mesmo para o momento de criação dos ideais. Muito pelo contrário. Essa dimensão causal que se aplica a relações e situações sociais específicas é absolutamente crucial para entender o modo como o autor concebe a dinâmica social e o momento de criação dos fins, uma vez que são essas características do *milieu* que são pensadas como pré-condição para os momentos de efervescência e, portanto, de criação dos ideais sociais, como veremos adiante. Portanto, o problema da análise nisbetiana não está tanto em identificar esse aspecto mecânico-estrutural, mas em reduzir a teoria durkheimiana a isso e, consequentemente, conduz o leitor a ignorar a outra parte da história e, inclusive, a ignorar sua teoria sobre a gênese dos ideais sociais, que é a questão que aqui nos interessa.

Todo este preâmbulo serve essencialmente a esse propósito: indicar como certas interpretações que insistem em negar a existência de uma "teoria da mudança social" – aliás, condição *sine qua non* para que se admita a existência de uma

---

[219] Cf. Ibidem., 248-9.

dimensão propriamente prescritiva, afinal, se o autor buscasse apenas "conservar", não faria qualquer sentido ele mesmo subscrever a qualquer tese visando transformações em relação ao que já estava dado – ou que a reconhecem apenas como uma teoria evolucionista, acabam desviando o olhar de um elemento essencial, qual seja, a discussão de Durkheim sobre o processo de criação dos ideais sociais e sobre o papel desempenhado por esses ideais no estabelecimento dos fins morais que norteiam as sociedades nos diversos momentos de suas existências[220].

Em resumo, a tese nisbetiana – ao contrário daquela de Parsons – afirma haver uma dissociação radical entre a ciência e as proposições axiológicas de Durkheim, mas, ao lado daquele, não reconhece o argumento deste autor sobre o caráter necessário das transformações sociais e tampouco o protagonismo dos ideais sociais nesses processos e, finalmente, afirma que o conteúdo de sua sociologia e inclusive do que podemos chamar de sua "posição normativa" [ao menos em uma das versões de sua tese] seria alinhado ao movimento chamado de "conservadorismo francês". As proposições de Durkheim em relação à moral, apresentadas no primeiro capítulo, devem ter sido suficientes para construir uma oposição razoável a esse último ponto da interpretação nisbetiana. Já os dois primeiros pontos, relação entre ciência e posição valorativa e a afirmação de que a teoria durkheimiana não contempla as transformações sociais e o papel dos ideais nesse processo, deverão ser enfrentado neste capítulo.

1.2. Perspectivas críticas às interpretações ortodoxas: a dimensão política e a questão dos ideais voltam a entrar em cena

A força com que as teses que afirmavam o conservadorismo social da obra de Durkheim foi tamanha, que passou a ser quase obrigatório à nova literatura proceder a um "acerto de contas" com essa tradição no que se refere aos assuntos específicos que pretendiam tratar, para, aí sim, introduzir suas contribuições originais[221]. É isso

---

[220] Cf. Stephen Marks, "Review of `The Sociology of Émile Durkheim´, written by Robert Nisbet," *The American Journal of Sociology* 80 (1975): 1497.

[221] Cf. Giddens, *Política, Sociologia e Teoria Social*; Susan Stedman Jones, "Rileggere Durkheim," in *Émile Durkheim - Contributi ad una riletura Critica* (Roma: Meltemi, 2002), 61-78; Susan Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered* (Cambridge: Polity Press, 2001); Stjepan Gabriel Meštrovi*c, *Emile Durkheim and the reformation of sociology* (Totowa: Rowman & Littlefield, 1988); Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*; Anne Warfield Rawls, *Epistemology and Practice -*

que foi feito por autores que tematizaram aspectos diretamente vinculados ao tema do presente capítulo e, certamente, é também o que está sendo feito nesse primeiro tópico. Dentre os autores que se empenharam em realizar esse debate crítico, talvez um dos primeiros – ao menos dentre aqueles intérpretes "de peso", foi Anthony Giddens, com sua reavaliação geral das teorias sociológicas clássicas e com sua "missão pessoal" de sistematizar e mostrar a importância da teoria política de Durkheim. Mas antes mesmo de marcar sua diferença em relação às interpretações anteriores por sua desconsideração – ou consideração indevida – dos aspectos políticos da obra durkheimiana, Giddens não pôde deixar de estabelecer sua posição a respeito das referidas teses que definem Durkheim como teórico da ordem, o que, aliás, estaria na base de inúmeros problemas interpretativos subsequentes. Vejamos dois trechos distintos de um de seus livros dedicados à teoria social:

> A interpretação de Durkheim realizada por Parsons mesmo hoje ainda permanece entre as mais influentes. De acordo com esse ponto de vista, o pensamento de Durkheim teria sofrido uma série de profundas modificações no curso de sua carreira: começando com uma posição inicialmente "positivista" (tal como manifestou originalmente em *A divisão do trabalho social* e em *As regras do método sociológico*), ele acaba passando para uma outra de caráter idealista. O efeito dessa interpretação é definitivamente o de diminuir a importância de *A divisão do trabalho social* nos escritos de Durkheim. Na medida em que qualquer exame das ideias políticas de Durkheim precisa estar embasado na teoria estabelecida nessa obra, o que daí decorre é que isso tende a obscurecer o grau em que a sociologia geral de Durkheim se preocupa com problemas políticos e com a natureza do Estado moderno. Esta tendência se acentuou de modo ainda mais enérgico em Nisbet, para quem, nos escritos subsequentes, Durkheim abandonara todas as teses mais importantes que estabelecera em *A divisão do trabalho social*[222].

> A interpretação "ortodoxa" de Durkheim prontamente submete-o a uma série de críticas aparentemente conclusivas, tais como a de que enfatizava a importância da coesão ou do consenso na sociedade a ponto de excluir quase totalmente o conflito; a de que ele não conseguiu desenvolver uma teoria das instituições porque se concentrava acima de tudo nas relações entre a sociedade e o indivíduo, negligenciando as estruturas intermediárias; a de que ele não se preocupava com o papel do poder político, já que estava obsessivamente interessado na natureza dos ideais morais; e a de que "ele não soube avaliar nem de longe as consequências das inovações sociais e das mudanças sociais, já que só se voltava para a

---

Dukheim's The Elementary Forms of Religious Life (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004); Massimo Rosati, *Ritual and the sacred : a neo-Durkheimian analysis of politics, religion and the self* (Farnham: Ashgate, 2009); Schmauss, *Rethinking Durkheim and His Tradition*; Ivan Strenski, *The new Durkheim* (New Brunswick, N.J. ; London: Rutgers University Press, 2006), http://www.loc.gov/catdir/toc/ecip065/2005035672.html; Massimo Rosati, Ambrogio Santambrogio, e Jeffrey C. Alexander, *Emile Durkheim : contributi ad una rilettura critica* (Roma: Meltemi, 2002); Giovanni Paoletti, *Émile Durkheim et la Philosophie - Histoires, Généalogies, Thèmes* (Paris, 2003).

[222] Giddens, *Política, Sociologia e Teoria Social*, 103-4.

> ordem social e o equilíbrio". Embora cada uma dessas acusações contenha um elemento de verdade, nenhuma delas pode ser sustentada da maneira arrasadora com que costumam ser feitas. Aqueles que interpretam o trabalho de Durkheim como preocupado essencialmente com uma conservadora "tendência a manter a ordem existente das coisas" tem inevitavelmente tendido a apresentar uma imagem errônea da posição de Durkheim em cada uma dessas dimensões. [223]

Mas, essa história das interpretações e reinterpretações não para, e, mesmo quando estamos diante de um legado importante e positivo como o de Giddens, parece sempre haver brechas inexploradas, pontos de divergência, elementos a ser aprofundados. Partindo do diagnóstico de Giddens, muito tem sido feito no campo dos estudos dos elementos políticos na obra durkheimiana, e ainda muito mais no campo da ressignificação de sua teoria social como um todo. E como não poderia deixar de ser, nesta tese, ao mesmo tempo em que tomo como pressuposto uma parte de seu trabalho, também há pontos que exigem certo distanciamento, especialmente no que se refere ao modo como Giddens compreendeu a questão da finalidade prática da ciência e sua relaçãocom a construção de novos valores morais. Se Giddens foi extremamente bem sucedido em realizar um mapeamento dos elementos políticos da teoria durkheimiana, ao menos em seus aspectos mais "estruturais", como a concepção de Estado e democracia e de sua posição política caracterizada como um "republicanismo liberal", seu tratamento das questões propriamente morais ainda deixa um tanto a desejar. É certo que esse nunca foi o tema privilegiado de suas análises, porém, isso tem algumas implicações para sua própria interpretação sobre a teoria política.

Refiro-me particularmente à questão do processo de formação dos ideais sociais que, da forma como entendo, diz respeito não apenas à sua teoria moral propriamente dita, mas também está intrinsecamente vinculada ao modo como Durkheim concebe o funcionamento do que podemos chamar, anacronicamente, de "esfera pública", elemento crucial para conferir sentido a sua concepção de democracia. Para esse autor, a origem dos ideais morais e políticos em geral, bem como daqueles defendidos por Durkheim, permanece um elemento não tematizado, o que o leva a repetir a tese – formulada por outros antes dele, e que se continuou a enunciar depois dele – de que a base para a sustentação de suas prescrições seria sua

---

[223]Ibidem., 134-5.

fracassada distinção entre o normal e o patológico, que seria a expressão de sua ingênua e apressada intenção de tornar possível que a ciência substituísse o papel da ética:

> Essa separação entre o que "é" e o que "deve ser", Durkheim procurava obtê-la em termos da sua distinção entre o "normal" e o "patológico", concebidos em uma analogia com a saúde e a doença no organismo. A teoria exposta em *A divisão do trabalho social* se fundava nessa concepção: a obra foi concebida por Durkheim para mostrar que os ideais do individualismo moral correspondiam às "necessidades sociais" engendradas pelo crescimento da solidariedade mecânica - que esses ideais eram normais no tipo moderno de sociedade e, portanto, deviam ser promovidos e protegidos. Nenhum aspecto dos escritos de Durkheim foi rejeitado de maneira mais universal do que suas noções de normalidade e patologia, e com razão: mesmo se fosse possível determinar "cientificamente" que uma dada norma moral é um elemento "necessário" ao funcionamento de uma sociedade em particular, é completamente diferente sustentar que ela seja *ipso facto* desejável. As questões em jogo aqui não podem ser resolvidas por nenhum tipo de apelo ao critério de saúde e doença da biologia: a medicina, a esse respeito, é uma tecnologia a ser aplicada na busca de determinados valores. Apesar - ou talvez por causa - do fato de a concepção de normalidade ser parte integrante da obra de Durkheim, ele nunca esclareceu completamente sua posição a respeito. Em sua exposição mais sistemática desse principio, em *As regras do método sociológico*, realmente tentou estabelecer critérios científicos para a verificação de ideais éticos, rejeitando a visão segundo a qual "a ciência não pode nos ensinar nada sobre o que deveríamos desejar"[224].

Ora, tal como já vimos, ao afirmar a finalidade prática da ciência, Durkheim não pretendeu dizer que ela poderia ou deveria *substituir* a ética, as discussões sobre os princípios morais, sobre os fins a serem perseguidos. A sua finalidade prática não consiste em descobrir máximas para a ação, mas em avaliar se determinadas máximas são efetivamente morais ou se vão na direção contrária do fim de toda regra moral, qual seja, a manutenção das condições mínimas de convivência entre os indivíduos que fazem parte de uma mesma coletividade. Além disso, conforme Giddens também destaca, a ciência também realizaria sua finalidade prática ao ajudar a identificar, tornar mais claras as tendências morais já inscritas na dinâmica social, mas que ainda não foram plenamente consolidadas; ajudaria, portanto, a decidir sobre os fins.

Desse modo, mesmo quando da proposição do critério do normal e do patológico como instrumentos conceituais que ajudariam a ciência a realizar sua dimensão prática ao permitir que ela pudesse "julgar" a moral, Durkheim não pretendeu afirmar que uma "ciência da moral" desempenharia o mesmo papel da ética

---

[224] Ibidem., 186.

ou filosofia moral. Na realidade, a ciência da moral sempre figurou, do começo ao final, como uma forma de conhecimento que poderia *ajudar* a *decidir* sobre os fins, portanto, em relação à ética, o que poderia existir seria uma relação de continuidade, de complementaridade, jamais de suplantação. Portanto, quando Giddens afirma que "ao responder mais tarde a críticas dessas ideias, ele parecia se retratar de sua antiga formulação, salientando que ética e sociologia estavam preocupadas com duas 'esferas diferentes'", como se fosse uma retificação da posição inicial de Durkheim, na realidade é algo que está pressuposto mesmo quando da discussão sobre o normal e o patológico exposta em *Les Règles*, por mais que essa discussão permaneça controversa e mesmo um tanto obscura em diversos momentos.

Ainda no que se refere aos autores que realizaram um importante "acerto de contas" com a tradição, quatro deles são de particular interesse neste momento, precisamente em virtude de terem tratado a questão dos ideais de forma explícita, extensa e sistemática: William Watts-Miller, Anne Rawls, Warren Schmauss e Susan Stedman Jones[225]. Não me deterei de forma detalhada sobre esses trabalhos nesse momento introdutório do texto, afinal, precisamente por se tratar de interlocutores centrais para a presente discussão, seus argumentos devem aparecer em diversos pontos específicos deste capítulo e do próximo, para esclarecer sobre conceitos e interpretações, ou mesmo como contraponto da tese aqui defendida. Por ora é suficiente dizer que são leituras que diferem significativamente entre si – aliás, muitas vezes são diametralmente opostas, como no caso das teses de Rawls e Jones [226]-, mas que se aproximam justamente por terem tratado com extrema seriedade essa questão durante tanto tempo tão negligenciada.

2. Das miúdas pistas às teses explícitas: buscando os sentido de um conceito polissêmico

Na introdução a este capítulo afirmei que a questão sobre "o que é possível esperar" está, em Durkheim, em estreita relação com a questão sobre "o que podemos desejar" e que a chave para responder a ambas está no modo como o autor entende o "ideal" e, mais do que isso, como ele formula uma explicação para sua origem. Ora,

[225]Jones, *Durkheim Reconsidered*; Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*; Rawls, *Epistemology and Practice - Dukheim's The Elementary Forms of Religious Life*; Schmauss, *Rethinking Durkheim and His Tradition*.

[226]Para um resumo sobre a posição de Susan Stedman Jones, "Action and the question of the categories: a critique of Rawls," *Durkheim Studies*, 2006.

antes de tentar resolver esse último ponto é preciso, é claro, mostrar em que contextos essa discussão se faz presente e, ao mesmo tempo, explicitar o que, afinal de contas, Durkheim entendia como sendo o "ideal" ou "os ideais". Só assim a pergunta pela sua gênese passa a ser investida de um significado real.

Ao contrário do que muitas vezes já se afirmou, o conceito de ideal não teve sua primeira aparição apenas na última década de sua carreira: ele já estava presente aqui e ali desde o começo, mesmo que ainda não fosse objeto de qualquer tratamento mais extensivo. Mas é importante começar por recolher essas primeiras pistas, pois são elas que ajudam a entender o sentido daquilo que foi desenvolvido sistematicamente mais tarde. Para que seja possível vislumbrar com mais nitidez esse percurso que constitui o próprio contexto dinâmico no qual essa questão foi sendo trabalhada, podemos seguir, na medida do possível, uma ordem estritamente cronológica. Mesmo que vez ou outra esse movimento sequencial seja interrompido, misturando argumentos de diferentes textos para melhor elucidar uma definição conceitual ou para caracterizar um problema, seguir essa ordem pode ser algo bastante profícuo, uma vez que permite acompanhar sua trajetória na persecução de um tratamento mais sólido para esse intrincado conceito.

2.1. As primeiras pistas

Talvez não seja de todo surpreendente que uma discussão sobre o ideal figurasse dentre os diversos temas abordados no curso de filosofia ministrados por Durkheim nos liceu de Sens, pouquíssimo tempo após sua formatura na *École Normale Supérieure*. Nas anotações feitas por André Lalande, agora transformadas em livro[227], já vemos diversas ocorrências desse conceito, apresentado ora segundo as definições filosóficas mais canônicas, ora em contraposição a estas. É verdade que ainda hoje existe certa controvérsia em torno da validade efetiva desses textos que

[227] Durkheim, "Cours de Philosophie Fait au Lycée de Sens."

não foram redigidos pelo punho de Durkheim, mas por algum de seus alunos[228]. No caso particular das lições de Sens ainda existe o problema de saber se se tratava de ideias que Durkheim mesmo defendia, ou se estava apenas reproduzindo o conteúdo obrigatório dos currículos da época, baseando-se fundamentalmente nos principais manuais voltados ao ensino de filosofia nos liceus[229].

Simplesmente não é possível resolver essas dúvidas, mas, para o que nos interessa aqui, talvez não seja realmente necessário, uma vez que o que importa realmente é apontar como esse conceito já estava presente em seu vocabulário desde os primórdios, e que tinha a percepção de que se tratava de uma questão filosófica fundamental. Mas o que é mais interessante notar é que algumas das formulações ali apresentadas são essencialmente as mesmas que reapareceram anos mais tarde, como, por exemplo, a tese de que os ideais são mais do que simples ideias, que estão relacionados com "disposições", com a vontade, que são representações de um estado de coisas que se deseja, mas que não coincide com o real e, finalmente, o paralelo dos ideais com o sagrado.

---

[228] Esse é o caso das anotações de Armand Cuvillier, aluno de Durkheim na Sorbonne, sobre a moral [Durkheim Émile e Armand Cuvillier, "Leçons sur la Morale - Anotações das aulas do ano letivo 1908-9," Anotações de aula (Sorbonne, Paris, Setembro 1908)[R: 1968, p. 261-296/Textes 2, p. 292-311].] e sobre pragmatismo [essas últimas são consideradas pelo próprio autor uma "interpretação" do que fora dito por Durkheim [Émile Durkheim e Armand Cuvillier, *Pragmatisme et sociologie : cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué* (Paris: J. Vrin, 1955). e também das anotações de Raymond Lenoir [Émile Durkheim, "L'État," *Revue Philosophique*, 1958; Durkheim, Émile, "La Democracia," *Revista Mexicana de Sociología*, 1959; "Les raison d'être, morale de la société en général," *Anna de l'Université de Paris*, 1960.. No caso das anotações de Lenoir e de Lalande, acredita-se [em virtude de declarações dos mesmos] que elas não são "interpretações" do que foi dito, mas uma transcrição literal. Para um balanço dos textos dessa natureza, veja-se a apresentação de Miller às anotações de Lenoir [William Watts Miller, "Introduction - The Lenoir Durkheim Notes on L'Enseignement de la Morale," *Durkheim Studies* 13 (2007): 3-7.e os comentários de ["Foreword," in *Durkheim's Philosophy Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), xi-xiv.e Gross ["Introduction," in *Durkheim's Philosophy Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-32. sobre as anotações de Lalande.

[229] Minha leitura desses textos sugere que é um pouco das duas coisas: os temas eram fielmente aqueles presentes nos principais manuais [como os de Paul Janet – *La Philosophie Française Contemporaine* (Paris: Calman Levy, 1879); Paul (1823-1899) Ver somente os resultados desse autor Janet, *Traité élémentaire de philosophie, à l'usage des classes / Paul Janet,...* (C. Delagrave (Paris), 1879), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83933s; *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale : cours complet d'enseignement secondaire spécial (2e édition) / par Paul Janet,...* (C. Delagrave (Paris), 1891), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5503081k.

], embora a maneira de tratar os conceitos já fosse bastante singular, a partir de certos pressupostos teóricos que já estavam em gestação, especialmente aqueles que diziam respeito à "visão científica" das coisas e à oposição à metafísica espiritualista de Victor Cousin. Mas essa é uma questão que simplesmente não tem como ser resolvida, afinal, não temos textos originais de Durkheim tratando dos mesmos temas, nem outras anotações com as quais essas pudessem ser comparadas.

É evidente que nesse momento a teoria de Durkheim sobre o sagrado ainda estava longe de ser formulada, assim como seu conceito de representação. Não obstante, não deixa de ser interessante perceber como esse leque de questões que viriam a ser objeto de uma reelaboração a partir das premissas de sua própria teoria já estava presente; são questões filosóficas cruciais que nunca foram abandonadas no meio do caminho, que nunca foram completamente deixadas de lado em virtude da realização de seus trabalhos empíricos. Muito pelo contrário, o que vemos é que quanto mais o autor se aproximou do termo de sua carreira, com mais intensidade essas questões voltaram a aparecer – mesmo que muitas tenham permanecido sem uma resolução satisfatória. Vamos começar então com um trecho no qual o ideal coincide com os objetos das inclinações superiores e no qual já existe a tese de que o sentimento religioso está relacionado com o ideal:

> Passemos agora à terceira categoria de inclinações, que são aquelas que recebem o nome de inclinações superiores. Elas têm por objeto três ideias: o verdadeiro, o belo, o bem. O verdadeiro, o belo e o bem formam aquilo a que damos o nome de ideal, podemos, portando, definir as inclinações superiores: a tendência do homem em direção ao ideal. Quando personificamos o ideal, fazendo dele um ser vivente e consciente, essa tendência se torna o sentimento religioso [230].

O que é mais importante reter desse trecho é que aqui está posto que o objeto definidor da moral, o "bem", no sentido mais estrito do termo, coincide com o próprio ideal. Por isso mesmo que a pergunta pela gênese daquilo que se considera moral pressupõe que se compreenda a gênese do próprio ideal. E sendo o ideal o objeto de uma inclinação do homem, ele se põe como algo inescapável, constitutivo mesmo da natureza humana, sendo variável apenas o conteúdo específico desse ideal. Avançando um pouco mais encontramos um argumento crucial de toda a teoria moral durkheimiana e que constitui quase uma premissa antropológica para a definição do ideal moral como um tipo de representação diferente das representações puramente intelectuais, que faz com que o ideal seja diferente da simples ideia, e que o ideal moral seja diferente do ideal intelectual.

Essa premissa é a de que o conhecimento, a inteligência, não pode bastar para determinar a ação. Por isso uma representação intelectual, mesmo uma representação adequada e correta da realidade não pode ser suficiente para incitar um homem a

---

[230] Émile Durkheim et al., *Durkheim's philosophy lectures : notes from the Lycée de Sens course, 1883-1884* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 65, lição 8[1884a].

agir. Até esse ponto, há uma concordância com Kant no que se refere ao limite da razão teórica. Mas a concordância não passa desse ponto. Como vimos, a moral não pode se resumir ao dever, não pode ser apenas um imperativo da razão, simplesmente porque o reconhecimento do que se deve fazer não é suficiente para que o indivíduo seja levado a agir. Para Durkheim, a ação pressupõe sempre um elemento volitivo que toca a sensibilidade, e na medida em que está relacionado com o segundo elemento da moralidade – o bem – o ideal não pode ser pura e simplesmente uma representação intelectual: ele deve ser capaz de mover as vontades:

> A inteligência não é uma fonte de atividade. Toda atividade supõe um fim, mas a inteligência nos fornece somente constatações. Ela apreende aquilo que é; mas, para agir, é preciso que saibamos aquilo que deve ser – é preciso ao menos que representemos uma coisa como sendo boa, desejável, vantajosa, etc. A ideia não solicita a ação. Há entre ela e a ação um abismo que ela não pode atravessar sozinha. Tal como o desejo, a ideia não possui como único domínio o real: a inteligência não pode agir sobre a vontade a não ser suscitando movimentos sensíveis que lhe impõe uma força que ela própria não possui[231].

É verdade que nesse momento ainda não temos uma definição positiva do que seja o ideal em contraposição à ideia, mas apenas uma definição negativa da ideia, como algo que *não* determina diretamente a ação. E esse é um pressuposto para o que vem a ser tratado alguns anos depois. Outro ponto interessante diz respeito ao lugar possível para a liberdade. Aqui Durkheim introduz a noção de ato voluntário, pressupondo que um ato só é moral quando é voluntário, ou seja, quando começa com a concepção de um fim a realizar, passa pelas concepções dos motivos que nos levariam a agir ou a não agir de determinado modo, depois vem o momento da deliberação sobre a hierarquia dos motivos, para que se escolha o mais forte, depois disso vem a decisão e, finalmente, a execução da ação.

Nesse momento, Durkheim ainda aceita essa ideia de que a ação moral é uma ação voluntária que pressupõe a plena consciência e a deliberação entre os motivos, algo que é abandonado depois, quando a ação moral passa a ser concebida como aquela executada de forma mais imediata, geralmente sem mediação da reflexão. Mas o que aqui valia para o indivíduo, depois passa a valer para a sociedade, resumindo o processo que vai da criação e deliberação entre os fins até o momento em que esses fins passam a efetivamente determinar a ação. Uma vez criados e consolidados os ideais, vem o momento da *determinação*. É quando um novo ideal passa a ser a base

[231] Ibidem., 201, lição 36[1884a].

para a moral normal. Antes de chegar nesse momento, contudo, existe uma parte crucial nesse processo, que é precisamente o momento da deliberação: é quando a ação é suspensa para dar lugar à reflexão, ao pensamento, e, no caso da criação dos ideais sociais, ao intercâmbio de ideias e desejos. Esse momento é aquele da liberdade, e daí podemos começar a perceber a importância, no esquema durkheimiano, do processo de criação dos fins, dos ideais, que antecedem o estabelecimento das próprias regras:

> De acordo com os deterministas, quando um motivo nos parece superior aos outros, nós decidimos necessariamente nesse sentido. Podemos conceder isso à teoria determinista: uma vez encontrado o motivo mais forte, a ação é determinada. Mas disso não resulta que não sejamos livres. Sem dúvida, uma vez terminada a deliberação, acabou a liberdade: isso porque ela não reside entre a decisão e a execução, mas entre a concepção do fim e a eleição do motivo mais forte. Uma vez que representamos o fim, temos a faculdade de deliberar, e *de fazer com que essa deliberação dure* tanto tempo quanto quisermos. Eis onde está a liberdade. [...] Essa faculdade de suspender a ação é o que nos distingue dos seres inferiores. As coisas não deliberam; elas não podem escolher entre os contrários; o animal concebe o fim e segue adiante. Ele não tem a capacidade de frear sua atividade, de refletir; apenas o homem pode ser conter, parar, refletir e escolher[232].

Mais do que isso, ao pensar a concepção do fim e a deliberação entre os motivos como espaço para a liberdade, Durkheim – sempre buscando um modo de recusar a solução kantiana - acredita ter encontrado um modo de conciliar o princípio científico da determinação causal entre os fenômenos com o pressuposto moral da liberdade. É verdade que aqui sua simpatia pelo princípio do determinismo estava ainda mais acentuada do que em épocas posteriores, mas já é possível se ter uma ideia da centralidade do papel que vem a ter no seu esquema teórico essa ocasião da decisão sobre os fins [ao que parece, a questão quanto à criação dos fins propriamente dita ainda não estava posta]:

> A vontade, encerrada no númeno, não pode sair dele para influir sobre o fenômeno. A liberdade que Kant concedia ao homem era inteiramente metafísica, virtual, estéril. [...] Mas se a relação entre fenômenos é bem determinada, o mesmo não vale para o sentido para o qual se dirigem as séries assim formadas. O princípio de causalidade não exige senão uma coisa: que os fenômenos sejam encadeados rigorosamente. Mas o fim de cada série é determinado unicamente pelo princípio de *finalidade*. Ora, a necessidade reclamada por esse princípio está longe de ser tão rigorosa quanto aquela exigida pelo princípio de causalidade. Um mesmo fim pode ser alcançado mediante diferentes meios. [...] A ordem reclamada

[232] Ibidem., 202, lição 47[1884a].

> pelo princípio de finalidade não supõe um determinismo absoluto como aquele que demanda o princípio de causalidade[233].

Em um texto escrito poucos anos depois, *La Science Positive de la Morale en Allemagne*[234], o conceito de ideal volta a aparecer, mas de uma maneira um pouco menos explícita, no contexto do balanço apresentando em relação à situação da "ciência da moral" na Alemanha. Contudo, ali não encontramos a posição do próprio autor a esse respeito, mas apenas uma exposição – no caso particular da concepção de ideal – das teses de Schaeffle e de Wundt. Parte dessas formulações aparece mais tarde incorporada em suas próprias teses, mas nem por isso é o caso de nos determos mais detalhadamente sobre elas, pois isso implicaria desviarmos muito das questões que são de maior interesse[235].

Podemos passar agora àquele que pode ser considerado o primeiro registro mais significativo de uma abordagem direta a esse respeito, o artigo publicado em 1890, também conhecido como "o artigo sobre a Revolução" [236], uma vez que ali ele discorre sobre o estatuto dos ideais criados e defendidos durante a Revolução Francesa. Concebido como uma resenha do livro publicado por Ferneuil no ano anterior, *Les Principes de 1789 et la Science Sociale*, nesse texto Durkheim já começa a esclarecer sua posição sobre esse conjunto de valores que estão na base de sua própria posição moral.. Mais do que isso, nessas páginas já é possível identificar a

---

[233] Ibidem., 207, lição 37[1884a].

[234]Émile Durkheim, "La Science Positive de la Morale en Allemagne," *Revue philosophique*, 1887[1887c]. Esse artigo foi redigido por Durkheim logo após um estágio de um ano na Alemanha, entre 1885-1886, nas universidades de Marburg, Berlin e Leipzig, sendo sua visita ao laboratório de Wundt. No Brasil esse artigo foi publicado no formato de livro, com o infeliz título de Ética e Sociologia da Moral, seguindo a sugestão da tradução inglesa editada por Robert T. Hall, *Ethics and the sociology of morals* (Buffalo, N,Y: Prometheus Books, 1993).

[235] Apenas como exemplos desses argumentos, é possível trazer dois trechos, um deles no qual menciona a posição de Schaeffle a respeito da relação entre o sentimento do ideal e as ideias morais, e a posição de Wundt sobre a relação entre ideal, moral e religião. Sobre Schaeffle: "Sans doute le sentiment de l'idéal, ce besoin qui pousse l'homme à ne se contenter de rien de relatif et à chercher un absolu qu'il ne peut pas atteindre, intervient dans l'évolution des idées morales, mais il ne les crée pas. Il les suppose, au contraire, et ne peut que leur donner une forme nouvelle." Durkheim, "La Science Positive de la Morale en Allemagne," 16. Mais adiante, sobre Wundt: «Cet idéal varie avec les temps ; il peut être, suivant les peuples, naïf ou raffiné, grossier ou sublime. Mais on peut assurer qu'il n'y a jamais eu d'hommes qui se soient complètement passés d'un idéal, si humble soit-il ; car il correspond à un besoin profondément enraciné dans notre nature. On comprend dès lors quelle relation il y a entre la morale et la religion. Assurément l'idéal religieux est loin d'être par cela même un idéal moral ; il renferme au contraire bien des éléments immoraux ou amoraux. N'a-t-on pas vu les hommes vénérer dans la personne de leurs dieux les pires vices de l'humanité ? Il n'en est pas moins vrai que l'idéal moral a une tendance à s'exprimer sous la forme de l'idéal religieux». Ibidem., 31.

236 Émile Durkheim, "Les Principes de 1789 et la Sociologie," *Revue Internationale de l'enseignement* 9 (1890): 450-56[1890a].

diferença fundamental entre os fatos e os ideais, e o estatuto muito particular destes, bem como a relação possível da ciência com os ideais.

Na verdade, existe aqui um elemento que é retomado de forma mais aprofundada na fase posterior de sua carreira: a consideração do caráter "religioso" dos ideais, algo cujo sentido ainda não está plenamente esclarecido nesse momento em que Durkheim ainda não havia desenvolvido de forma mais profunda e sistemática o sentido geral da religião e do sagrado. Logo no início do texto, a identificação desse caráter religioso dos ideais de 1789 estabelece uma relação de aproximação, senão de equivalência, entre os ideais e as crenças:

> Os famosos princípios exprimem essas tendências, mais do que relações reais entre as coisas. Sua autoridade lhes vêm não do fato de que estão de acordo com a realidade, mas porque são conformes às aspirações nacionais. Acreditamos neles não como em teoremas, mas como em artigos de fé. Eles não foram feito nem para a ciência nem pela ciência; mas eles resultam da própria prática da vida. Em resumo, eles foram uma religião, que teve seus mártires e seus apóstolos, que tocou profundamente as massas e que, definitivamente, suscitou grandes coisas[237].

Mas não é apenas a semelhança com a crença o que chama a atenção nesse trecho. Os ideais, enquanto ideais, não estão nem de acordo com a realidade, ou seja, não são o equivalente ou o reflexo do "ser", daquilo que já "é", e, portanto, não são e nem podem coincidir plenamente com o "normal", e tampouco são criações de qualquer ciência. E isso não quer dizer que não sejam válidos, que não tenham uma importância crucial, que não possam ou não devam ser defendidos. Eles exprimem tendências, quais sejam, "as necessidades, as aspirações de toda sorte" e que « guiaram os homens de estado daquela época e determinaram a obra a um só tempo destrutiva e reparadora que eles empreenderam"[238] . Vemos, pois, que esses ideais são a formulação um pouco mais sistemática, isto é, expressa em uma forma inteligível e comunicável, de elementos mais etéreos e subjetivos como "necessidades" e "aspirações" dos homens de uma determinada época.

Um ideal não é uma construção puramente lógica ou a descrição objetiva de um estado de coisas, nem um elemento puramente emocional. É algo que combina um pouco desses dois elementos. Ideais são tipos muito particulares de ideias, dotadas de

---

[237] Émile Durkheim, *La science sociale et l'action* (Paris: Presses universitaires de France, 1970), 192[1890a].

[238] Ibidem.[1890a].

uma elevada carga emocional, e por isso seu caráter religioso. E tal caráter não se restringe apenas à força peculiar dessas idéias, mas ao próprio modo como são concebidos e difundidos: esses ideais se apresentam sob símbolos, possuem apóstolos que os difundem com a convicção de quem tem uma missão a cumprir e que em certos casos defendem a validade de tais ideais com a própria vida. É disso que vem sua força, é somente na medida em que se trata de verdadeiras crenças que esses ideais podem mover as massas e realizar grandes coisas, pois já não são ideias puras, mas idéias convertidas em atos de fé, em ações. Segundo Miller, esse caráter simbólico dos ideais não seria apenas um elemento secundário que conferiria maior "apelo" a essas ideias, mas teria um efeito propriamente constitutivo, criador de uma nova realidade:

> As "verdades mitológicas" e seus símbolos são constitutivas no sentido filosófico de que elas constituem a descrição da própria sociedade. O caso da Revolução destaca o quanto elas são criativas em um sentido histórico. De fato, isso significa que o ideal humano não é mero produto da divisão do trabalho. Ele possui sua fonte na criatividade coletiva da Revolução. Mas tanto em sua frente histórica quanto em sua frente filosófica, a Revolução envolve invenção do "indivíduo" e do "homem" como as identidades modernas centrais[239].

Mas deixemos de lado por um instante tanto a questão acerca de sua profusão e de sua gênese. Vamos nos deter um pouco mais sobre aquilo que os define, tentando estabelecer com um pouco mais de precisão aquilo que são e aquilo que não são, assim como a outra questão que o tempo todo nos interessa, a de sua relação com a ciência. Ainda no artigo sobre a os princípios de 1789 encontramos outro elemento que caracteriza a visão mais geral de Durkheim sobre o estatuto dos ideais e de sua importância real. Ele afirmou que "com efeito, essas fórmulas são o produto consciente de todo um processo inconsciente", mas "as causas das quais ele depende nos escapam em virtude de seu distanciamento e de sua complexidade"[240]. Embora essa afirmação seja feita em relação a esse conjunto específico de ideais, ela não deixa de ser aplicável a todo e qualquer tipo de ideal social e estabelece uma vinculação entre os ideais propriamente ditos, que são formulações conscientes, apresentadas enquanto ideias mais ou menos claras, e processos sociais bastante complexos, cujas origens dificilmente podem ser determinadas com absoluta precisão, e cuja

---

[239] Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*.
[240] Durkheim, *La science sociale et l'action*, 193[1890a].

importância e significado geralmente não são conhecidos, nem mesmo por aqueles que contribuíram para sua elaboração.

O que é importante notar é que aquilo que faz dos ideais sociais tipos muito particulares de ideias é exatamente essa característica de possuírem um lastro no "real", na medida em que correspondem a sentimentos, expectativas e necessidades geradas por situações sociais bastante concretas, o que confere a esses ideais um potencial de influenciar a ação muito maior do que ideias válidas teoricamente, que podem ser demonstradas experimentalmente, mas que não se comunicam com a mesma força às vontades.

É por isso que ele afirma que esses princípios não são verdades teóricas a ser demonstradas, mas subsistem enquanto fatos sociais, como expressão do estado de espírito de determinada época. Mais uma vez encontramos uma semelhança entre os ideais sociais e as crenças religiosas, o que é percebido e expresso pelo autor ao dizer a respeito de ambos que "por mais insuficientes que elas sejam em suas explicações cosmológicas ou sociológicas, respondem a necessidades reais e legítimas que de outro modo não seriam satisfeitas"[241]. Não é difícil de imaginar que o argumento seguinte apresentado por Durkheim seja a afirmação de que nesse caso a ciência da moral também pode oferecer uma contribuição relevante, qual seja, a de determinar quais são essas aspirações e estabelecer se de fato são legítimas, o que também pressupõe que se conheça a situação de transformação social que originou a necessidade desses novos ideais. Tal processo não é em nada simples, mas, se há algo que a ciência poderia em relação a esses ideais, esse algo depende desse procedimento inicial, justificado no argumento a seguir:

> Eles dependem, portanto, não de circunstâncias acidentais e locais, mas de alguma mudança geral que ocorreu na estrutura das sociedades europeias. Somente quando conhecermos com precisão em que consistiu essa mudança é que poderemos qualificar definitivamente os princípios de 1789 e dizer se eles constituem um fenômeno patológico ou se, ao contrário, representam simplesmente uma transformação necessária de nossa consciência social[242].

Na realidade, esse primeiro procedimento é um pressuposto para algo ainda mais importante do que julgar a pertinência desses ideais em relação ao passado, ou seja, é a pré-condição para determinar se os ideais em questão continuam a

[241] Ibidem., 195[1890a].
[242] Ibidem., 157[1890a].

corresponder às exigências e aspirações da consciência social contemporânea, pois disso depende a avaliação de sua desejabilidade, e da necessidade desses ideais serem institucionalizados e se tornarem a base de uma nova moralidade. Afinal, "é somente assim que poderemos resolver essas outra questão : "quais são os destinos da religião revolucionária ? No que ela deve se transformar?"[243]. Essas considerações parecem ser o modo segundo o qual a ciência se aproxima dos ideais, sendo eles também seu objeto. Contudo, isso poderia ocorrer apenas em uma situação ideal hipotética, na qual fosse possível conhecer toda a situação social do passado e do presente, bem como todas as dimensões que esses ideais adquiriram na consciência social presente e, ainda, o impacto da efetivação desses ideais.

Como sempre, diante da distância entre a ciência real e da ciência ideal [que pressupõe o conhecimento correto e total de todos os elementos implicados em uma situação], Durkheim introduz o argumento da urgência das questões sociais e de seu descompasso em relação ao conhecimento produzido pela ciência, afirmando que as decisões políticas a serem tomadas não podem esperar, o que restitui plenamente a importância e a legitimidade dos ideais no domínio da prática. É por isso que "essa questão [sobre o futuro dessas aspirações] concerne mais à arte política do que à ciência social". O papel proeminente da ciência se torna menor diante da necessidade de pensar e determinar o futuro, uma vez que os problemas de natureza prática só podem encontrar sua solução na mesma fonte da qual brotam os ideais:

> À medida que a sociologia se constitui, ela se separa cada vez mais nitidamente daquilo a que se costuma chamar – muitas vezes de modo impróprio, de ciências políticas, especulações bastardas, parte teórica, parte prática, metade ciência, metade arte, que algumas vezes se confunde, erradamente, com a ciência social. Esta, como toda ciência, estuda aquilo que é e aquilo que tem sido, busca leis, mas não se interessa pelo futuro. [...] As dificuldades práticas não podem ser solucionadas definitivamente senão pela prática, pela experiência cotidiana. Não será um conselho de sociólogos, mas as próprias sociedades que encontrarão a solução[244].

Um argumento um pouco semelhante a esse é apresentando também em *De La Division du Travail*, sua tese de doutorado, defendida e publicada três anos depois do artigo sobre a revolução. Desde o início Durkheim a concebeu como uma obra de "ciência da moral", e desde sua primeira publicação se tornou conhecida por sua

[243] Ibidem., 159[1890a].
[244] Ibidem., 158-9[1890a].

explicação da dinâmica social a partir da relação causal quase mecânica entre os fenômenos sociais, que privilegia elementos como, por exemplo, a densidade e a morfologia. Como discuti no segundo capítulo, essa seria o único tipo de explicação possível para a ciência, que, aliás, seria crucial para ajudar na determinação do ideal para o qual aquela sociedade já tenderia, reforçando a tese de que não há e nem deve haver qualquer conflito entre explicação ou elucidação científica e a criação do ideal. Se não são uma mesma coisa, também não são coisas opostas.

No entanto, esse não é o único momento em que a questão dos ideais aparece no livro. Durkheim parece ter uma preocupação constante em evitar que sua teoria seja compreendida como sendo essencialmente mecanicista, e essa preocupação que geralmente permanece em estado latente, em alguns momentos vem à tona e dá lugar a afirmações explícitas sobre a importância dos ideais na dinâmica social. Na verdade, como veremos mais à frente, a compreensão desses elementos mecânico-estruturais acaba sendo crucial para se pensar os ideais, na medida em que a criação destes depende de determinadas características daqueles. Vamos começar com um trecho no qual ele introduz os ideais como fator autônomo e decisivo na determinação do sentido a ser seguido e volta a chamar a atenção para a insuficiência da ciência na resolução de problemas práticos. Esse trecho também é particularmente interessante porque aqui ele identifica um novo elemento na caracterização dos ideais, qual seja, a reflexão. Vejamos:

> Mesmo sendo um efeito de causas necessárias, a civilização pode se tornar um fim, um objeto de desejo, isto é, um ideal. Com efeito, em todo momento de sua história existe para a sociedade uma certa intensidade da vida coletiva que é normal, dados o número e a distribuição das unidades sociais. Seguramente, se tudo se passa normalmente, esse estado se realizará por si mesmo; mas não podemos esperar que as coisas se passem normalmente. [...] Por outro lado, a via para atingir esse fim pode ser abreviada. Se, em vez de deixar que as causas engendrem seus efeitos ao acaso e segundo as energias que as impulsionam a reflexão intervier para dirigir seu curso, ela poderá poupar ao homem de tentativas dolorosas. [...] Ela é a utilização de uma experiência anterior em vista de facilitar a experiência futura. Por reflexão não se deve entender exclusivamente um conhecimento científico do fim e dos meios. A sociologia, em seu estado atual, não está em condições de nos guiar eficazmente na solução desses problemas práticos. Mas fora dessas representações claras em meio às quais opera o especialista, existem outras mais obscuras às quais estão ligadas essas tendências. Para que a necessidade estimule a vontade, não é necessário que ela seja esclarecida pela ciência[245].

[245] Durkheim, *De la division du travail social*, 331.

Mas o que é mais importante para a presente discussão é o parágrafo que vem logo a seguir, no qual fica claro, talvez pela primeira vez em seus textos, que há uma parte de sua teoria sobre a moral que não coincide necessariamente com sua ciência. Ou seja, trata-se de uma teoria que, de um lado, afirma a possibilidade de conhecer objetivamente a moral e explicá-la, na medida em que a coloca na categoria dos "fatos", tão sujeitos a determinações causais quanto os fatos da natureza e, de outro, atribui enorme importância ao que podemos chamar de "espontaneidade" dos ideais, à relativa liberdade na criação dos fins e ao poder criativo e transformador da ação humana.

> Assim, uma concepção mecanicista da sociedade não exclui o ideal, e é erradamente que se lhe acusa de tornar o homem uma testemunha inativa de sua própria história. O que é um ideal, senão uma representação antecipada de um resultado desejado, e cuja realização não é possível senão em virtude da própria antecipação? Do fato de que tudo se dê segundo leis não se segue que não exista nada que possamos fazer[246].

Além disso, aqui há também mais uma definição do que é um ideal: uma representação antecipada de um estado desejado. Assim, novamente vemos o ideal apresentado como algo que articula o aspecto cognitivo das ideias [representações] com o aspecto emocional e volitivo [o estado desejado], e é precisamente o resultado dessa combinação específica, os ideais, que possui o potencial de criar o vir a ser. No entanto, é preciso mais uma vez recuar ao aspecto "mecânico", pois na teoria de Durkheim a *efetividade* da criação desse vir a ser por parte dos ideais é sempre *condicionada* por sua adequação às condições impostas pelo meio [*milieu*]. É claro que o autor admite que a ação inspirada por determinados ideais pode transformar o próprio meio, mas essa criação e essa transformação não se dão no vazio, elas operam sobre uma base material pré-existente, que exerce uma influência sobre a própria criação dos ideais.

São dois conjuntos de forças que exercem um impacto recíproco. Para entender um pouco melhor essa relação, talvez seja possível nos valermos de uma metáfora extraída da física. A força exercida pela ação inspirada pelos ideais é semelhante ao esforço gasto por um indivíduo em uma corrida que tem um local definido como fim. Para que a energia gasta pelo indivíduo efetivamente o faça chegar a seu destino, ele precisa estar sob as condições físicas adequadas, sendo a

[246] Ibidem., 351.

existência da gravidade a principal delas. Se ele tivesse a intenção de chegar ao mesmo destino, utilizando da energia de seu próprio corpo, em uma situação em que a força da gravidade fosse subtraída, sua meta simplesmente não seria alcançada, e em seu esforço vão de movimentar suas pernas com velocidade tudo o que veria seria seu corpo se distanciando cada vez mais de seu ponto de origem e, igualmente, de seu ponto de destino.

No pensamento de Durkheim os ideais são algo equivalente ao local de chegada definido pelo corredor. Para que eles possam ser efetivos, para que possam realmente orientar a ação humana na direção desejada, é preciso que levem em consideração as condições do meio, é preciso que exista a "força da gravidade", isto é, que exista uma base material adequada, mesmo que se trate de uma base a ser transformada. Segundo esse autor, é porque o meio social muda que os ideais devem mudar, mesmo que essa mudança no meio não seja o único fator determinante na direção da transformação desses ideais. Vejamos então como se dá essa relação entre determinação e criação, na qual a transformação no próprio meio é dada como a garantia da constante criação de novos ideais:

> Se, portanto, o homem não depende de um meio variável, não vemos porque razão ele haveria de variar; assim a sociedade não é uma condição secundária, mas o fator determinante do progresso. [...] É porque ela muda que nós devemos mudar. Para que o progresso pare, seria preciso que em algum momento o meio social atingisse um estágio estacionário, e acabamos de estabelecer que essa hipótese é contrária a todas as conjecturas da ciência. Assim, não apenas uma teoria mecanicista do progresso não exclui o ideal, mas ela nos permite acreditar que ele jamais nos faltará. Precisamente porque o ideal depende do meio social que ele é essencialmente móvel, ele se desloca incessantemente. Portanto, não existe razão para acreditar que faltará terreno para nossa atividade, que ela chegará ao termo de sua carreira e verá o horizonte se fechando diante dela. Mesmo que os fins que perseguimos sejam sempre definidos e limitados, existe e sempre existirá, entre os pontos extremos que constituem o lugar onde estamos e o fim para o qual tendemos, um espaço vazio aberto para nossos esforços[247].

Apenas mais uma observação sobre o trecho precedente. Tendo há pouco postulado a determinação crucial do meio social que faz com que os fins sejam limitados e definidos, Durkheim conclui essa parte da discussão sobre os ideais com uma afirmação que estabelece qual é o espaço para a criação, para a ação dos ideais, que é aquele que se inscreve entre o presente e o objetivo para o qual tendemos, no qual os esforços dos homens podem ou não operar as transformações necessárias para

[247] Ibidem., 384-5.

que se chegue ao fim que se deseja, que é o espaço possível para criar algo de novo na cadeia mecânica de determinações causais. Em certa medida, é um argumento bastante semelhante àquele com o qual ele encerrou a discussão do artigo sobre a Revolução, no qual afirmou que a resposta para as questões práticas devem ser buscadas não na ciência, mas no seio da sociedade mesma.

2.2. Formulações mais sistemáticas do conceito de ideal e estabelecimento de sua vinculação com a moral

Na virada do século Durkheim já se consolidara como um intelectual respeitado, não apenas por sua posição institucional como professor de Bourdeaux e logo depois da Sorbonne, ou como fundador e diretor de *L'Année Sociologique*, mas também por seus livros e artigos que traziam as contribuições teóricas e empíricas da "nova ciência". Nesse momento três de seus principais livros já haviam sido publicados: *Division du Travail*, *Les Régles* e *Le Suicide*. Tendo estabelecido nesses trabalhos a inomogeneidade do social em relação ao individual, premissa essencial de toda sua teoria, ele passa a dedicar grande atenção às questões propriamente morais, evidentemente sempre buscando sua dimensão propriamente social. Está bastante claro que esse tema foi uma constante de seu pensamento desde o início, mas a partir de determinado ponto o tratamento da moral passou a adquirir maior protagonismo, sendo intensificado o debate com a tradição filosófica e o esforço em tentar apreender seus elementos constitutivos, aquilo que há de realmente essencial na moralidade.

São desse período as principais definições que encontramos a esse respeito, e que foram apresentadas no terceiro capítulo de modo a explicitar qual é a teoria moral durkheimiana, se é que podemos utilizar aqui o termo "teoria" – mas, ao menos, sua concepção sobre o que é a moral. É também após a virada do século que seu engajamento com questões políticas se intensifica, originando a maior parte de suas proposições normativas. Não deixa de fazer sentido, portanto, que tenha sido a partir desse período que o autor começou a voltar-se mais intensamente a tentar encontrar justificativas para os ideais que defendia, o que naturalmente pressupunha que chegasse a um entendimento mais claro sobre o que são os ideais, qual o seu papel, como se formam e qual sua relação com a moral, a moral tal qual definida por ele, a moral que só é moral enquanto existe como fato.

Em uma resenha crítica bastante breve de um texto de Edward Ross, *The Genesis of Ethical Elements* publicada em *L'Année Sociologique* em 1901[248],, Durkheim parece dar-se conta de que a questão sobre a gênese dos ideais, e, portanto, da moral, era absolutamente central, mas ainda não havia sido respondida satisfatoriamente. A tese de Ross era a de que os ideais morais surgem a partir de uma hipocrisia generalizada, ou seja, as pessoas só exprimem as ideias passíveis de aprovação pela sociedade. Como são as únicas exteriorizadas, adquirem força e autoridade. Porém, as grandes revoluções morais seriam produzidas por indivíduos excepcionais que descobrem um novo ideal.

Durkheim se opõe a essa explicação, ao afirmar que não é por "hipocrisia" que as pessoas externalizam apenas algumas ideias, mas em virtude da própria autoridade da opinião pública, e deve haver algo de verdadeiro nessa autoridade. Ele afirma ainda que a condição da generalização dessas ideias defendidas pelos grandes homens é que elas sejam passíveis de assimilação pela própria consciência pública. Mas, realmente, o que há de mais interessante nessa pequena revisão é o trecho trazido a seguir, no qual Durkheim coloca a si mesmo uma questão que passou a tentar responder nos anos seguintes, culminando com o artigo de 1911 e com a redação de *Les Formes Elementaires.*

> É verdade que o papel dos inventores não é negligenciável; eles tornam consciente e em parte formulam as aspirações que se busca, mas eles não as criam inteiramente. Portanto, a esse artigo resta o mérito de chamar a atenção para um problema bastante negligenciado, mas que é fundamental[249].

No entanto, antes de chegar a uma resposta um pouco mais satisfatória, ele continuou a tatear nesse terreno, estreitando a relação entre moral e ideal. No livro que atualmente é considerado seu principal tratado sobre a moral, essa relação aparece de forma bastante explícita em diversas ocasiões, tanto para se referir à importância da educação moral para formar as novas gerações segundo o "novo ideal", quanto como caracterização do ideal como um elemento constitutivo da própria moralidade, isto é, da moral enquanto um bem. Vamos começar, então, com

---

[248] Émile Durkheim, "Ross, Edward Alsworth, The Genesis of Ethical Elements.," *Année Sociologique,* 4 (1901): 308-9[1901 a (3) (6)].

[249] Ibidem., 305[1901a (3)(6)/Textes 2, p. 333].

esta segunda ocorrência, que aparece no livro depois que a discussão já avançou significativamente.

> O resultado a que chegamos, longe de usurpar as concepções usuais, encontra uma confirmação para elas, ao mesmo tempo em que lhe acrescenta coisas novas. Todo mundo distingue mais ou menos nitidamente, na moral, dois elementos que correspondem exatamente àqueles que apresentamos aqui: são o que os moralistas chamam de o bem e o dever. O dever é a moral enquanto ela ordena e proíbe; é a moral severa e rude, com prescrições coercitivas; é a ordem que é preciso obedecer. O bem é a moralidade enquanto nos aparece como uma coisa boa, como um ideal amado, ao qual aspiramos com um movimento espontâneo de nossa vontade[250]. EM, 101-2

Aqui, portanto, vemos de que modo o ideal está relacionado com a moral: ele é aquele aspecto da moralidade que faz com que o indivíduo a deseje, é porque a moral é a expressão de um ideal a que se aspira que ela pode ser amada, e não simplesmente obedecida. Como vimos, a dualidade irredutível dos elementos constitutivos da moral, dever e bem é, é provavelmente um dos argumentos mais cruciais de sua teoria, e essa identificação do ideal com esse segundo elemento, o "bem", já nos faz entender imediatamente que o conceito de ideal goza da mesma importância. Assim, quando se pensa do ponto de vista propositivo, a questão dos ideais se põe com anterioridade em relação à questão do dever [as regras morais] propriamente dita, uma vez que é o sentido e o conteúdo dos ideais sociais que poderão constituir a substância das regras, para que elas sejam realmente morais. Aliás, se o aspecto da desejabilidade e o da obrigação tendem a coexistir, nos momentos de transição de uma moralidade para outra, quando a nova moralidade não está ainda suficientemente enraizada na consciência coletiva, quando ainda não está devidamente internalizada nas consciências individuais, seu caráter imperativo costuma ser menos efetivo, e é exatamente o sentimento de adesão ao ideal que passa a ser o elemento mais importante, pois é esse aspecto o que realmente move as paixões:

> Nas sociedades ocorrem as mesmas variações que ocorrem com os indivíduos. Nelas também é um ou o outro elemento que domina; conforme o elemento predominante, a vida moral muda de aspecto. Quando um povo atingiu um estado de equilíbrio e de maturidade, quando as diversas funções sociais encontraram, ao menos durante certo tempo, uma forma própria de organização, quando os sentimentos coletivos, ao menos no que possuem de mais essencial, são incontestáveis para a grande maioria dos indivíduos, o gosto pela regra, pela ordem, é naturalmente preponderante. As veleidades, mesmo

[250] Durkheim, *A Educação Moral*, 101-2[1924a].

> generosas, que tenderiam a perturbar de alguma maneira o sistema de idéias consolidadas e de regras estabelecidas, mesmo que seja para aperfeiçoá-lo, não inspiram nada a não ser aversão. Às vezes o que ocorre é que esse estado de espírito é tão acentuado que exerce influência não apenas sobre os costumes, mas também sobre as artes e as letras, que exprimem à sua maneira a constituição moral do país. É este o traço característico de séculos, como os de Luis XIV ou de Augusto, em que a sociedade alcançou pleno domínio de si mesma. Ao contrário, nas épocas de transição e de transformação, o espírito de disciplina não consegue manter seu vigor moral, porque o sistema de regras em uso está abalado, ao menos em algumas partes. É inevitável que nesses momentos os espíritos sintam menos a autoridade de uma disciplina que está verdadeiramente enfraquecida. Por conseqüência, é o outro elemento da moralidade, a necessidade de um objetivo ao qual se possa vincular, de um ideal ao qual se possa consagrar, enfim, é o espírito de sacrifício e de devotamento que se converte no motor moral por excelência[251].

Nesse trecho, portanto, vemos novamente o ideal caracterizado como algo passional, e não apenas intelectual, como um elemento que efetivamente incita à ação. Somente uma sociedade que consegue criar um novo ideal é capaz de suplantar efetivamente a moral do passado, a partir da adesão comum de seus membros a um novo fim que se pretende realizar. Por outro lado, um ideal não é apenas sentimento, ou seja, se de um lado não basta que sejam apenas ideias apreendidas intelectualmente, também não é possível que sejam tão somente palavras vazias de conteúdo, que apelem somente à emoção, ou cujo conteúdo constitua uma ameaça à própria existência da sociedade enquanto tal, isto é, ideias que induzam à anomia e à desagregação. Assim, a posição moral defendida por Durkheim e suas prescrições práticas procuram levar em consideração essas duas ponderações. No primeiro caso essa ponderação é traduzida em sua proposta pedagógica de uma educação moral laica, que não deveria apenas substituir aquela precedente, continuando a cumprir as mesmas funções de antes, mas oferecer algo de essencialmente novo[252], o que, nesse

---

[251] Ibidem., 107-8.

[252] Em *A Educação Moral* lemos exatamente o seguinte : "Uma sociedade em que as transformações ocorrem pacificamente, sem qualquer sorte de conflito, mas que não trazem nada de verdadeiramente novo, produzirá apenas uma moral demasiado medíocre. É preciso que a sociedade tenha diante de si um ideal para o qual ela deve tender. É preciso que ela tenha algo a fazer, um bem a realizar, uma contribuição original para legar ao patrimônio moral da humanidade".[Ibidem., 28.

caso, seria uma maior racionalidade no que diz respeito ao próprio conhecimento dos princípios que a inspiram[253].

Por isso uma moral laica não seria diferente apenas em seu conteúdo, mas também e especialmente em sua forma: é fundamental a consciência do ideal que a inspira, das ideias que constituem a matéria desse ideal e de sua própria origem. Com isso fica claro que um ideal é uma combinação entre ideias e sentimentos, ideias que determinam o conteúdo e a direção que se pretende seguir, e sentimentos que movem as vontades nessa direção, que fazem com que aquelas ideias cheguem ao plano da ação. Voltaremos a isso mais tarde. Por ora, vale insistir um pouco mais sobre a importância de se ter consciência dessas ideias, pois é esse elemento de maior reflexividade que caracteriza – ou deveria caracterizar – os ideais "modernos". E talvez não seja exagero dizer que é a defesa desse elemento de reflexividade que constitui a parte central das proposições normativas durkheimianas, e que é precisamente o elemento que faz com surja uma abertura pela qual a ciência adentra o domínio da criação dos ideais, uma vez que é ela que revelaria a sua origem social e mostraria o significado das ideias que estão em sua base. No trecho a seguir vemos uma síntese de como o autor pensava que se deveria dar a criação e a adesão aos ideais morais no contexto de uma moralidade laica, no contexto do ideal fundamental do "individualismo", que pressupõe o livre exame e a liberdade individual:

> Com isso determinamos um terceiro elemento da moralidade. Para agir moralmente, não é mais suficiente apenas respeitar a disciplina, aderir a um grupo; é preciso ainda que, seja no deferimento à regra, seja no devotamento a um ideal coletivo, tenhamos a consciência, a mais clara e

---

[253] Do ponto de vista propriamente pedagógico, a preocupação em evitar que o ensino da moral seja um mero apostolado, o autor introduz o seguinte argumento: "Sem dúvida, qualquer um que possua um sentimento vivo da realidade moral pode falar de maneira calorosa, e o calor é comunicativo. Mas, uma educação racional deve consistir em uma calorosa predicação que apela apenas às paixões, por mais nobres que sejam essas paixões que tal discurso pode despertar? Uma educação desse tipo não teria nada de diferente em relação à educação que pretendemos substituir, porque a paixão não é apenas um tipo de preconceito, é a forma mais eminente de preconceito. É inquestionável a importância de despertar as paixões, porque elas são forças motrizes da conduta. Mas é preciso que elas sejam despertadas por procedimentos justificáveis pela razão. É necessário que não sejam paixões cegas. É necessário ainda colocar a seu lado a ideia que as esclarece e as guia. Mas se nos limitamos a repetir com emoção palavras abstratas como aquelas de dever e bem, o único resultado que poderemos produzir é uma espécie de psitacismo moral. O que é preciso é colocar a criança em contato com as coisas, com as realidades concretas e viventes, que são expressas por aqueles termos abstratos. Ora, já mostramos qual é essa realidade. Assim a educação moral encontra um rumo certo; ela não se encontra simplesmente diante de conceitos mal determinados; ela possui um ponto de apoio real; ela sabe quais são as forças que deve empregar e como pode exercer influência sobre a criança, de modo a fazer dela um ser moral". Ibidem., 101.

> completa possível, das razões de nossa conduta. Porque é essa consciência que confere a nosso ato essa autonomia que a consciência pública atualmente exige de todo ser verdadeiramente e plenamente moral. Podemos afirmar, portanto, que o terceiro elemento é a inteligibilidade da moral. A moralidade não consiste simplesmente em realizar certos atos determinados, mesmo conscientemente; é necessário ainda que a regra que prescreve esses atos seja livremente desejada, isto é, livremente aceita, e essa aceitação livre outra coisa não é do que uma aceitação esclarecida. Essa é a maior novidade apresentada pela consciência moral dos povos contemporâneos; a inteligibilidade da moral tornou-se e tem se tornado cada vez mais um elemento da moralidade. A moralidade que, primitivamente, residia inteiramente no próprio ato, na matéria dos movimentos que o constituíam, remonta cada vez mais à própria consciência. Depois de um longo período de tempo, passamos a reconhecer valor moral a um ato somente se este fosse intencional, ou seja, um ato em que o agente representa antecipadamente em que ele consiste e quais as relações deste com a regra. Mas eis que, para além dessa primeira representação, passamos a exigir uma outra, que vai ainda mais ao fundo das coisas: é a representação explicativa da própria regra, de suas causas e de sua razão de ser. Eis o que explica o lugar que concedemos às nossas escolas no ensinamento da moral. Porque ensinar a moral não é pregá-la, não é inculcá-la: é explicá-la[254].

O segundo problema a ser evitado, as ideias que podem potencialmente induzir à anomia, não é totalmente desvinculado do primeiro, e pode ser exemplificado por sua oposição[255] à teoria moral de Guyau[256], para quem uma moral sem obrigação e sem sanção seria o maior ideal a ser. Ora, se para Durkheim a dimensão da obrigação não exclui o ideal, o ideal, por outro lado, jamais pode excluir a dimensão da obrigação, e menos ainda é possível que o próprio ideal seja uma sociedade sem obrigação. A moralidade deve contemplar também a dimensão da obrigação, enquanto pré-condição para a realização do ideal. Sem a dimensão da obrigação a autonomia poderia engendrar anomia – o que para Durkheim é a antípoda da própria moralidade. Portanto, no contexto de sua teoria, a situação de anomia, ao contrário de Guyau, não é um ideal, é o contrário do ideal, é o que deve ser evitado a todo custo.

Continuando com essas considerações mais gerais sobre o conceito de ideal em *L'Éducation Moral*, vamos ver um trecho no qual Durkheim faz questão de rejeitar explicitamente as acusações de que sua teoria moral seria "materialista", em virtude de sua ênfase sobre os fatos sociais em detrimento das ideias [não nos esqueçamos

---

[254] Ibidem., 124.

[255] Émile Durkheim, "De l'irreligion de l'avenir," *Revue Philosophique* 23 (1887): 299-311.

[256] Jean-Marie Guyau(1854-1888) *Éducation et hérédité : étude sociologique* / (F. Alcan (Paris), 1889),

Guyau, *L'irréligion de l'avenir*;(1885)

Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* /_

que uma das regras do método sociológico é aquela que prescreve que são os fatos e não as ideias o objeto sobre o qual o sociólogo deveria se deter].

> Algumas vezes objetou-se, em relação ao método que seguimos no estudo dos fatos morais, que ele seria impotente do ponto de vista prático, tornando o homem preso diante do fato que foi constatado, impossibilitando a abertura de qualquer nova perspectiva acerca do ideal, isso porque estabelecemos a regra de observar objetivamente a realidade moral tal qual se apresenta à experiência, ao invés de determiná-la *a priori*. Agora podemos perceber o quanto tal objeção é pouco fundamentada. Ao contrário, a moral nos apareceu como essencialmente idealista. Com efeito, o que é um ideal senão um corpo de idéias que planam acima do indivíduo, solicitando energicamente sua ação. Ora, a sociedade, que apresentamos como o objetivo de nossa conduta, ultrapassa infinitamente o nível dos interesses individuais. Por outro lado, aquilo que nós devemos amar nela particularmente, aquilo a que devemos nos apegar acima de tudo, não é seu corpo, mas sua alma; o que poderia ser aquilo a que chamamos de alma de uma sociedade, a não ser um conjunto de idéias que o indivíduo isolado jamais poderia conceber, que transbordam sua própria mentalidade, e que se formam e vivem tão somente pelo concurso de uma pluralidade de indivíduos associados? De outro lado, mesmo sendo tudo tão essencialmente idealista, essa moral goza de um realismo próprio. Afinal, o ideal que ela nos propõe não está fora do tempo e do espaço; ele está vinculado ao real, faz parte do real, ele anima esse corpo concreto e vivente que nós vemos e tocamos, por assim dizer, em cuja vida nós também participamos: a sociedade. Tal idealismo não corre o risco de degenerar-se em meditações inativas, em delírio puro, estéril. Porque ele não nos vincula apenas a coisas puramente interiores, que podem ser contempladas pelo pensamento, mas também a coisas que também estão fora de nós, que regozijam e sofrem como nós, que precisam de nós assim como precisamos delas, e que, por conseguinte, exercem um apelo sobre nossa ação[257].

Nessa passagem há quatro argumentos que nos interessam particularmente. O primeiro é seu deliberado esforço em negar que sua sociologia esteja em contradição com suas afirmações prescritivas em relação à moral. Por isso faz questão de dizer que explicar a moral não está em contradição com afirmação da possibilidade de transformação da moral, que entender o fato, o feito, o já dado, não implica que o devir seja negado ou que esteja condicionado pelo já dado. Assim, para negar peremptoriamente esse tipo de "materialismo determinista", ele chega mesmo a dizer que em sua teoria a moral aparece como sendo essencialmente "idealista". Evidentemente, o nó da questão agora é definir o que vem a ser uma visão "idealista" da moral segundo a perspectiva durkheimiana. É claro que muito pouco tem a ver com o idealismo *stricto senso*. É idealista na medida em que – e somente nesse sentido – considera que os ideais são a "alma" da moral.

---

[257]Durkheim, *A Educação Moral*, 126. Os grifos são meus.

Em outras circunstâncias[258], Durkheim apresentou o dever como sua "letra" e o bem como seu "espírito", o que não é muito diferente do que está sendo afirmado aqui. Pressupondo a identificação já estabelecida entre o bem e o ideal, faz sentido que os ideais sejam a alma da moral, e que essa alma seja aquilo que há de mais importante, mais do que seu próprio corpo, que sua parte física. Portanto, ao afirmar a superioridade dos ideais, ele já anuncia que a transformação da moral não depende simplesmente de transformações estruturais, da transformações de fatos sociais engendradas por outros fatos sociais. No terreno da moral, a alma goza de uma relativa autonomia em relação ao corpo.

Finalmente, o terceiro argumento que nos interessa nesse trecho é a própria definição do ideal e sua relação com as ideias. Aliás, um ideal é um corpo de ideias, mas ideias investidas de uma autoridade e uma força especiais, que fazem deles representações capazes de incitar à ação. O ideal do individualismo é composto por um conjunto de ideias. Mas não são ideias quaisquer, são tipos que gozam de um "estatuto especial", que não estão de maneira isolada nas consciências individuais, que "planam acima do indivíduo", que o indivíduo "jamais poderia conceber", isto é, que não podem ser fruto da criatividade individual, e que por isso mesmo "transbordam sua mentalidade". Mais do que isso, são ideias cuja existência pressupõe a coletividade, porque "se formam e vivem tão somente pelo concurso de uma pluralidade de indivíduos associados".

Com isso começamos a nos aproximar um pouco mais da explicação de uma das características atribuídas ao ideal em textos anteriores, qual seja, sua "sacralidade". E é precisamente em virtude dessas características, por serem ideias que nos transbordam e que possuem essa dimensão de superioridade que elas não falam apenas ao intelecto, mas também interpelam ao sentimento e é somente por isso que possuem a prerrogativa de "solicitar energicamente a ação dos indivíduos".

Mais para o final do livro, um argumento semelhante volta a aparecer, mas agora acompanhado de uma nova afirmação - a de que o ideal não apenas está acima dos indivíduos, como é algo que ultrapassa o próprio real: "Ora, o ideal é, por definição, algo que não pode ser incorporado ao real, algo que o transborda, que o ultrapassa e que, por consequência, ultrapassa a nós mesmos"[259]. O ideal real

---

[258] Cf. por exemplo,Émile Durkheim, "La Détermination du Fait Moral," *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 6 (1906): 169-212 1906b.

[259] Durkheim, *A Educação Moral*, 257.

permanece sempre inatingível, nunca se convertendo plenamente em realidade efetiva. Os ideais são sempre ideais, são o norte da ação humana, um norte nunca atingido. O ideal é um real não concretizável em sua plenitude. Por isso, a questão a se determinar não é tanto se estamos diante de um ideal realizável, mas se estamos diante de um ideal desejável. É preciso saber o fim que desejamos perseguir porque dele depende a direção do caminho a ser seguido. As explicações para essas características aparecerão mais adiante, na discussão sobre o sentido do sagrado, mas, por ora, vale a pena trazer para o texto um argumento de Miller a esse respeito, que reflete sobre as consequências dessa dimensão do conceito de ideal:

> Não basta dizer que o verdadeiro ideal, aqui, sempre opera em direção ao inatingível. O ideal *é* o inatingível. Nem é suficiente diminuir nossas expectativas. O ideal do conhecimento e da verdade é um mito necessário e regulador, incorporado na ciência e até mais generalizadamente na filosofia e as atividades humanas, dando-lhe orientação e significado. O mesmo vale para a autonomia, enquanto um ideal social e moral de nosso tempo, assim como o próprio ideal de uma república de pessoas. Um ideal não é descartado somente porque sua plena realização parece inatingível, pois ele está enraizado em nossa sociedade e em sua imaginação e aspirações coletivas[260]

Já na última parte daquele excerto, existe ainda outra afirmação que Durkheim acredita ser o "pulo do gato" de sua teoria: o ideal está ancorado no real. Ele não se confunde com o real, como acabamos de ver, é de sua natureza permanecer como "potência" nunca plenamente convertida em "ato". Mas o próprio ideal é gestado no universo do real, ele diz respeito ao real, e é a esse real que ele nos vincula. O que isso quer dizer? No período em que as lições sobre a educação moral foram escritas, essa questão sobre o "lastro real" do ideal ainda não havia sido desenvolvida mais sistematicamente, mas aqui já temos algumas valiosas indicações daquilo que veio a ser tratado nos textos de 1911 e 1912. O que realmente importa é a tese apenas esboçada de que o ideal é criado e está condicionado pela própria sociedade, é a sua parte mais "sublime", mas nem por isso deixa de ser parte dela; é precisamente nesse sentido que se trata de um idealismo que tem um realismo próprio.

O ideal não diz respeito a qualquer realidade transcendente, tampouco é produto de uma razão pura. Ao afirmar que os ideais são a alma da moral Durkheim pretendeu recusar o título de materialista, preferindo caracterizar sua visão sobre a

---

[260] Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, 196.

moral como idealista. Mas se existe algo de "idealismo" aqui, trata-se de um idealismo que não se aproxima de nenhuma das doutrinas alemãs às quais esse termo foi associado. Talvez o único "idealismo" ao qual essa teoria possa ser vinculada seja aquele de Renouvier, embora a convergência diga respeito especialmente a alguns aspectos particulares, como, por exemplo, a vinculação direta dos ideais com a ação, conforme a tese de Jones:

> Para Renouvier, o ideal é aquilo que confere eficácia prática à moralidade; ele criticou os empiristas por não possuírem um conceito do ideal, e os racionalistas por possuírem um conceito demasiadamente abstrato. O ideal é o pivô da razão prática enquanto ciência normativa, preocupada com as relações que "devem ser". É um juízo da consciência que avalia o dado em termos daquilo que é melhor. Enquanto um juízo sintético, é o princípio ativo da realidade humana, mediante o qual são ativadas as forças da consciência e estimulado o poder da produção, da ação. Portanto, para Durkheim o ideal é a maior das forças dinâmicas e motivadoras da ação [261].

Avançando mais um pouco, chegamos ano letivo de 1908-9. O texto discutido agora não foi, como no caso de *L'Éducation Morale*, escrito por Durkheim, mas são anotações, apresentadas como literais, feitas por um de seus mais dedicados alunos, Georges Davy, que foram cedidas a Steven Lukes em sua tese de doutorado[262] e posteriormente incluídas no segundo volume da coletânea *Textes*, sob o sugestivo título de *Ideal morale, conscience collective et forces religieuses*. Mesmo com as possíveis objeções que possam advir desse uso, há algo cuja importância não poderia ser falsificada por qualquer anotação por ventura não muito fidedigna: o próprio fato de Durkheim estar ministrando um curso que versava diretamente sobre a questão dos ideais, em particular dos ideais morais, em relação com a questão da religião, que é precisamente um dos eixos centrais do livro publicado pouco depois, *Les Formes Elementaires*.

Enfim, trata-se de um texto bastante curto, mas no qual encontramos alguns elementos que ainda não haviam entrado em cena, ou que de algum modo reforçam ou complementam aqueles introduzidos nos textos anteriores. O primeiro deles pode ser visto como uma extensão do texto sobre a revolução, que não menciona apenas

---

[261] Jones, *Durkheim reconsidered*, 190.

[262] Steven Lukes, "Émile Durkheim: An Intellectual Biography" (Doutorado, Oxford; UK: Oxford University, 1968). As considerações sobre a validade desses textos foram discutidas mais acima. Como já é de praxe entre os durkheimianos no que se refere aos textos "de segunda mão" publicados nessa coletânea, farei uso das citações como se a autoria fosse diretamente atribuída a Durkheim, em que pesem as eventuais obliterações ou variantes introduzidas por Davy.

como os ideais são criados, mas também como eles são fixados, cristalizados, primeiramente fora das consciências, sendo posteriormente absorvidos de forma fragmentária pelas consciências individuais.

> Em quais condições se formou o ideal proveniente da Revolução Francesa? [No] estado de efervescência das assembleias nas quais o indivíduo é arrastado pelo entusiasmo coletivo: até os mais comuns são capazes de ações desinteressadas – cf. a guerra de 70 – caso Dreyfuss. Os ideais assim constituídos são fixados fora das consciências individuais por um mecanismo especial. Essa fixação se dá inicialmente nas coisas [emblemas]; nos lugares que foram o palco das grandes elaborações [ritos]; nos dias, nas datas. A ausência de festas públicas atualmente atesta bem que ainda não constituímos um novo ideal[263].

É interessante notar que para Durkheim a própria consciência moral enquanto consciência coletiva tem relação direta com o ideal, com o processo mediante o qual ele se forma e depois se cristaliza nas coisas e eventos, sendo, portanto, encarnado nos símbolos. Pouco depois aparece o argumento que já vimos anteriormente, de que os ideais não são meras ideias, mas ideias dotadas de uma carga emotiva especial. A diferença é que aqui o termo "ideia" dá lugar ao de "representação", que começa a ser mais utilizado nesse período. E aqui há também uma tentativa de se explicar porque os ideais exercem tamanha influência sobre os indivíduos, porque possuem essa força particular:

> O ideal sob todas as suas formas não é uma pura representação, mas uma força que move as vontades. É preciso que exista uma vida que produza tais efeitos. Donde poderia vir-lhe tal eficácia? Se é do indivíduo, como ele poderia elevar-se acima de sua própria natureza? É preciso que participemos de um sistema de forças superiores àquelas que existem no indivíduo, superiores a ele. Compreendemos assim que se o ideal nos atrai, jamais é sem resistência. Há dois sistemas de força em sua presença. Todo ato moral implica um esforço: é porque nossa natureza possui dois polos: a sociedade existe em nós, salvo em momentos excepcionais, no estado de uma representação abstrata enquanto as forças individuais são sentidas [264].

Enfim, é por ser criação e expressão da sociedade mesma que o ideal possui essa prerrogativa de mover as vontades. Mas o que é mais interessante é que a sociedade aqui é entendida como coletividade, não, evidentemente, no sentido de um agregado de indivíduos. A força do ideal provém do fato de ser um produto da consciência coletiva, e aqui o coletivo é caracterizado como aquilo que é público, que

---

[263] Durkheim, "Ideal Moral, Conscience Collective et Forces Religieuses," 15[1909h].
[264] Ibidem., 16[1909h].

pode ser criado e decidido em processos conjuntos e não exclusivos, que não dependem da vontade e da força de um único indivíduo. O coletivo não é o mesmo que o geral ou o plural, pressupõe a igualdade na possibilidade de participação de todos aqueles que constituem o grupo em questão, porque "o coletivo não é o geral", mas "é coletivos tudo aquilo do qual os membros da coletividade podem participar, na medida em que cada um recebe uma parcela, aquilo que ninguém possui integralmente"[265].

Mas não é apenas isso que faz com que o ideal seja uma produção coletiva, não é apenas o fato de que todos compartilham a representação, mas especialmente o em virtude de ela ter sido elaborada coletivamente, como resultado da *combinação* das consciências individuais, uma combinação produzida pela interação, pela deliberação, pela reflexão conjunta. Por isso é mais que a soma, é um produto da interferência mútua, não a soma das representações ou consciências singulares. O ideal é uma criação coletiva precisamente nesse sentido. É exatamente isso o que Durkheim pretende dizer quando afirma que os ideais são criação e expressão da sociedade, afinal "é preciso compreender que o social é uma síntese original, que resulta da combinação das consciências individuais"[266].

Mas não vamos avançar por ora nesse tipo de consideração, pois é disso que trataremos no tópico que vem logo a seguir, quando serão introduzidos dois mais importantes textos sobre os ideais, *Jugements de Valeur et Jugement de Realité* e *Les Formes Elementaires,* que respondem às questões deixadas em aberto nos trabalhos anteriores. Na realidade, podemos dizer que tudo isso constituiu um preâmbulo para introduzir aquilo que há de mais essencial no tratamento de Durkheim sobre os ideais, ou seja, a questão sobre sua gênese, que ao mesmo tempo diz respeito ao problema central da fundamentação da moralidade. Antes de chegarmos lá, vamos tentar elaborar um resumo do que vimos até aqui, enumerando as principais definições que encontramos e estabelecendo sua relação com a moral.

1. Os ideais se parecem mais com artigos de fé do que com teoremas.
2. Eles não são criados pela ciência, mas resultam da própria vida.
3. São a forma mais consciente de processos longínquos e inconscientes.

---

[265] Ibidem., 16-7[1909g].
[266] Ibidem., 17.

4. São a instância mediante a qual a reflexão – que origina as ideias – é convertida em prática, na medida em que tem uma vinculação direta com a vontade: o ideal é uma representação antecipada de um resultado que se deseja, e a realização desse resultado pressupõe esse desejo anterior.

5. O ideal é um tipo particular de representação, um tipo de representação dotado de uma elevada carga "emotiva".

6. O ideal não uma criação individual: é sempre algo compartilhado e criado em processos coletivos.

7. O ideal possui uma ancoragem no real, mas não se confunde com o real.

8. Conceber um ideal é, ao mesmo tempo, conceber um fim para a ação.

9. O ideal é a alma da sociedade, e goza de uma relativa autonomia em relação a seu corpo físico.

10. O ideal possui uma relação direta com a moral: ele é a própria substância da moral, é seu conteúdo, é o "padrão de medida" para as próprias regras, uma vez que agir moralmente é agir de modo a realizar o ideal de cada sociedade. O ideal é aquilo que se deseja, é aquilo que se aspira que se torne real, é o próprio fim da ação. Portanto, uma moral só pode mudar se antes for criado um novo ideal social. Por outro lado, a criação de um novo ideal deve sempre dar origem a uma nova moralidade, pois, se isso não acontecer, a dimensão prescritiva e reguladora da moral [as regras] se tornarão uma forma vazia, pesada e obsoleta, que não realiza nada. E o ideal permanecerá um sonho distante, sem qualquer relação com a ação.

Resumindo, podemos dizer que os ideais são tipos especiais de representação, que articulam uma dimensão reflexiva [ideias] e uma dimensão volitiva que incita à ação [sentimento], e, nesse sentido, aproximam-se muito da crença, pois uma vez criados aparecem aos indivíduos como sendo dotados de uma autoridade que lhes é muito superior. São representações "sagradas". No caso particular dos ideais morais[267], eles dizem respeito ao domínio dos fins, pois são representações de um

[267] Mais tarde, em 1911, Durkheim introduziu a diferenciação entre os ideais morais [valores] e os ideais intelectuais [conceitos]. Mas até então o termo "ideal" sempre foi utilizado como equivalente de "ideal moral", e por isso mesmo não houve aqui a necessidade de introduzir essa distinção.

estado de coisas que se espera realizar, dizem respeito àquilo que se acredita ser bom e desejável. Mas, afinal, de onde provêm os ideais? Como são criados? E, mais do que isso: por que Durkheim acredita que suas proposições normativas são devidamente fundamentadas em virtude de serem formulações mais sistemáticas do ideal social de seu tempo? Isto é, o que faz com que os novos ideais, aos quais ele subscreve, sejam legítimos enquanto fundamentação de uma nova moralidade? É isso o que tentaremos responder a seguir.

.3. Sobre a Gênese dos Ideais Morais

Pelo que vimos até aqui, o conceito de ideal na obra durkheimiana preserva alguns elementos que são constitutivos desse mesmo conceito na tradição filosófica, como, por exemplo, o de tratar-se de algo que jamais coincide com o real, permanecendo sempre como limite inatingível, ou como algo que tem relação direta com a ideia, com a dimensão reflexiva, ou mesmo como finalidade última para a ação. Porém, por mais paradoxal que isso possa parecer, aqui o ideal não apenas inspira e orienta o real, mas também é, em ampla medida, condicionado por ele, é sua expressão. Mais do que isso: goza de uma existência real, não porque o "estado de coisas" desejado e cristalizado no ideal seja plenamente realizado, mas é real enquanto ideal mesmo, enquanto representação criada socialmente e que vive na consciência coletiva. Ele é absoluto e intocável para cada sociedade num determinado momento de sua existência, mas, fora isso, só é universal o fato de que cada sociedade possui um ideal ou conjunto de ideais. Precisamente em virtude de não ser incondicionado, nem atemporal, nem universal, compreender a gênese do ideal pressupõe saber quais são as pré-condições para que ele possa surgir. Como extensão dessa afirmação, entender como é possível surgir uma nova moralidade implica saber como são possíveis novos ideais.

Esquematicamente, podemos afirmar que há dois momentos logicamente distintos. O primeiro diz respeito aos pressupostos estruturais, que criam as condições para seu surgimento. Dentre esses os principais são uma crise social que torna insuficientes ou inadequados os antigos ideais, uma concentração das consciências individuais e condições favoráveis ao intercâmbio de ideias. O segundo momento é o processo de formação em si mesmo, mediante o qual o novo ideal é

criado. O que acontece nesse momento é a externalização e o compartilhamento das ideias e aspirações individuais, que se enfrentam, somam-se, centralizam-se, reforçam-se, até chegar a um amálgama.

Nos textos que trabalhamos anteriormente, encontramos elementos que dizem respeito apenas ao primeiro momento, isto é, aos pressupostos para a criação dos ideais. Já em *De la Division du Travail*, por exemplo, vimos que Durkheim faz questão de mostrar que sua concepção mais mecanicista sobre a dinâmica social não exclui o papel desempenhado pelo ideal, e vincula-o ao domínio da criação humana, da liberdade inventiva de colocar fins. Contudo, se ele não exclui o ideal de seu modelo teórico, ele também não faz desaparecer as causas que podemos chamar de "mecânicas". Aliás, ele acredita que essa dinâmica propriamente causal é mesmo uma condição para as constantes transformações na estrutura social o que, por sua vez, opera como um pré-requisito material para que novos ideais possam surgir.

Afinal, o ideal depende do meio social. Mudanças estruturais necessariamente provocam mudanças no ideal, e, por sua vez, a criação de um novo ideal dificilmente poderia ocorrer se no plano estrutural tudo continuasse como antes. É bastante curiosa essa vinculação entre meio social e ideal, mas é precisamente essa tese que subjaz a toda sua concepção a esse respeito. Note-se que não se trata de uma relação de determinismo, isto é, uma mudança estrutural X conduz necessariamente à criação do ideal Y, mas uma relação de vinculação na qual uma transformação no meio social coloca em xeque o ideal existente no momento anterior, criando um espaço vazio no qual o novo ideal poderá e deverá ser construído. Portanto, além de ser uma teoria sobre o ideal que o vincula aos pressupostos estruturais do real, é também uma teoria na qual o ideal não é jamais definitivo, na qual o ideal demanda constantes reelaborações, exigindo que de quando em quando os homens interrompam o fluxo de suas ações inconscientemente motivadas e se dediquem a pensar sobre quais os fins que desejam perseguir.

Em *L'Éducation Morale*, essa relação entre condições estruturais e a criação dos novos ideais volta a aparecer, afirmando existir uma influência direta do tamanho e da densidade das sociedades sobre o caráter mais ou menos abstrato e geral dos ideais sociais. Quanto mais ampla e mais plural a sociedade, tanto mais ela tende a se aproximar do ideal humano, pois, "pelo simples fato de que as sociedades estão se tornando sempre mais amplas, o ideal social desvincula-se cada vez mais das

condições locais e étnicas, para poder ser partilhado por um número maior de homens" e, a partir disso, em virtude desse fato demográfico, o ideal "torna-se mais genérico e abstrato, mais próximo do ideal humano" [268].

Já no texto que deveria servir como introdução ao seu grande livro, *La Morale*, jamais concluído, Durkheim se refere aos momentos de crise como sendo os mais propícios à criação dos novos ideais. Portanto, a crise tem uma função importante na dinâmica social, pois traz sempre consigo a dúvida, a cisão, porque o antigo ideal já não é compartilhado de forma homogênea. Para utilizar os termos da discussão realizada no capítulo anterior, os momentos de crise são aqueles nos quais a moral "normal" deixa de ser consensual, começa a tornar-se "patológica", de modo que o dissenso é um indicador de que os antigos ideais já não são mais compartilhados. É por isso que ele afirma que "os tempos que são moralmente divididos são os mais inventivos em matéria de moral", porque "quando a moral tradicional não é contestada, quando não se sente a necessidade de renová-la, a reflexão moral arrefece"[269].

Até aqui, encontramos definições bastante elucidativas de sua concepção sobre o ideal, assim como sobre os pressupostos de sua criação. Contudo, o registro mais sistemático a esse respeito ao lado de *Les Formes Elementaires,* e também o mais importante para tratar da questão dos ideais sociais do ponto de vista de sua gênese, provavelmente é o texto de 1911, redigido como apresentação no congresso internacional de filosofia realizado na cidade de Bolonha[270], e que possui o título bastante sugestivo de *Jugements de Valeur et Jugements de Realité.* Enquanto em *Les Formes Elementaires* a questão dos ideais aparece em conexão intrínseca entre o

[268] Durkheim, *A Educação Moral*, 91[1925a].
[269] Durkheim, "Introduction à la Morale," 83[1920a, R:Textes II, 216].
[270] Émile Durkheim, "Jugements de Valeur et Jugement de Réalité," in *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia 1: 99-114*, vol. 1 (apresentado em IV Congresso Internazionale di Filosofia, Bologna, 1911), 99-114[1906b] [r.

ideal e o sagrado, [271] no artigo sobre os juízos, como já se intui pelo próprio título, a discussão sobre o ideal está diretamente associada à questão sobre o significado e a origem dos juízos, seja dos juízos de fato, seja dos juízos de valor, uma vez que ambos são formados em relação a um ideal.

O mote inicial dessa conferência foi algo relativamente recorrente em sua obra, qual seja, dissipar o que Durkheim chamou de "preconceito em relação à sociologia dita positiva" e "determinar como a sociologia pode ajudar a resolver um problema filosófico". O problema filosófico ao qual ele se refere é estabelecer como são possíveis os juízos de valor, e defender que estes gozam da mesma objetividade que os juízos de fato, isto é, não são juízos subjetivos. Portanto, o primeiro passo para tentar entender seu argumento e chegar ao ponto que particularmente nos interessa aqui e que será explicitado logo mais, é entender a diferença geral entre juízos de realidade e juízos de valor, bem como a diferença entre juízos objetivos e juízos subjetivos. A primeira definição é bastante simples:

> Quando dizemos que os corpos são pesados, que o volume de gás varia em razão inversa à pressão, nós formulamos juízos que se limitam a exprimir fatos dados. Eles enunciam aquilo que é e, por essa razão, são chamados de juízos de existência ou juízos de realidade[272].

E, por oposição, os juízos de valor são aqueles que exprimem o valor das coisas:

---

[271] É verdade que nesse livro o tema dos ideais aparece de forma subliminar em boa parte do texto, mas é somente na conclusão que é tratado de forma mais explícita, quando o autor sugere que o ideal seja explicado a partir do sagrado, na medida em que ambos têm como característica distintiva a superposição ao real. Em relação a esse ponto em particular, minha interpretação difere daquela de Jones, pois tudo indica que para Durkheim o sagrado era uma dimensão do ideal, de modo que entender o ideal pressupõe que também se compreenda o sagrado, enquanto Jones afirma tratar-se de uma relação inversa, isto é, "podemos entender o sagrado somente a partir dos mecanismos psíquicos que produzem o ideal", pois, "a constituição do ideal é a espinha dorsal do sagrado que, entendido simbolicamente, substitui o conceito de absoluto e de transcendente" (Jones, *Durkheim Reconsidered*, 205-6). Como o sagrado é o conceito central de *Les Formes Elementaires*, os argumentos ali desenvolvidos serão discutidos mais demoradamente no próximo capítulo, dedicado exatamente a tal conceito. Por ora serão feitas apenas algumas breves menções para complementar uma ou outra ideia sobre o ideal apresentada no artigo de 1911. Cumpre lembrar que embora a publicação de *Les Formes Elementaires* date de 1912, Durkheim já vinha trabalhando nesse texto há alguns anos [inclusive parte de alguns capítulos já haviam sido publicados no formato de artigos], portanto, não é de se estranhar que a questão sobre os ideais tenha recebido um tratamento bastante semelhante em ambos os textos, uma vez que foram produzidos quase concomitantemente.

[272] Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 117[1911b].

> Outros juízos têm por objeto afirmar não o que são as coisas, mais o que elas valem para um sujeito consciente, o preço que este atribui a elas: nós os chamamos de juízos de valor. Estendemos essa denominação a todo juízo que enuncia uma apreciação, qualquer que seja, Mas essa extensão pode dar lugar a confusões que é preciso prevenir[273]

A última frase abre caminho para o que vem a seguir, uma vez que "as confusões que se deve prevenir" decorrem justamente da não diferenciação entre juízos de valor subjetivos e juízos de valor objetivos, e são apenas estes últimos que interessam a Durkheim. De forma bastante resumida, os juízos de valor subjetivos são aqueles que determinam o valor de algo em relação a um sujeito particular, que se referem a preferências pessoais e, sobretudo, que *não são comunicáveis*. O segundo tipo são os juízos de valor que existem fora de mim, que exprimem um valor que não está relacionado apenas à minha própria apreciação e que *são, portanto, comunicáveis*.

Por isso o autor afirma que esses juízos devem corresponder a alguma realidade objetiva, e que "são essas realidades sui generis que constituem os valores, e os juízos de valor são aqueles que estão relacionados a essas realidades[274]". A pergunta que passa a orientar o texto é, portanto, como são possíveis juízos desse tipo, não esquecendo o pressuposto de que, por um lado "todo valor supõe a apreciação de um sujeito, em relação definida com uma sensibilidade determinada", mas, de outro, "os valores em questão possuem a mesma objetividade que as coisas"[275]. Resolver essa questão é a chave para entender como surgem os ideais e qual é a base de sua validade enquanto juízos de valor objetivos, que, em outros termos, pressupõe descobrir como surgem os ideais e como estes dão origem aos juízos morais propriamente ditos, que são uma espécie particular de juízos de valor objetivos, isto é, são representações compartilhadas acerca do que é moral ou imoral.

Logicamente, para que os juízos de valor possam ser objetivos, portanto, comunicáveis, é preciso que a "sensibilidade" que determina o valor não seja uma sensibilidade singular, ou seja, não pode ser um indivíduo, o que rapidamente nos leva à proposição da sociedade como instância originária dos juízos de valor. Trata-se de uma explicação, segundo Durkheim, muito mais interessante do que aquela que

---

[273] Ibidem., 118.
[274] Ibidem., 119.
[275] Ibidem.

busca no indivíduo a origem desses juízos, mas, ainda sim, de nada adianta apontar para a sociedade se não se estabelece o que se entende por sociedade ou por quais procedimentos são criadas essas apreciações:

> Acreditou-se poder escapar a essas dificuldades substituindo a sociedade pelo indivíduo. Assim como na tese precedente, se afirma que o valor se vincula a algum elemento constitutivo da própria coisa, Mas é a maneira como a coisa afeta o sujeito coletivo o que constitui o seu valor, e não o sujeito individual [...]. Ora, se aquilo que faz o valor é unicamente o modo como ele afeta o funcionamento da vida social, a diversidade dos valores se torna dificilmente explicável. Se é a mesma causa que age por todos os lugares, de onde resulta que seus efeitos sejam especificamente diferentes? [276]

Inicialmente, sabemos apenas o que *não* é a base real dos juízos de valor. Sabemos que não é nem a função ou utilidade social desempenhada por determinada coisa, nem o mero fato de ser algo compartilhado por um grande número de pessoas. Afinal, por mais que os juízos de valor sejam objetivos, essa objetividade não provém das coisas que se julga, pois, "não é evidentemente a natureza interna da pérola ou do diamante [...] o que faz com que o valor desses diferentes pelas de toilette variem de acordo com a moda"[277]. Durkheim se aproxima então de outra vertente explicativa, aquela que não considera que o valor atribuído a algo seja mera expressão do valor intrínseco da coisa, mas que seu valor depende da nossa faculdade de representar as coisas de um modo diferente daquilo que elas são, em suma, da nossa *faculdade de possuir ideais*, sendo o ideal o parâmetro para julgar as coisas. Mas afirmar essa faculdade não é o mesmo que explicá-la, é o mesmo que dizer que o homem enuncia juízos de valor porque tem a faculdade de julgar. A necessidade de encontrar a "origem" dessa faculdade é um elemento presente também em *Les Formes Elementaires*, enquanto premissa para entender o próprio fenômeno religioso:

> Diz-se que o homem possui uma faculdade natural de idealizar, isto é, de substituir o mundo da realidade por um mundo diferente para o qual se transporta pelo pensamento. Mas isso é apenas mudar os termos do problema; não é resolvê-lo, nem mesmo fazê-lo avançar. [...] Somente o homem possui a faculdade de conceber o ideal e de acrescentar ao real. De onde lhe provém esse singular privilégio? Antes de fazer disso um

[276] Ibidem., 121-2.
[277] Ibidem., 127.

> fato primeiro, que escapa à ciência, é preciso se assegurar de que depende de condições empiricamente determináveis[278].

Voltando ao texto anterior, vemos que, como de praxe, Durkheim aproxima-se de uma explicação existente para depois refutá-la como inexata ou insuficiente. Ele discorda das teorias que afirmam a heterogeneidade radical entre os juízos de realidade e os juízos de valor, em virtude do caráter absolutamente distinto dos ideais, que teriam sua raiz num mundo de outra ordem. Portanto, nesse caso, ele não nega a premissa de que os ideais estão na base dos juízos de valor, mas o que recusa é aquilo a que chama de "hipótese teológica", segundo a qual o mundo dos ideais seria o mundo do suprassensível. Se concorda com a tese de que é o ideal que atribui valor ao real, o que afirma ser preciso explicar é o próprio ideal, sem recorrer à hipótese metafísica de uma origem suprassensível, em virtude da constatação da própria variabilidade do ideal, que seria em si mesma um indicativo da invalidade de tal hipótese.

> Supõe-se que o mundo dos ideais é real, que existe objetivamente, mas trata-se de uma existência supraexperimental, da qual se origina e depende a realidade empírica da qual fazemos parte. Portanto, nós seríamos ligados ao ideal como se este fosse a própria fonte do nosso ser. Mas além das conhecidas dificuldades inerentes a essa concepção, quando se hipostasia desse modo o ideal, ao mesmo tempo o imobilizamos e excluímos todo meio de explicar sua infinita variabilidade. [...] Com que direito colocam o ideal fora da natureza e da ciência? É na natureza que ele se manifesta; portanto, é preciso que ele dependa de causas naturais. Para que ele seja uma coisa diferente do que uma simples possibilidade concebida pelo espírito, é preciso que ele seja desejado e, por conseguinte, que ele possua uma força capaz de mover as vontade. São elas as únicas que podem fazer dele uma realidade viva"[279]

Resumidamente, Durkheim afirma que aquilo que é preciso determinar é 1) de onde provêm esses juízos; 2) como se vinculam à experiência e a ultrapassam; 3) em que consiste precisamente sua objetividade. Se essa origem não pode ser Deus nem algo como a razão prática, a busca por essa resposta retoma uma das explicações aventadas: a afirmação da sociedade como base para determinação dos juízos de valor. Porém, não se trata de estabelecer que os juízos são a expressão do valor *objetivo* que alguma coisa tem para a sociedade. Há aqui um movimento de deslocamento: entender esses juízos nada tem a ver com a determinação do valor

---

[278] Émile Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 611[1912a].

[279] Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 131.

objetivo das coisas, mas pressupõe definir o que é a sociedade e em que sentido os ideais, que realmente estabelecem o padrão valorativo para julgar o real, são produzidos por ela. Isso significa penetrar naquilo que há de mais essencial na teoria durkheimiana, a sua compreensão sobre o que é a sociedade, uma entidade que possui uma vida que é a fonte de força e de criação.

A seguinte citação é a primeira pista realmente importante para começarmos a entender a dinâmica que está na gênese da criação dos ideais.

> Quando as consciências individuais, em vez de permanecerem separadas umas das outras, entram em estreita relação, agem ativamente umas sobre as outras, resulta de sua síntese uma vida psíquica de um novo gênero. Inicialmente, ela se distingue daquela que o indivíduo leva quando está solitário por sua particular intensidade. Os sentimentos que nascem e desenvolvem-se no sei dos grupos possuem uma energia que não podem ser alcançadas por sentimentos puramente individuais. O homem que as experimenta tem a sensação de ser dominado por forças que não são as suas, que os conduzem, das quais ele não e o mestre, e todo o meio no qual ele está imerso parece envolto por forças do mesmo gênero. Ele sente como se tivesse sido transportado para um mundo diferente daquele no qual ele leva sua existência privada. A vida não é somente mais intensa; ela é qualitativamente diferente. Impulsionado pela coletividade, o indivíduo se desinteressa de si próprio, esquece-se a si mesmo, doa-se inteiramente aos fins comuns. Ao mesmo tempo, as forças que são assim criadas, precisamente por que são teóricas, não se deixam canalizar facilmente, nem se compassar ou se ajustar a fins estreitamente determinados; elas têm necessidade de se expandir, livremente, sem um propósito definido, aqui sob a forma de violências estupidamente destrutivas, lá, sob a forma de loucuras heroicas. Em certo sentido, trata-se de uma atividade de luxo, porque é muito rica. Por todas essas razões, ela se opõe à vida que levamos cotidianamente, assim como o superior se opõe ao inferior, o ideal à realidade [280].

É fundamental prestar atenção ao começo da citação: são *consciências individuais* que interagem, ou seja, não é apenas uma reunião física ou sentimental. A consciência diz respeito à vida representativa, às ideias sobre o mundo, sobre o bem, sobre todas as coisas, à dimensão reflexiva e criativa do homem. Em *L'Éducation Morale*, por exemplo, Durkheim afirma que a criação do novo ideal depende "das forças criativas e inventivas da consciência" [281]. Além disso, nesse trecho também fica estabelecido, primeiramente, que a vida coletiva é *qualitativamente* diferente da vida individual, que possui uma intensa energia, e tem a prerrogativa de provocar sentimentos altruístas, levando os indivíduos a se dedicarem à realização de fins comuns.

---

[280] Ibidem., 133.

[281] Durkheim, *A Educação Moral*, 133.

Mas as forças geradas por essa coletividade são forças "teóricas" que não são muito facilmente canalizadas, e têm a necessidade de se expandir. É por isso que os momentos de intensa efervescência podem gerar tanto violências estupidamente destruidoras quanto "folies" heróicas. Os grandes ideais sobre os quais se baseiam as civilizações surgiram em momentos de efervescência, pois os momentos de criação são sempre aqueles nos quais os homens estão mais próximos, quando há um intenso intercâmbio de ideias.

Nesse trecho ainda não está plenamente explicado como surgem os ideais, mas encontramos a proposição de uma nova pré-condição para sua criação, que diz respeito a uma das características do ideal descritas anteriormente, qual seja, a de que ele não é apenas uma ideia, mas algo dotado de uma força que incita à ação e que aparece ao indivíduo como sendo investido de "superioridade". Portanto, para que algo assim possa ser criado, é preciso que aconteçam mudanças "físicas" - aqui é a aproximação das consciências que engendra um intenso processo de interação. É essa interação que gera uma vida psíquica singular. É essa vida psíquica, essa força, essa sensação de algo "transcendente", que ultrapassa os limites da existência individual que acaba se tornando um elemento constitutivo do ideal.

Vamos interromper mais uma vez a sequência da argumentação no texto sobre os juízos para ver o que está em *Les Formes Elementaires* a esse mesmo respeito, onde Durkheim também procura definir de que modo a explicação sociológica pode oferecer uma resposta melhor à questão quanto à origem do ideal, que pressupõe que se explique a própria origem do sagrado. A explicação, como vimos acima, está vinculada à sua teoria sobre as modificações na vida coletiva, que promovem um estado de efervescência que altera as condições da própria atividade psíquica, criando um novo fluxo de vida, que tem impacto na própria percepção do homem sobre ele mesmo e sobre o meio que o envolve. Essa teoria quanto à co-originariedade entre o ideal e o sagrado remonta, em alguma medida, à explicação ainda hipotética aventada no texto sobre a Revolução, e à explicação que acabamos de ver, no texto sobre os juízos de valor.

No entanto, se em todas essas três ocasiões existe essa referência comum ao impacto da intensificação da vida coletiva e à ideia de uma atividade psíquica como força que gera algo novo, superior, mais sublime do que o que se passa na vida ordinária, algo que eleva os sentimentos individuais e coletivos, essa explicação

parece adquire um sentido mais profundo em *Les Formes Elementaires*, a partir da tese da identificação e origem comum do ideal e do sagrado, que será melhor elucidada no capítulo seguinte. Por ora, vamos apenas nos deter ainda por alguns instantes sobre isso, porque é aqui que encontramos a exposição do elo que vincula esses dois elementos, e que justifica a ulterior discussão sobre o conceito de sagrado como elemento crucial da ideia de fundamentação social da moralidade.

O sagrado, assim como o ideal, superpõe, soma, acrescenta ao real. E essa característica tem origem nessas formas particularmente intensas de reunião de consciências coletivas, voltadas para um mesmo objeto, como acontece nos rituais. Ao sentir-se transformado, o homem transforma o próprio meio. Ele passa a atribuir às coisas que o circundam [no caso da moral, é possível dizer que atribui às ideias morais] propriedades as quais elas não possuem em si mesmas, como um modo de exprimir de forma mais tangível as sensações que ele antes experimentou. A partir dessa experiência coletiva que está na base do sagrado o *ordinário* é transformado em *extraordinário*.

No caso dos ideais morais, são as próprias representações coletivas sobre o fim que se deseja perseguir que deixam de ser simples representações, simples ideias, e se tornam ideais. Em um paralelo com a esfera da religião, o processo mediante o qual uma representação coletiva se converte em ideal é muito parecido com o processo pelo qual qualquer objeto ou ser religioso [o cálice, o totem, o altar, etc.] se torna sagrado. O sagrado é ideal e o ideal é sagrado – ou seja, o caráter sagrado dos seres e objetos assim considerados é fruto de um processo de idealização, de algo que se sobrepõe ao real, e o ideal, no caso que nos interessa, o ideal moral, torna-se ideal justamente quando adquire esse caráter sagrado, convertendo-se em representações dotadas de características peculiares, de uma força que exerce uma atração única e que são consideradas como sendo dotadas de um valor muito superior:

> A explicação que acabamos de oferecer sobre a religião possui a vantagem de trazer uma resposta a essa questão. Porque aquilo que define o sagrado é que ele acrescenta ao real; ora, o ideal responde a essa mesma definição: portanto, não podemos explicar um sem explicar o outro. Vimos, com efeito, que se a vida atinge determinado grau de intensidade ela desperta o pensamento religioso, é porque ela determina um estado de efervescência que transforma as condições da atividade

> psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões se tornam mais vivas, as sensações mais fortes; e isso só se produz nesse momento[282].

É exatamente nesse sentido que o ideal pode ser apreendido e explicado pela ciência, porque as condições de sua formação dizem respeito a processos que produzem a própria vida social. Não apenas da vida física, estrutural, material, mas dessa vida "psíquica", dessa "alma", que é tão constitutiva da sociedade quanto seu corpo. Assim, a sociedade cria a si mesma e se recria ao mesmo tempo em que cria o ideal. A sociedade é real *e* ideal. A sociedade não é algo estático e definitivo, mas algo vivo, dinâmico, que precisa de uma atividade constante para se manter viva e para se renovar:

> Assim, a formação de um ideal não constitui um fato irredutível, que escapa à ciência; ele depende de condições que a observação pode atingir; é um produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si e preservar, no grau de intensidade necessário, o sentimento que ela possui de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais com as quais se pinta a nova vida que foi desperta; elas correspondem a esse afluxo de forças psíquicas que se superpõem àquelas de que dispomos para as tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode se recriar sem, ao mesmo tempo, criar o ideal. Essa criação não é para ela uma ação facultativa, pela qual ela poderia complementar-se, uma vez formada; é próprio ato mediante o qual ela se faz e se refaz periodicamente [283].
>
> Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte subregatoire, par lequel elle se compléterait, une fois formée ; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement. 603/466

Depois dessa segunda incursão por *Les Formes Elementaires*, vamos voltar ao texto sobre os juízos. Até o momento, portanto, temos postas todas as condições necessárias à criação dos ideais, que tem nos momentos de intensificação da vida coletiva seu instante crucial. Mas não é suficiente que tenham ocorrido mudanças na estrutura social, e que essas mudanças tenham tornado os antigos ideais obsoletos, e que exista a possibilidade de aproximação entre as consciências. É preciso ainda que exista uma efetiva troca de ideias, que esse espaço vazio seja ocupado e tornado espaço público, no qual as demandas e opiniões possam ser expressas, trocadas, questionadas, refletidas, refutadas, assimiladas, até o momento no qual a autoria de

---

[282] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 602[1912a].
[283] Ibidem., 603.

uma determinada ideia já não pertence a um único indivíduo, mas aparece como obra da coletividade. Isto é, não se trata apenas de uma agregação de indivíduos, mas de uma agregação de consciências, de consciências que possuem determinadas representações sobre o que se deseja e o que não se deseja, que possuem ideias, demandas, visões de mundo.

É precisamente nesse sentido que os ideais não são nem sentimento puro, nem ideias puras. São ideias investidas de uma "energia" particular que tem o poder de mover as vontades. E é no momento que essas ideias são compartilhadas e reelaboradas que deixam de ser representações individuais e se transformam em representações coletivas, e é coletivo aquilo que é público, aquilo que é dividido, elaborado pela coletividade de indivíduos[284]. É claro que a mera efervescência em si não garante que os novos ideais sejam "esclarecidos", ou que efetivamente correspondam às novas necessidades sociais, ou que sejam justos. É ai que, segundo Durkheim, a ciência poderia entrar com sua contribuição, tornando esses processos mais refletidos, mais conscientes. Vamos, então, a mais um trecho, no qual esse processo de formação dos ideais está descrito com bastante vivacidade.

> É, com efeito, nos momentos de efervescência desse gênero que, em todos os tempos, foram constituídos os grandes ideais sobre os quais repousam as civilizações. Os períodos criadores ou inovadores são precisamente aqueles nos quais, sob a influência de circunstâncias diversas, os homens são levados a aproximar-se mais intimamente, nos quais as reuniões e as assembleias são mais frequentes, as relações são mais regulares, os intercâmbios de ideias são mais ativos: é a grande crise do Cristianismo, é o movimento de entusiasmo coletivo que entre os séculos XII e XIII conduziu a Paris a população estudiosa de toda a Europa e fez surgir a escolástica, é a Reforma e a Renascença, é a época revolucionária, são as grandes agitações socialistas do Século XIX. Nesses momentos, essa vida mais elevada é vivida com tal intensidade, que ela faz desaparecer mais ou menos completamente as preocupações egoístas e vulgares. O ideal tende, então, a se fazer um com o real; é porque os homens têm a impressão de que se aproxima o tempo em que esse ideal se tornará realidade e o reino de Deus se realizará sobre essa terra [285].

Porém, depois desse momento de intensa atividade criativa, o tecido social se relaxa, diminuindo essa troca de ideias. Para Durkheim, uma "esfera pública" ativa não é algo que possa existir de forma permanente, ao menos não uma que tenha o

---

[284] Isso nos remete imediatamente ao argumento de Renouvier, segundo o qual o todo não é a mesma coisa que a soma de suas partes, pois é o resultado pela composição e associação, o que, no caso de Durkheim, pode ser visto como o próprio procedimento de formação da opinião.

[285] Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, 134[1906b].

poder de criar algo novo. Nesse momento subsequente, tudo o que foi dito, feito e pensado durante esse período criativo sobrevive apenas na forma de lembranças [*souvenir*], como uma ideia ou conjunto de ideias. Surge, assim, uma oposição. De um lado está aquilo que é dado nas sensações e percepções e, de outro, aquilo que é pensado sob a forma de ideais. Para que esses ideais continuem a subsistir enquanto tal, é preciso que sejam constantemente revividos, e daí advém a importância das festas e dos ritos, e de tudo aquilo que faz com que os homens compartilhem uma vida moral e intelectual.

Mas, por que o homem concebe os ideais e não pode deixar de concebê-los? Porque ele é um ser social, este é um elemento fundamental na própria natureza humana, e a sociedade não pode se constituir sem criar um ideal. Os ideais são formados pelas ideias que expressam e resumem a sociedade em seus momentos culminantes. Há, como já dissemos, uma "alma" na sociedade, ela não é apenas um corpo organizado que desempenha determinadas funções, e esta alma é condição para a vida coletiva assim como o são as demais instâncias que a constituem[286].

Portanto, o ideal tem uma origem no real, nas forças coletivas, mas, tão logo é criado, ultrapassa o real, pois, por mais que os elementos que o constituem sejam oriundos da realidade, eles passam a ser combinados de outro modo. É exatamente a novidade dessa combinação que faz com que se tornem algo de novo, que pode ultrapassar o real. Mas não basta que sejam combinações feitas por um único indivíduo a partir de sua própria experiência, pois a força mesma dos ideais provém de sua origem coletiva, do fato de terem sido produzidos coletivamente nesses momentos de efervescência, e por isso mesmo possuem um caráter impessoal e comunicável.

Enfim, os ideais não são nem a expressão imediata da realidade, e nem é preciso vinculá-lo a alguma faculdade que faria o homem entrar em contato com alguma realidade transcendente. O valor não vem da coisa, mas do ideal social que se vincula às coisas, e o que importa é que as coisas se convertem em símbolos de um ideal. A questão seguinte a ser respondida por Durkheim é a aquela que interroga sobre a relação entre os juízos de valor e os juízos de realidade. Agora já sabemos que um juízo de valor exprime a relação de uma coisa com um ideal. Ora, o ideal é dado assim como é a coisa e, nesse sentido, ele também é uma realidade. Isso permite ao

[286] Cf. Ibidem., 136.

autor estabelecer um paralelo entre os juízos de valor e os juízos de realidade, afirmando que ambos exprimem a relação entre dois termos *dados,* o que o leva à tese que ambos são oriundos de uma mesma faculdade:

> Não existe uma maneira de pensar e julgar para por a existência e outra para atribuir valores. Todo juízo possui necessariamente uma base no fato: mesmo aqueles que dizem respeito ao futuro tomam seu material emprestado do presente ou do passado. Por outro lado, todo juízo está relacionado a algum ideal. Não há e nem pode haver senão uma única aculdade de julgar[287].

Porém, existe uma diferença entre esses dois tipos de juízo. Cada um deles se vincula a ideais de espécies diferentes. Alguns têm a prerrogativa de *exprimir* a realidade a que se aplicam – nesse caso o ideal é um conceito, ele próprio é o símbolo da coisa. Outros têm a função de *transfigurar* a realidade à qual se aplicam. Esses são os ideais enquanto valor, em que a coisa serve de símbolo para o ideal, tornando-o representável aos espíritos. Uma coisa pode mudar de valor conforme mude o ideal que ela exprime. Vemos agora como essa discussão deveria servir a um dos propósitos do texto em questão, o de redimir a sociologia positiva do preconceito de que esta não leva em consideração aos ideais:

> Frequentemente se acusou a sociologia positiva de uma espécie de fetichismo empirista pelo fato e de uma indiferença sistemática pelo ideal. Vemos o quanto essa acusação é injustificada. Os principais fenômenos sociais, religião, moral, direito, economia, estética, não são outra coisa senão sistemas de valores e, portanto, ideais. A sociologia se coloca desde o início no domínio do ideal; ela não chega até ele apenas lentamente, no final de suas pesquisas; ele é seu ponto de partida. O ideal é seu domínio próprio. Mas trata o ideal para fazer ciência (nesse sentido poderíamos qualificá-la de positiva, mesmo que ao lado do termo ciência esse adjetivo seja um pleonasmo). Ela não pretende construí-lo; pelo contrário, ela o toma como um dado, como um objeto de estudo, e tenta analisá-lo e explicá-lo [288].

Assim, a ciência da moral se aproxima mais dos ideais, não com a pretensão de criá-los, mas para explicá-los, para explicar essa faculdade que origina os juízos de valor, na medida em que a considera uma faculdade natural, uma vez que a própria sociedade está enraizada no real. Enfim é nesse caráter de uma entidade natural, mas que tem a capacidade de superar o dado, de transformar o real a partir de suas próprias forças, que é possível entender como Durkheim imagina poder dissolver a

---

[287] Ibidem., 139.
[288] Ibidem., 140-1.

tensão entre real e ideal, natural e criado, entre determinado e espontâneo. Mas a questão sobre a legitimidade dessa "entidade" como fonte criadora dos ideais que estão na base dos próprios valores morais, é um problema que permanece em aberto, cuja resolução será buscada no capítulo que se segue.

Enfim, comecei este capítulo afirmando que entender o que são os ideais e como eles surgem seria essencial para compreender como os valores morais são criados e transformados, e, ao mesmo tempo, para responder à questão "o que podemos desejar?". Respondendo de maneira breve, o que podemos desejar é aquilo que estabelecemos como fim a ser perseguido, é o próprio ideal que criamos coletivamente. E podemos querer o ideal porque ele não é apenas uma representação intelectual de um estado de coisas desejável, ele é uma representação que tem a capacidade de mover as vontades e fazer com que esse estado desejável se aproxime mais da realidade. De certo modo, as propostas defendidas por Durkheim correspondem, para usar sua expressão, uma "adesão esclarecida", bem informada e refletida dos ideais de seu tempo.

Vimos ainda que sua teoria sobre a gênese do ideal procura conciliar as premissas mecanicistas de sua teoria social com o pressuposto ético da liberdade. Assim, no quadro desenhado a partir da leitura de fragmentos espalhados por diferentes textos, foi possível compreender que é no espaço vazio de caos e desassossego criado pela transformação social que torna obsoletos os antigos ideais que as ideias conflitam, que pensamentos divergentes se enfrentam e travam duras batalhas. Muitos desparecem, alguns poucos subsistem e se fundem a outros, sendo repensados, reelaborados. Mas esse espaço é vazio apenas do ponto de vista do institucionalizado, do estável, do estático, do forte. É um vazio criado pelo derrubamento das antigas ideias – ou de parte delas. E nesse vazio passa a ser possível o movimento, o fluxo contínuo e arrebatador das consciências que se aproximam e interagem.

E é precisamente esse movimento que gera algo a que podemos chamar de "energia" – ou de "força", "força psíquica" – que faz com que essas ideias se transformem em algo maior do que eram inicialmente: as ideias trocadas, debatidas, reinventadas resultam em algo novo, que passa a ser representado não em uma consciência individual, ou em um reduzido número de consciências, mas pela "consciência coletiva", que encontra substrato em uma grande pluralidade de

consciências individuais. Estas, por sua vez, tomam aquelas representações como estados de coisas que se deseja intensamente realizar. Nesse momento, então, essas *ideias* compartilhadas, investidas dessa carga "emotiva", "energética", tornam-se *ideais*. E esses ideais, inicialmente produtos da reflexão, da deliberação, da interação, logo são convertidos em algo "sagrado", como o fim último que se deseja realizar acima de qualquer outra coisa. Uma vez convertido em sagrado, este ideal passa a ser o "fiel da balança" a partir do qual se estabelece o que é moralmente bom ou moralmente ruim, originando uma série de preceitos, de regras que passam a regular a vida dos indivíduos de forma mais ou menos detalhada. Passado o momento de efervescência, os ânimos tornam-se menos exaltados, o ideal subsiste, mas de forma mais inconsciente do que consciente, sendo reproduzido nas regras internalizadas pelas consciências individuais, nas leis, nas instituições. Torna-se, enfim, "normal", sendo constitutivo da nova moral. Vamos ver a seguir como Durkheim justifica a validade desse processo, enquanto algo suficiente para fundamentar a moral, não apenas a moral que é, mas também a moral que deve ser, a moral que ele próprio defendia como desejável.

Quinto Capítulo

Um Mundo Partido em Dois: Profano, Sagrado e a Natureza Moral do Homem

No primeiro capítulo, vimos qual é o ideal fundamental defendido por Durkheim e algumas prescrições práticas a ele vinculados, que caracterizam uma dimensão prático-propositiva de sua obra que é bem distinta de sua dimensão explicativa. Nos dois capítulos que se seguiram, passamos primeiramente por uma problematização da questão, apontando de que modo sua concepção de ciência inviabiliza que essas prescrições sejam um produto imediato desta, na medida em que a ciência não tem a prerrogativa de criar a moral e, ao mesmo tempo, tentei mostrar como a ciência desempenha um papel importante na avaliação de quais normas e valores merecem ser defendidos como moralmente desejáveis, a partir da mobilização do conceito de normal. Com esse conceito de chegamos à conclusão de que, para Durkheim, o *dever ser* deve estar enraizado no *ser*, isto é, ele só pode ser estabelecido a partir daquilo que está de acordo com a lógica do real e, mais do que isso, a ciência só pode julgar a desejabilidade de algo que já existe, de modo que o dever ser ao qual ela subscreve é aquele traduzido pelos ideais sociais, sejam eles os antigos ideais consolidados, sejam aqueles recém criados.

Seja como for, ela não os cria, ela os pressupõe, de modo que a pergunta pela sua criação nos levou à discussão do quarto capítulo, no qual apresentei o que são os ideais do ponto de vista da teoria durkheimiana e apontei a sua origem nos processos coletivos de formação da vontade, caracterizados pela densa aproximação das consciências que engendra o fenômeno da efervescência. No entanto, algumas questões ainda não foram resolvidas como, por exemplo, o porquê do processo de efervescência ser o elemento nuclear da formação dos ideais, definidos como ideias dotadas de uma autoridade particular. Ainda naquele capítulo, sugeri que entender esse processo pressupunha entender o sentimento de sagrado, na medida em quem ambos têm uma origem concomitante e se definem reciprocamente. Essa é uma das justificativas para o presente capítulo inteiramente dedicado a se apreender o sentido do conceito de sagrado e sua relação com o domínio moral.

A segunda justificativa remonta a um elemento ainda mais essencial. Durante todo o percurso que nos conduziu até aqui, tivemos ocasião de entender que o ideal moral defendido por Durkheim e as prescrições práticas a ele atreladas nada mais são do que a adesão a um ideal já criado coletivamente, que teria sido melhor elucidado por sua ciência e, ao mesmo tempo, justificado por essa. Essa justificativa se daria em dois níveis: primeiramente, o ideal do individualismo seria desejável por tratar-se de um produto da consciência coletiva e, em segundo lugar, porque passaria no "teste da normalidade" no segundo sentido, isto é, corresponderia à lógica imanente da nova configuração que se instaurara, especialmente porque seria provavelmente o único que poderia conferir uma unidade moral em um contexto definido por individualidades altamente fragmentárias.

Enfim, se tudo isso aponta para a ideia geral da tese, qual seja, a de que, para Durkheim, a moral é fundamentada socialmente, tanto a moral que é, quanto a moral que deve ser, é verdade que também nos conduz a uma pergunta ainda mais basilar: por que esses ideais criados coletivamente – e as regras que dele decorrem – são necessariamente morais? Por que esses ideais podem ser defendidos como aquilo que é desejável? Por que eles gozariam de maior virtude e maior autoridade do que um sistema moral construído a partir de um princípio deduzido racionalmente por uma vontade individual? Trata-se, portanto, de saber por que essa fundamentação é válida, se ela repousa em algum "fundamento" ou "justificativa" mais essencial do que a simples afirmação de que se trata de um processo coletivo.

É isso o que também tentaremos entender agora, a partir da discussão da oposição entre sagrado e profano, da ideia de dinamogenia e do dualismo da natureza humana, começando com algumas considerações preliminares sobre o contexto em que o conceito de sagrado foi introduzido, que estabelecem seu sentido próprio e, ao mesmo tempo, as delimitações inerentes à sua definição. O texto fundamental, que estrutura a discussão é *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, seu último livro publicado em vida e, sem qualquer sombra de dúvida, seu principal tratado sobre a questão do sagrado. Além dele, serão utilizados alguns artigos anteriores e outros posteriores, que nos ajudam a desenvolver melhor algumas questões essenciais do livro, mas que não foram suficientemente destacadas nele.

1. Prolegômenos à apresentação do sagrado como elemento constitutivo da moral

É verdade que *Les Formes Elementaires* vem sem considerada como uma das peças mais brilhantes de sua teoria, mas é também uma das mais duramente criticadas, especialmente em virtude da fragilidade de seus dados etnográficos, que teriam comprometido muitas de suas conclusões teóricas. Para se ter uma ideia mais global desse conjunto de críticas, há dois livros particularmente importantes, que as resumem com grande precisão. O primeiro deles é aquele escrito por Steven Lukes, que já mencionei aqui diversas vezes, no qual essas críticas são divididas em quatro grupos distintos, quais sejam, críticas etnográficas, lógicas, metodológicas e teóricas, empreendidas por autores de diversas tradições. Para uma análise mais detalhista e aprofundada não se pode deixar de consultar a obra-prima de William Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, que se mantém ainda hoje como uma das principais, senão principal referência para o estudo desse aspecto da obra durkheimiana[289].

Mas desde o começo da última década, *Les Formes Elementaires* vem deixando de ser considerado apenas um trabalho de sociologia da religião *stricto senso* – que punha em relevo uma etnografia repleta de erros – e começa a ser analisada como uma obra de teoria do conhecimento, de epistemologia ou ainda, como coroamento de um projeto que teve início com *De la Division du Travail*, na

[289]Outros trabalhos relevantes e que serviram como referência em maior ou menor grau são os seguinte: Terry F. Godlove, *Religion, interpretation, and diversity of belief : the framework model from Kant to Durkheim to Davidson* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); José A. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité* (Paris: Presses universitaires de France, 1987); Imogen Seger, *Durkheim and his critics on the sociology of religion* ([New York]: Columbia University, Bureau of Applied Social Research, 1957); Robert Alun Jones, *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud* (New York: Columbia University Press, 2005); Emile Poulat e Emile Durkheim, "La Conception sociale de la religion: Retour à un texte peu connu de Durkheim," *Archives de sociologie des religions* 15, no. 30 (Dezembro 1970): 87-90; Matteo Fabris, *Morale e religione in Emile Durkheim* (Bari: Edizioni Levante, 1981); Frances Westley, *The complex forms of the religious life : a Durkheimian view of new religious movements* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983); Jean-Claude Filloux, "Personne et sacré chez Durkheim /~~ The Individual and the Sacred in Durkheim~~," *Archives des sciences sociales des religions* 69, no. 1 (1990): 41-53; Pickering, "The Eternality of the Sacred: Durkheim Error?"; Jeffrey Alexander, "The Sacred and Profane Information Machine: Discourse about the Computer as Ideology," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 161-171; François-André Isambert, "Review: Une religion de l'Homme?: Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim," *Revue française de sociologie* 33, no. 3 (Setembro 1992): 443-462; N. J. Allen et al., *On Durkheim's Elementary forms of religious life* (London: Routledge, 1998).

medida em que responderia teoricamente a perguntas e hipóteses formuladas naquela época. Com isso, essa importantíssima obra começa a recobrar seu sentido original, sendo-lhe restituída sua ambição como empreendimento que se insere em debates filosóficos clássicos – como aquele entre empirismo e intelectualismo - e que formula explicações teóricas sobre o significado mais essencial da religião, sob qualquer uma de suas formas. Nesse universo de problemas e explicações, o conceito de sagrado figura como um dos mais importantes.

Seguindo esse espírito das releituras possíveis de *Les Formes Elementaires* e de seus escritos sobre a religião em geral, gostaria de propor ainda outro modo de abordar essa obra, enquanto um tratado fundamental sobre a origem da moralidade. Evidentemente, a base para isso não é a afirmação de que a moral se explica pela religião, mas sua relação inversa, isto é, que a moral explica a religião, de modo que, ao tentar encontrar as formas elementares desta, pressupõe que se desvende os elementos essenciais daquela. É verdade que em momento algum Durkheim apresenta esse livro como um trabalho sobre a moral. Ele é definido, logo na introdução, como uma obra sobre as formas elementares da religião em geral, sobre uma forma elementar de religião – o totemismo – e sobre as origens das categorias.

Entretanto, todos os seus trabalhos anteriores postulam essa relação bastante estreita entre moral e religião, na medida em que esta teria sido a forma com que, historicamente, as ideias fundamentais daquela foram expressas simbolicamente. Aliás, há ainda um trecho da conclusão desse livro que nos permite fazer essa leitura, pois ali está a afirmação de que "se a religião engendrou tudo aquilo que há de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é a alma da religião". Mas a afirmação vai ainda mais longe, ao dizer que "as forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais"[290].

Essa consideração, que num primeiro momento pode parecer mais retórica do que efetiva, é, na realidade, de vital relevância para que se compreenda o sentido real do argumento central de *Les Formes*. Aliás, não raras vezes a tese a respeito da moral e da religião teve seus termos invertidos por diversos de seus leitores e intérpretes, o que induz a afirmações de que a moral durkheimiana teria permanecido essencialmente religiosa e até mesmo teológica, o que seria supostamente justificado por sua conhecidíssima afirmação de que "Deus é a sociedade personificada e

---

[290] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 509[1912a].

hipostasiada", ou, em outra versão, que "a divindade é a sociedade transfigurada e expressa simbolicamente". Isso prontamente levou alguns de seus críticos a afirmar que, para Durkheim, Deus *é* a sociedade, ou ainda, que ele haveria deificado a sociedade, tornando-a um absoluto. Ora, esse tipo de leitura ignora um detalhe aparentemente sutil, mas fundamental: não existe um só momento na obra durkheimiana no qual ocorra a afirmação de que Deus *é* a sociedade e, muito menos, que a sociedade seja Deus.

Em primeiro lugar, é importante notar que é sempre Deus que é a expressão da sociedade, mas ele não é a sociedade, mas uma expressão simbólica, uma hipostasia da coletividade. Ora, dizer que é uma forma hipostasiada é algo absolutamente diferente de se afirmar uma relação de perfeita identidade. Ao discutirmos mais adiante a ideia de sagrado, também veremos por quais mecanismos se dá essa hipostasia que origina a ideia de Deus, como uma forma de exprimir simbolicamente algo que existe na realidade. Quanto à afirmação de que a sociedade é Deus, trata-se de algo ainda mais disparatado, pois a relação de simbolização, de transfiguração, ocorre sempre no sentido contrário, e o máximo que encontramos nessa direção são argumentos que comparam determinadas características da sociedade a algumas características que usualmente são atribuídas à divindade, mas isso ocorre por esta é um modo transfigurado de expressão daquela. Para avalizar essa tese, recorro aqui àquilo que Pickering escreveu a esse respeito, em um trecho que resume bem sua posição geral:

> Hipostasiar implica uma relação simbólica, e nada mais. Agora, aquilo que Durkheim não faz é afirmar que a divindade e a sociedade [a coletividade, o clã] são formas alternativas de expressar um ou outro simbolicamente. Em vez disso, uma delas é a realidade, e a outra é a forma simbólica. É um processo de mão única. A realidade é a sociedade e Deus é sua expressão simbólica [figurativa, transfigurada, hipostasiada]. [...] Ademais, é preciso explicar que, nos textos que conhecemos, Durkheim nunca utilizou a frase 'deificação da sociedade', que é com muita frequência utilizada quando se menciona a estreita relação que ele estabelece entre Deus e a sociedade, e que é frequentemente atribuída a ele por seus críticos[291].

Com isso vemos reforçada a proposta sugerida mais acima, de tomar seus escritos sobre a religião como um modo privilegiado de entender as raízes do fenômeno moral, na medida em que este é entendido como produto direto da

---

[291] W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion - Themes and Theories* (Cambridge: James Clarke & Co., 2009), 233-9.

interação social. Enfim, a religião foi a forma sob as quais se manifestaram as ideias morais, mas é também a primeira tentativa de conhecimento sistemático do mundo a partir de sua divisão e classificação em categorias. Porém, ao mostrar a essência da religião, Durkheim opera uma nova inversão nos termos da equação: se a origem de tudo aquilo que é essencial na sociedade é religioso, e se a ideia de sociedade é a alma da religião, então, tudo aquilo que há de essencial na sociedade é produto da própria coletividade, que atribui a si mesma, ainda que indiretamente, uma autoridade especial.

Mas a questão é, sob qual de seus aspectos a sociedade pode ser considerada essa "alma" dos fenômenos religiosos, que é o mesmo que perguntar sob que forma ela é propriamente uma força moral? Para Durkheim, não é nem a sociedade empírica, com todos os seus defeitos, injustiças, arbitrariedades, nem uma sociedade idealmente perfeita, na qual o ideal de justiça se vê plenamente realizado, porque essa é uma sociedade simplesmente inexistente, ao menos por enquanto. Em vez disso, o que constitui a "essência" das religiões é uma forma idealizada da sociedade real: "Mas se, através das mitologias e das teologias, vemos transparecer claramente a realidade, é também verdade que ela aparece a nós aumentada, transformada, idealizada"[292]. Desse modo parece adquirir mais sentido a discussão travada neste tópico, que toma como ponto de partida as suas considerações gerais sobre a questão da religião, a partir da qual se configura o conceito de sagrado e, como contrapartida necessária, de profano.

1.1. Ambiguidades no Conceito de Religião e de Sagrado

A primeira forma de registro mais sistemático da preocupação de Durkheim em abordar sociologicamente os fenômenos religiosos data do ano de 1894, quando ministrou seu primeiro curso sobre este assunto, cujo conteúdo foi parcialmente publicado em *L'Année Sociologique*, no ano de 1899, em um artigo intitulado "De la Définition des Phénomènes Religieuses"[293]. Segundo o próprio autor, foi apenas neste

---

[292] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 601.

[293] Émile Durkheim, "De la définition des phénomènes religieux," *L'Année Sociologique*, 1899.

momento de sua carreira que se tornou mais claro em que poderia consistir uma abordagem essencialmente sociológica do fenômeno religioso.

Nessa ocasião, Durkheim tomou contato com os trabalhos de Robertson Smith e de outros autores de sua escola, no âmbito da qual a religião já era considerada como um fenômeno social, que teria como função manter a unidade do grupo e garantir suas ideias fundamentais[294]. Na verdade, ao propor um estudo que se concentrava sobre os rituais, Smith abriu caminho para uma abordagem alternativa àquelas teorias psicológicas da religião, com as quais Durkheim debate em seu livro. Retrocedendo quase uma década, em 1886, encontramos em seu pensamento visão significativamente mais restrita sobre a religião, em que esta era concebida apenas enquanto uma instituição social que existia com a função de assegurar o equilíbrio da sociedade, agindo como uma forma de disciplina social. Em escritos de 1887, essa questão aparece ainda de maneira apenas tangencial, no contexto mais geral de discussões sobre a sociedade, e seu papel é definido como produto do sentimento que vincula o indivíduo ao ser social. Enfim, antes de 1895 não se encontra nenhuma formulação mais sistemática a esse respeito.

Nesse artigo, considerado como um texto "pré-etnográfico", Durkheim apresenta uma definição essencialmente formal de religião, sustentada por uma série de hipóteses acerca da natureza deste fenômeno, de seu papel na sociedade, e estabelecendo um conjunto de questões que deveriam ser investigadas pela sociologia da religião. Já em *Les Formes Elementaires*, publicado em 1912, encontramos uma definição de religião diferente daquela de 1895, baseada em dados etnográficos de tribos austalianas e calcada sobre o conceito de sagrado. Mas qual a importância desses dados? Em sua introdução, Durkheim propôs que se poderia chegar com maior facilidade ao conhecimento dos elementos fundamentais da religião, se o olhar fosse inicialmente dirigido para formas mais simples desse fenômeno, em que tais elementos deveriam aparecer de forma mais pura e evidente. Por isso sua escolha da religião totêmica, aquela na qual esses elementos seriam mais facilmente apreensíveis.

Antes disso, tanto a religião quanto o sagrado, e até mesmo Deus, eram menções frequentes em seus textos sobre a moral, mas eles nunca eram suficientemente explicados. No texto sobre a Revolução, por exemplo, em um trecho apresentado no capítulo anterior, vimos figurar todas essas expressões, mas o

---

[294] Lukes, *Émile Durkheim, his life and work : a historical and critical study*, 207.

conceito de sagrado não era explicado, nem havia qualquer afirmação sobre sua relação com o conceito de profano, assim como a ideia de religião era apenas um modo de se referir a algo que era objeto de fé, que era baseado em determinadas crenças e sustentado por diferentes ritos, mas não se via o argumento, introduzido em *Les Formes*, de que religião pressupõe também o conceito de Igreja. Aliás, vamos ver essa definição, para que tenhamos uma ideia melhor a respeito da diferença entre esses registros: "Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, de crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral chamada Igreja, todos aqueles a que ela aderem"[295].

Ora, em *L'Éducation Morale* a ideia de religião não se parecia em nada com isso, sendo introduzida apenas como a forma mediante a qual as ideias morais sempre se apresentaram aos homens, de modo que entender o que é a moral em si mesma pressupunha descobrir o que havia de essencial na moral que se apresentava sob símbolos religiosos. Ou ainda, no texto sobre o caso Dreyfuss, vemos Durkheim se referir ao individualismo como uma religião, ao afirmar, como já dissemos antes, que "tal moral não é simplesmente uma disciplina higiênica ou uma sábia economia da existência; é uma religião na qual o homem é, ao mesmo tempo, seu fiel e seu Deus".

Em relação a isso, sugiro a interpretação de que não se trata de definições contraditórias de religião e de sagrado. Tudo nos leva a crer que podemos afirmar, ao menos a partir de 1895, a existência de uma definição "ampla" tanto de religião como de sagrado, e de uma definição "restrita", que é aquela apresentada em *Les Formes Elementaires*, na qual ela é tomada como um fenômeno sociológico composto de crenças, ritos e que reúne os fieis em torno de uma Igreja, enquanto o sagrado é definido sempre em relação ao profano, e passa a ser o elemento central de constituição da religião. A definição ampla é menos rigorosa, e aceita sob essa designação uma pluralidade maior de situações; é o que permite se referir ao culto ao indivíduo como uma religião propriamente dita.

Mas ela não é necessariamente oposta à definição restrita. É importante que se tenha em mente esse duplo registro, para que se evite avaliar os argumentos pré-*Formes Elementaires* a partir de definições que só foram elaboradas depois. Mas tanto num caso como no outro aquilo que é mais essencial é que a religião e o sagrado são concebidos como fenômenos essencialmente sociais, que só na aparência nos

---

[295]Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 65.

vinculam a um mundo supramundano. Isto é, dizem respeito a um mundo que aparece como transcendente para o indivíduo, mas é uma transcendência mudana, pois ambos são profundamente enraizados na realidade social. Se nos primeiros textos isso permanecia mais como uma hipótese ou como uma afirmação baseada em comparações metafóricas, no livro publicado em 1912 isso passa a ser explicado com muito detalhe, inclusive com a utilização de dados "empíricos" fornecidos pelos relatos etnográficos.

1.2. As Formas mais Elementares da Religião e a Relação com o Sagrado

Vamos nos concentrar agora sobre as considerações apresentadas em *Les Formes Elementaires,* baseada sobre a afirmação de que a correta apreensão do fenômeno religioso depende da análise de suas partes mais elementares, quais sejam, as crenças e os ritos, definidos sumariamente no trecho a seguir:

> Os fenômenos religiosos se dividem naturalmente em duas categorias fundamentais : as crenças e os ritos. Os primeiros são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de ação determinadas existe toda a diferença que separa o pensamento do movimento[296].

De modo geral, as crenças são formas de representar e de classificar o mundo, que cristalizam as ideias que se tem a respeito das coisas, a respeito de sua ordem e de seu valor, enquanto o rito é um tipo particular de ação que se distingue das demais em virtude da natureza especial de seu objeto. Por enquanto, são as crenças que nos interessam particularmente, pois são elas que circunscrevem qual é o domínio do sagrado e do profano. Ao afirmar que a crença é uma forma de classificação, já podemos perceber que, ao menos no livro em questão, o par conceitual sagrado/profano é um *modo de classificação*, um modo de divisão do mundo que existe em todo pensamento religioso, e é aqui que encontramos pela primeira vez no livro a ideia de sagrado:

> Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam uma mesma característica comum: elas supõem uma classificação das coisas que o homem representa a si mesmo, sejam elas reais ou ideais, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados

---

[296] Ibidem., 68.

> geralmente por dois termos distintos que são muito bem traduzidos pelas palavras profano e sagrado. Esse é o traço distintivo do pensamento religioso, a divisão do mundo em dois domínios, um que compreende tudo o que é sagrado, e outro que compreende tudo o que é profano; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações umas com as outras e com as coisas profanas[297].

A crença é um elemento básico do fenômeno religioso, e aquilo que há de mais fundamental nela é a divisão entre todas as coisas como sendo ou sagradas, ou profanas. Isto é, a crença fundamental não é a existência de um deus, de vida eterna ou qualquer outra coisa, mas é uma representação a respeito do caráter dual do mundo, de modo que tudo aquilo que constitui objeto de adoração é sempre algo sagrado: o sagrado é anterior à própria ideia de Deus, o que amplia a própria noção de religião, englobando sistemas de crenças que não possuem uma deidade, como, por exemplo, o budismo. É por isso que Pickering afirma que "para Durkheim, no coração de cada religião está o sagrado"[298]. É o sagrado que define a religião, e não a religião que define o sagrado, isto é, toda religião possui um sistema de crenças que ordena o mundo a partir de sua visão sobre o que é sagrado e o que é profano, mas a dimensão do sagrado como aquilo superior e inviolável não depende de uma religião.

O que é curioso em relação a esse conceito é que ele consiste no elemento mais importante do livro, mas não encontramos definições satisfatórias a seu respeito. Porém, é ele que constitui a essência das crenças e também dos ritos, e todas as explicações sobre o caráter extraordinário dos sentimentos coletivos são modos de exprimir o que é o sagrado. Assim, só teremos condições de ter uma visão mais correta de todas as principais dimensões implicadas nessa ideia ao final desse capítulo, quando será possível perceber que o sagrado só é uma forma de classificar o mundo porque ele corresponde, acima de tudo, a uma forma de percepção de uma realidade particular que se impõe ao homem como sendo investida de um caráter excepcional e é essa percepção que está na base dessa representação classificatória do mundo.

Antes de chegar lá, vamos reunir mais algumas informações sobre esse conceito, que, enquanto tal, aparece sempre em relação com sua antítese, o sagrado, afinal, ainda segundo Pickering, "Durkheim não via o sagrado como um conceito

---

[297] Ibidem.

[298] Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion - Themes and Theories*, 115.

isolado. Ele não subsiste sozinho e nem é unitário no mesmo sentido em que o é o suicídio, e por isso ele só adquire sentido em razão de seu oposto, o profano"[299]. Se essa afirmação talvez não possa ser generalizada para os textos anteriores a *Les Formes Elementaires*, ela é, sem dúvida, absolutamente válida para esse contexto, e por isso que, quando se trata definir esse conceito, o vemos sempre em relação com o profano, porque em todas as tentativas de definição ele aparece sempre como um dos polos do mundo representado pela consciência coletiva que aqui aparece como "pensamento religioso":

> Mas aquilo que é característico do fenômeno religioso é que ele sempre supõe uma divisão bipartida do universo conhecido e cognoscível em dois gêneros que compreendem tudo aquilo que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais os interditos se aplicam e que devem se manter distantes das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas possuem entre si e entre as coisas profanas. E os ritos são as regras de conduta que prescrevem como os homens deve se comportar com as coisas sagradas[300].

Ora, do sagrado continuamos a saber apenas que é o heterogêneo em relação ao profano, é aquilo que é protegido por interditos. Mas simplesmente não sabemos o porquê disso, por que o sagrado é aquilo que ocupa um lugar à parte no mundo porque é aquilo que o profano não pode tocar. Ao contrário do que poderia parecer, o que define o sagrado não é que ele exprime o domínio do bem, enquanto o profano constitui o domínio do mal, o que talvez pudesse explicar o porquê desse seu caráter excepcional: tanto o bem quanto o mal são parte daquilo que é representado como sagrado. É isso que somos levados a descobrir quando, ao concluir o Livro III, o autor introduz a discussão sobre os ritos piaculares – aqueles que têm como objetivo enfrentar uma calamidade, relembra-la ou deplorá-la - que revelam uma cisão interna no próprio sagrado, obrigando-nos a uma profunda reconsideração de qualquer ideia equivocada que possamos ter tido em relação ao profano enquanto oposição ao sagrado. Vejamos o que ele diz a respeito para depois discutirmos as consequências disso:

> Propomos chamar de piaculares as cerimônias desse gênero. O termo piaculum possui, com efeito, não apenas a vantagem de sugerir a ideia de

---

[299] Ibidem., 117.

[300] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 68.

> expiação, mas também de possuir um significado mais abrangente. Toda infelicidade, tudo aquilo que é mau augúrio, tudo aquilo que inspira sentimentos de angústia e, por conseguinte, é chamado piacular. Portanto, essa palavra parece bem apropriada para designar esses ritos que se celebram na inquietude ou na tristeza[301].

Esses ritos são explicados a partir daquilo que Durkheim chama de ambiguidade do sagrado : ele é o santo e o maligno, o fasto e o nefasto, o puro e o impuro. O sagrado não é só o bem, é também o mal. O profano não é o mal, ele apenas não é sagrado. Sabemos que Durkheim afirma em relação à moral que ela goza de um caráter sagrado, e agora entendemos porque um interesse profano jamais pode se sobrepor a uma regra moral, afinal, os bens morais simplesmente não podem ser comparados com os bens profanos, e é simplesmente por isso que, por exemplo, não se pode atribuir um preço à vida humana, ou tentar decidir entre uma regra da moral e uma questão econômica ou até mesmo estética.

Uma ação profana não ofende a moral, ela simplesmente lhe é indiferente – desde que ela não tente penetrar o domínio do sagrado. Discutir o valor estético de uma obra não é nem moralmente bom nem moralmente ruim; preferir bananas em vez de abacaxis é absolutamente indiferente do ponto de vista moral. Ultrajante seria querer comparar algo profano com algo sagrado, pois esses dois mundos devem permanecer incomunicáveis. Já o sagrado nefasto, impuro, é aquele que coincide com o mal, é o que provoca uma sanção negativa por parte da sociedade, é o que provoca horror, reprovação.

Do mesmo modo que o sagrado fasto e puro, ele também é algo que não se questiona, sobre o qual não se costuma falar, e que também não pode ser comparado com as coisas profanas, porque representa tudo o que deve ser recusado, afastado de forma absoluta. Essa distinção introduzida no contexto dos ritos piaculares vem mostrar como a discussão sobre o sagrado contribui em mais um aspecto para a elucidação da ideia geral de moral, na medida em que sugere aquilo que está por trás da ideia e do sentimento do bem e do mal, oposição fundamental que caracteriza o domínio interno da moralidade. Além disso, também vemos que não seria correto dizer que aquilo que é social é bom e aquilo que é individual é mau, porque tanto o que é bom quanto o que é mau são igualmente definidos a partir de representações

---

[301] Ibidem., 507.

coletivas sobre o sagrado. A diferença reside, fundamentalmente, no tipo de sentimento coletivo que expressam, e que correspondem a diferentes tipos de ritos.

Em um caso, são sentimentos positivos, de alegria, de celebração, pois se referem a tudo aquilo que é bom para a vida física e espiritual da coletividade, é tudo o que nutre e respeita seus ideais mais fundamentais. No outro caso o sentimento coletivo experimenta sensações dolorosas, que ameaçam seus valores mais arraigados, que põem em risco sua existência, provocam desespero e tristeza, comprometem sua própria sobrevivência, de seu corpo ou de sua identidade, e por isso mesmo causam horror. Os rituais fúnebres dos Narrinyeri ou dos Watunga, narrados por Spencer e Gillen, são ritos piaculares que servem ao mesmo propósito de celebrações contemporâneas como o *Remembrance Day*, no Reino Unido, ou as muito recentes cerimônias para lembrar o *11 de Setembro* nos Estados Unidos ou ainda os eventos para recordar a *Shoah*.

Todos essas são formas de afirmar o repúdio por acontecimentos que jamais devem ser repetidos, de ajudar os membros da coletividade a superar o sofrimento e, ao mesmo tempo, servem para reforçar os laços de solidariedade, fazendo com que se tenha a percepção efetiva de que o mal causado não diminui a força do ser coletivo. E é nesse sentido que também se referem ao domínio do sagrado. Mas, o que de fato importa, é que aqui temos uma ideia que nos aproxima mais daquilo que é o sagrado, que justificaria seu caráter de oposição ao profano: ele é sempre algo que diz respeito à vida coletiva ou, como resume Durkheim, "os dois polos da vida religiosa correspondem aos dois estados opostos pelos quais passa toda a vida social". E esses estados se referem aos estados de elevada concentração ou de intensa dispersão da energia que emana da vida coletiva, isto é, "entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto existe o mesmo contraste que existe entre os estados de euforia e de disforia coletiva"[302].

Enfim, se nada disso parece suficiente para definir o sagrado, ao menos temos uma melhor aproximação, enquanto já podemos notar que ele é "algo" que se refere à vida propriamente coletiva. A bem dizer, o sagrado é aquilo que parece definir tudo o que constitui o domínio propriamente religioso e, por extensão, também caracteriza tudo aquilo que é moral, na medida em que contempla tanto o moralmente bom quanto aquilo o moralmente mau. Mas parece frustrante que esse conceito que define

---

[302] Ibidem., 580.

tanta coisa seja em ele mesmo tão parcamente definido. Talvez aconteça com o sagrado o mesmo que se passa com as outras noções mais fundamentais de sua teoria, como as de sociedade e de moral: palavras e mais palavras, argumentos e mais argumentos, explicações e mais explicações versam sobre elas, mas não encontramos uma única definição a seu respeito, ao menos nenhuma que as esgote, e isso provavelmente ocorre justamente porque são essenciais.

É claro que isso em si mesmo não constitui problema algum, é apenas um fato que se destaca no âmbito de uma teoria tão insistentemente preocupada com as definições, que, aliás, estabelece a definição como a primeira dentre as regras de seu método. Mas vamos então "seguir com a maré", deixando de lado essa preocupação com definições, para flutuar pela descrição da realidade que estaria por trás de tudo aquilo que estaria por trás dessa ideia de sagrado, ou melhor, que dá origem a essas representações coletivas que concebem o mundo como se esse fosse partido em dois.

2. Efervescência e dinamogenia: um sagrado mundano

Na parte final do capítulo precedente, mencionei rapidamente a estreita relação que existe entre o conceito de ideal e o de sagrado, dado que uma das maneiras possíveis de definir o ideal é enquanto uma "ideia sagrada", isto é, uma representação dotada de uma intensa carga emotiva que não apenas fala ao pensamento, mas inspira a ação. Na realidade, mais do que uma afinidade conceitual, esses dois termos apresentam uma semelhança real, pois são produzidos por um mesmo processo, o que permitiu que eu me referisse a uma co-originariedade. É verdade, portanto, que a discussão sobre os ideais já antecipou diversas considerações em relação ao sagrado, sendo que algumas delas voltarão a aparecer aqui.

Não obstante, também indiquei a insuficiência daquilo que foi dito naquela ocasião, prometendo para o presente capítulo os aprofundamentos necessários a uma compreensão mais bem acabada daquilo que estava sendo tratado ali. Vamos, então, mergulhar mais fundo nos processos que antes foram apenas descritos, tentando dissecar e entender tudo aquilo que está implicado na ideia de sagrado, que tem nos processos de "efervescência" o seu momento constitutivo.

2.1. O Elementar Universal da Vida Religiosa

Após a publicação de *Les Formes Elementaires*, Durkheim se engajou seriamente nas atividades de divulgação da recente obra, não tanto para torná-la conhecida, – àquela altura o autor já gozava de amplo prestígio nos meios intelectuais, o que garantira a rápida divulgação de seu novo livro, um evento particularmente importante, considerando-se que sua última grande obra publicada havia sido *Le Suicide*, em 1897. Mas, especialmente para aclarar seu sentido, afinal, parecia-lhe causar alguma frustração o fato de que seu argumento mais essencial havia escapado até a seus melhores e mais dedicados leitores, como, por exemplo, Gustave Belot, o primeiro a redigir uma resenha sobre o livro[303].

Por parte dos "homens de fé" Durkheim já não gozava de grade apreço, especialmente em virtude de seu comprometimento com a instituição de uma educação moral laica e de seu anti-monarquismo. Como se não bastasse querer ensinar uma moral sem Deus, ainda inventou de publicar um livro que não apenas tinha o grave inconveniente de querer explicar sociologicamente a religião, afirmando ser ela um fenômeno essencialmente social, como ainda cometeu a grosseria de comparar as religiões altamente intelectualizadas e espiritualizadas, como o Protestantismo e o Catolicismo, às religiões tribais[304].

Todavia, até mesmo do lado dos *libres penseurs* o seu mais recente trabalho parece ter causado incômodo, provavelmente em virtude de sua insistência em querer mostrar aquilo que havia de verdadeiro em todas as religiões, por afirmar que a religião não é uma mera "alucinação coletiva". Ou seja, num contexto de um laicismo extremamente combativo, sua explicação para o fenômeno religioso parecia ainda ser demasiado condescendente para com as religiões, mesmo que ele fosse extremamente crítico em relação às Igrejas, especialmente à Igreja católica, chegando mesmo a afirmar que "do ponto de vista sociológico, a Igreja é um monstro"[305].

Tendo desagradado aos mais radicais de ambos os lados, em vez de simplesmente combater de frente cada uma das críticas que lhe foram dirigidas, ele

---

[303] Gustave Belot, "Une Nouvelle Théorie de la Religion," *Revue Philosophique* 75 (1913): 329-379.

[304] Para uma análise abrangente da reação dos católicos e protestantes à obra durkheimiana, não se pode deixar de ler o recente artigo publicado por William PickeringW. S. F. Pickering, "The Response of Catholic and Protestant Thinkers to the Work of Émile Durkheim - With Special Reference to Les Formes Elementaires," *Durkheim Studies* 14 (2008): 59-93. que preencheu uma importante lacuna no campo das pesquisas que visam reconstruir o meio intelectual de Durkheim.

[305] Émile Durkheim, "Sur la Séparation des Églises et de l'état [contribuição à discussão]," *Libres Entretiens de L'Union pour la Vérité* 1 (1905): 369.

concentrou os esforços em mostrar que eles simplesmente não haviam compreendido aquilo que, na realidade, era o mais importante de tudo aquilo que ele escrevera. Assim, talvez uma das melhores maneiras de se ler *Les Formes Elementaires* seja tomar essas ponderações posteriores como chaves de leituras. Aliás, no primeiro debate público a respeito de seu livro, no qual teve ocasião de expô-lo, ele formula de maneira bastante interessante a natureza de sua inquietação e aponta qual é, então, esse elemento mais fundamental, sugerindo, inclusive, o porque de não ter sido bem compreendido:

> Não poderia pensar em resumir aqui o livro que publiquei recentemente. Mas gostaria de colocar em relevo a razão de ser fundamental da religião, que permite preparar melhor os espíritos a aceitar a explicação que eu propus a seu respeito. Essa razão de ser se vincula a uma das características mais essenciais da religião, mas que não é imediatamente perceptível, precisamente porque é essencial. Ela não é formulada logo no início do livro. Ela aparece apenas progressivamente, na medida em que o estudo avança, e é especialmente na conclusão que ela ganha destaque. Essa característica é aquilo a que poderíamos chamar de virtude dinamogênica de toda espécie de religião[306].

Portanto, a principal característica da religião é sua virtude "dinamogênica". É curioso, no entanto, que essa expressão não aparece em momento algum em *Les Formes*, de modo que é preciso saber a que isso se refere, para que tenhamos condições de saber aquilo que há de mais fundamental na explicação de Durkheim sobre a religião e também sobre o sagrado[307]. A ideia de dinamogenia fazia parte do vocabulário intelectual da França de fins do Século XIX e começo do XX, tendo sido utilizada pela primeira vez[308], ao que tudo indica, pelo fisiologista Charles-Édouard Brown-Séquard em seu livro *Recherches Expérimentales et Cliniques sur l'inhibition*

---

[306] (Durkheim, 1913 p. 65)

[307] O primeiro autor a chamar a atenção para a importância dessa expressão foi outro grande especialista na sociologia da religião durkheimiana, Robert Alun Jones *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*, 229-30. No mesmo ano, Miller escreveu um artigo sobre essa questão, tomando o argumento de Jones como ponto de partida e tentando reparar alguns erros de sua análise – como quanto à origem da expressão "dinamogenia" – e aprofundando outras questões, especialmente em torno do significado dessa questão no ambiente intelectual da época [William Watts Miller, "Dynamogénique and Élementaire," *Durkheim Studies* 11 (2005): 18-32.

[308] Cf. Ibidem.

et la dynamogénie[309], publicado no ano de 1882 e sendo popularizada por Charles Féré[310].

Seu significado inicial se refere a uma ativação intensa de um órgão em virtude de uma excitação provocada por causas de qualquer natureza e é esse sentido que o termo recebe, por exemplo, no dicionário Houaiss da língua portuguesa. Já em francês, encontramos nos dicionários apenas a forma adjetivada, "dynamogénique", definido como "aquilo que acrescenta energia, que estimula, que aumenta o tônus vital". Mesmo tendo sido uma expressão cunhada num contexto da fisiologia, ela logo entrou no vocabulário da filosofia e até mesmo das artes, tornando-se muitíssimo utilizada durante as primeiras duas décadas do século XX, o que talvez explique porque Durkheim tenha recorrido a ela para resumir processos descritos em seu livro, mas que eram designados por um termo que não estava tão "na moda", como o de "efervescência", que produz um "aumento do tônus vital", como veremos logo em seguida.

Ora, se a principal razão de ser da religião é sua virtude "dinamogênica", isso quer dizer que aquilo que há de mais essencial nela é esse aumento de energia que ela provoca nos indivíduos, que é mais importante, inclusive, que sua função como instrumento de ordenação e explicação do mundo, como um sistema de representações. Tudo isso parece secundário diante daquilo que há de mais essencial na "experiência religiosa", isto é, na religião tal como ela é experimentada pelo crente, que sente como se ele fizesse parte de algo grandioso, sente-se fortalecido, nutrido, elevado pela experiência de sua fé, o que levou Durkheim a afirmar que, para os fiéis, "a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, nem enriquecer nossa consciência", mas, é, sobretudo, "fazer-nos agir, ajudar-nos a viver"[311].

Por isso mesmo "o fiel que comungou com seu deus não é apenas um homem que conhece verdades novas, que o não crente ignora; ele é um homem que *pode* mais"[312]. Aliás, nessa mesma discussão na *Société Française de Philosophie* na qual ele mencionou a ideia de virtude dinamogênica da religião, ele ainda argumentou que

---

[309] Charles-Édouard Brown-Séquard, *Recherches Expérimentales et Cliniques sur l'inhibition et la dynamogénie: applications des connaissances fournies par ces recherches aus phénomènes principaux de l'ypnotisme et du transfert* (Paris: Masson, 1882).

[310] Charles Ferré, "Sensation et Mouvement," *Revue Philosophique* 20 (1885): 337-368; "Sensation et Mouvement: études experimentales de psycho-mécanique" (1887).

[311] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 595.

[312] Ibid.

essa característica não apenas corresponde a algo real, como ainda foi aquilo que garantiu que a religião tivesse se mantido como um elemento universal de todos os povos no decorrer da história:

> Mas esse afluxo, em si mesmo, não possui nada de imaginário; ele é real. Esse aumento da vitalidade se traduz nos fatos pelas ações que inspira. O homem possui uma confiança, um ardor, um entusiasmo que ele não experimenta em tempos ordinários. As provações da existência encontram nele mais forças de resistência; ele é capaz de grandes coisas, o que prova por sua conduta. É essa influência dinamogênica da religião que explica sua perenidade[313].

Vemos, portanto, que a explicação daquilo que há de mais essencial na religião depende de se explicar como é possível essa atividade dinamogênica. Para o fiel, essa energia é vista como uma participação da divindade, fruto de seu contato com seu Deus ou seus deuses, que são representados, acima de tudo, como uma grande potência. Porém, "os deuses não são senão os ideais coletivos personificados", "a divindade não é outra coisa senão a sociedade transfigurada"[314], ou seja, eles não são em si mesmos entidades reais, são apenas a forma simbólica de algo real que, conforme já está indicado aqui, é a própria sociedade, a própria vida coletiva, o que o leva rapidamente a afirmá-la como a verdadeira instância originária desse influxo energético que aumenta a vitalidade do indivíduo:

> Não podemos senão perceber que é a sociedade a única coisa que pode exercer essa ação dinamogênica que caracteriza as religiões. Que ela seja capaz de produzir esse efeito, é o que me esforcei para mostrar. Eu explicitei como ela estimula a atividade, aumenta a vitalidade, eleva o indivíduo acima de si mesmo, o sustenta e o reconforta[315].

Com isso temos já todos os elementos importantes para retornarmos a *Les Formes Elementaires*, para identificar como ele tentou mostrar que a vida coletiva é realmente capaz de produzir esse efeito, agora que já sabemos ser este o elemento mais importante da vida religiosa. Um dos momentos mais interessantes no qual vemos uma formulação a esse respeito é já no momento da conclusão, quando Durkheim parece atribuir um novo sentido aos numerosos ritos que ele descrevera no decorrer de todo o livro. Ali, vemos com ainda maior nitidez que aquilo que é

---

[313] Émile Durkheim, "Le Problème Religieux et la Dualité de la Nature Humaine," *Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie* 13 (1913): 17[1913b].

[314] Ibidem., 69.

[315] Ibidem., 68.

fundamental na vida social, no que se refere à dinamogenia, é a própria ação em comum. Isso ocorre porque a sociedade faz sentir sua influência quando se manifesta em ato, na ação, isto é, quando os indivíduos estão reunidos e agem conjuntamente. É esse agir em comum que cria a percepção desse ser comum, e é essa ação que viabiliza a criação dos sentimentos coletivos e mesmo das ideias coletivas, isto é, das próprias crenças, dos próprios ideais:

> Do fato que representemos um objeto como digno de ser amado e buscado, não se segue que nos sintamos mais fortes; é preciso que desse próprio objeto emanem energias superiores àquelas de que dispomos e, mais do que isso, que exista algum meio de fazê-las penetrar em nós, misturando-se com nossa vida interior. Ora, para tanto, não é suficiente que pensemos, é preciso nos colocarmos em sua esfera de ação, que estejamos numa posição que permita sentir essa influência; resumindo, é preciso que ajamos e que repitamos os atos que são necessários, todas as vezes que desejamos renovar seus efeitos. […] Isso é porque a sociedade não pode fazer sentir sua influência a não ser que ela exista em ato, e ela não existe em ato a não ser quando os indivíduos se reúnem e agem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, antes de tudo, uma cooperação ativa. Até mesmo as ideias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças aos movimentos exteriores que os simbolizam, tal como já estabelecemos[316].

Com isso começamos a nos aproximar mais daquilo que pode ser entendido como sagrado e dos processos que estão em sua origem. Um pouco mais acima, vimos que as crenças são definidas como formas de representar e classificar o mundo, sendo a principal dessas classificações a sua divisão entre o sagrado e o profano. No trecho que acabei de citar, Durkheim afirma que "até mesmo as ideias e os sentimentos coletivos" só são possíveis em virtudes desses "movimentos exteriores", isto é, dessa ação comum, o que nos leva a ver nessa ação coletiva que engendra a dinamogenia o elemento que constitui o próprio sagrado, que é exatamente aquilo que permite afirmar que o sagrado é algo real.

No seguinte trecho vemos o autor se referir ao sagrado como uma característica das representações coletivas, que se diferencia das representações individuais por constituir não um estado mental que *representa* coisas distintas, mas por corresponder a formas de vida distintas, o que nos oferece uma interessante ideia sobre o sagrado como algo que caracteriza certos tipos de representação, adjetivando-as, mas que é em si mesmo um sentimento produzido por uma determinada realidade *sui generis*:

---

[316] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 395-8.

> Tanto uma quanto a outra formam em nossa consciência dos círculos de estados mentais, distintos e separados, como as duas formas de vida às quais correspondem. Por conseguinte, temos a impressão de estar em relação com duas espécies de realidades, distintas entre si, como se houvesse uma nítida linha demarcatória que separa uma da outra: de um lado está o mundo das coisas profanas e, de outro, aquele das coisas sagradas[317].

Assim temos mais um elemento para entender como o sagrado é criado. Ele não é uma invenção. É um modo de representação de algo real, que se apresenta aos indivíduos de forma muito particular. O sagrado é a forma com que os indivíduos representam essas forças que resultam da própria interação, é um modo de pensar e se relacionar com a vida coletiva que, tão logo é representada, figura como elemento estranho porque, conquanto cada indivíduo seja parte dessa coletividade, esta se torna, pelo fato básico da interação, uma realidade qualitativamente diferente: é a interação que cria uma "força psíquica", e é essa força que se percebe como o sagrado. O momento seguinte é o processo mediante o qual esse atributo se estende a coisas e pessoas particulares, que passam a ser um sagrado mais concreto, mais palpável, mais evidente: assim são os grandes heróis, os deuses, os grandes líderes, os santos, os sacerdotes, assim por diante. Mas assim também são os símbolos, como o totem, as coisas, como o Santo Graal, o bastão de um feiticeiro na tribo, a Bíblia, o Corão, a Torá, e assim também o são, e é isso o que nos importa, as ideias.

No contexto da religião, as ideias que são investidas desse caráter sagrado são aquelas chamadas de crenças. Num sistema religioso há muitas ideias, mas só algumas delas possuem um caráter inviolável, que o fiel não ousa questionar. É o que Durkheim chama de "interdito da crítica", que é mais um tipo de interdito dentre os muitos que podem proteger aquilo que é sagrado. Sempre que se adere a algo que não se aceita questionar, que está acima de qualquer outra coisa, pode-se dizer que se está em face de algo que é sagrado. É precisamente nesse sentido que, como vimos no primeiro capítulo, o individualismo constitui uma crença, sendo investido de um caráter sagrado, assim como todos os "dogmas" a ele associados.

Ora, isso acontece porque o individualismo é um ideal moral no sentido mais estrito do termo, e um ideal moral é um tipo de crença. Ou melhor, a crença é um ideal moral, que recebe esse nome quando faz parte de um sistema que constitui uma religião. Durkheim às vezes parece tomar esses dois termos de forma intercambiável,

---

[317] Ibidem., 301.

mas em outros momentos vemos com mais nitidez essa separação, e é importante que se veja essa diferença. O ideal do individualismo assume a forma de uma crença porque ele é um ideal moral, e toda crença é um ideal social, e não o contrário. Isso porque, como também já vimos, é Deus que é a forma hipostasiada da coletividade, e não a coletividade que é um Deus e inverter os termos da equação é inverter toda a lógica da teoria durkheimiana. Na citação a seguir, vemos como o sagrado é explicitamente constitutivo da noção de ideal e de crença:

> Assim como consagra homens, a sociedade também consagra as coisas, e notadamente as ideias. Quando uma crença é unanimemente partilhada por um povo, pelas razoes que expusemos acima, ela é proibida de ser tocada, isto é, não pode ser contestada. Ora, o interdito da crítica é um interdito como todos os outros e prova que estamos em face de algo sagrado. Até mesmo nos dias de hoje, por maior que seja a liberdade que concedemos uns aos outros, um homem que negue totalmente o progresso, que ridicularize o ideal humano ao qual as sociedades modernas são vinculadas, estará fazendo algo que tem o mesmo efeito de um sacrilégio. Existe ao menos um princípio que os povos que mais prezam o livre exame tendem a colocar acima de qualquer discussão e a considerar como intangível, isto é, que consideram como sagrado: é o próprio princípio do livre exame[318].

A primeira frase desse texto traz uma afirmação muito interessante: é a sociedade que *consagra* as coisas, inclusive as ideias, isto é, ela os transforma em algo mais do que a coisa mesma. Mais do que isso, trata-se de um processo *coletivo* de consagração, que metamorfoseia simples objetos, simples ideias, em algo absolutamente excepcional. Vamos ver agora em que consiste esse processo que faz com que essa "força" seja real e, para aprendê-lo em sua forma mais elementar, nada melhor, segundo Durkheim, do que recorrer aos ritos praticados nas religiões totêmicas, que elucidam como esse processo de *criação do sagrado* – isto é, das *forças agentes* – e de *consagração das coisas* que comungam dessa força.

Faremos isso a partir de uma descrição de um desses processos de efervescência consubstanciado em rituais da tribo dos Warramunga, que constitui um dos exemplos mais interessantes trazidos por Durkheim. Não posso me furtar aqui de trazer ao texto a belíssima sugestão de Miller, que aponta para uma incrível semelhança entre esses processos descritos em *Les Formes Elementaires* e as cenas do balé de Stravinsky, *Le Sacré du Printemps*, que esse autor caracteriza como

---

[318] Ibidem., 305.

> a estética total de uma música-dança-drama sagrada, com cenas que lembram aquelas conjuradas nas Formas Elementares, e performada na mesma época em que Durkheim estava enfatizando a preocupação de seu livro com a ação dinamogênica que está no núcleo de toda religião[319].

Essa menção aparece para trazer à cena esse *ésprit de l'époque* que colocava em destaque a ideia de dinamogenia, inclusive no meio das artes, tal como vimos um pouco mais acima; mas o que eu sugiro é que aqui tenhamos em mente a coreografia, a narrativa, o sentimento provocado pelos movimentos dos bailarinos e pela música de Stravinsky, que em seu conjunto fazem o expectador viver a experiência desse momento de sagração. Com essa imagem diante dos olhos, vejamos agora uma das cenas rituais descritas por Durkheim, que ele tomou como exemplo dos rituais que estão na base da produção do sentimento de sagrado. O que veremos a seguir se refere às tribos australianas que praticam o totemismo, que, segundo Durkheim, teriam suas vidas divididas em dois momentos bem distintos: a vida regular e ordinária, submetida às regulações normais e voltadas à produção econômica, quando a população permanece dispersa, dividida em pequenos grupos, e a vida que tem lugar nos momentos de concentração e condensação, quando ocorre uma cerimônia religiosa ou quando acontece aquilo que na etnografia da época se chamava de *corrobbori*, que se distingue das cerimônias estritamente religiosas por ser mais abrangente, incluindo as mulheres e os não-iniciados. É esse *corrobbori* que é descrito a seguir. A citação é longa, mas esse é o único recurso que temos para trazer ao texto essa imagem que não pode ser reconstruída senão como descrição:

> Quando acontece um corrobori tudo muda. Como as faculdades emotivas e passionais do primitivo são imperfeitamente submetidas ao controle de sua razão e de sua vontade, ele perde facilmente o controle sobre si mesmo. [...] Uma vez que os indivíduos estão reunidos, resulta dessa aproximação uma espécie de eletricidade que os transporta rapidamente a um extraordinário nível de exaltação. Cada sentimento expresso repercute, sem qualquer resistência, em todas as consciências que são amplamente abertas às impressões exteriores: cada uma delas ecoa as demais consciências reciprocamente. O impulso inicial vai se ampliando na medida em que repercute, como uma avalanche que aumenta na medida em que avança. E como paixões tão intensas e tão liberadas de todo controle não podem deixar de se extravazar, o que se vê, por todos os lados, são gestos violentos, urros, ruídos ensurdecedores, que intensificam ainda mais o estado que manifestam. Certamente, dado que um sentimento coletivo não pode se exprimir coletivamente a não ser que seja observada alguma ordem, que permite harmonizar os movimentos, esses gestos e esses gritos tendem a se ritmar e a se regularizar; a partir disso surgem os cantos e as danças. [...]

---

[319] Miller, "Dynamogénique and Élementaire," 27.

> As paixões desencadeadas são tão impetuosas que não se deixam conter por nada. As pessoas se sentem fora das condições ordinárias da vida e têm tanta consciência disso, que se experimenta quase uma necessidade de estar acima da moral ordinária. Os sexos se juntam contrariamente às regras que regulamentam as trocas sexuais. Os homens trocam suas mulheres. Às vezes, até mesmo uniões incestuosas, que em tempos normais são consideradas abomináveis e são severamente condenadas, são contraídas ostensivamente e impunemente. Se acrescentarmos a isso o fato de que tais cerimônias geralmente ocorrem à noite, em meios às trevas que a luz da fogueira penetra aqui e ali, poderemos facilmente representar o efeito produzido por essas cenas sobre os espíritos de todos os participantes. Essas cenas determinam uma superexcitação tão violenta da vida física e mental, que não pode ser suportada por muito tempo: o ator que tem o papel principal acaba por cair exausto no chão[320].

Se as cenas descritas por Spencer e Gillen[321] não são rituais de sacrifício como vemos em *Le Sacré du Printemps*, e nem possuem o mesmo apelo estético, o que vemos na coreografia idealizada por Vaslav Nijinsky é esse mesmo movimento ritmado, histérico, com ares de mistério e que, ao mesmo tempo, refere-se a algo absolutamente natural, pois são as próprias forças da natureza que se revestem, em virtude desse movimento, de uma aura de mistério. A cena que reproduzi logo acima menciona gritos, batuques, orgias, mas há outras cenas no mesmo livro que descrevem rituais de destruição e sacrifício, assim como em *Le Sacré*. Todavia, o que importa mesmo é que em ambos os casos, seja nas orgias, seja nos sacrifícios, existe um sentimento de exaltação, de transe, algo que faz com que corpos e mentes se sintam como parte de algo que os domina.

Talvez seja bastante sintomático que a primeira apresentação pública da dança tenha ocorrido um ano após a publicação de *Les Formes Elementaires* – não por haver qualquer tipo de influência de um lado ou de outro – mas porque são expressões diversas de um tema que parecia aflorar naquele meio intelectual. Stravinsky diz ter sido inspirado a escrever essa inaudita composição a partir de um sonho que tivera com um ritual pagão, o que o teria levado a ter uma visão de efeitos sonoros indefiníveis. Durkheim não foi inspirado por qualquer sonho, mas não se pode negar o impacto de sua "descoberta" dos rituais totêmicos sobre a formulação de sua concepção mais acabada sobre a religião, sobre a origem do sagrado, que

---

[320] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 310.

[321] Francis James Gillen e Walter Baldwin Spencer foram os dois importantes etnógrafos especializados nos estudos das tribos australianas, cujos relatos serviram como referência para a análise que Durkheim realizou do totemismo, dado que ele próprio jamais "foi a campo".

explicaria tanto a religião quanto a própria representação de Deus e, mais do que isso, fundamentaria a própria moral.

A reação do público francês na noite de estreia desse *ballet* revolucionário em sua música e em sua dança é bastante conhecida e fez história. Que um virtuose da dança tenha feito algo tão estranhamente "bizarro" era algo ultrajante, assim como as notas de Stravinsky, que ofenderam a sensibilidade musical tão bem formada do público tradicional, salvo daqueles que representavam a verdadeira *avant-garde* da época e souberam perceber a genialidade do que haviam acabado de presenciar. Evidentemente que a comparação com o conteúdo de *Les Formes Elementaires* não tem qualquer pretensão de estabelecer um paralelo fiel, muito menos qualquer relação de equivalência. Essa referência aparece aqui quase na função de uma metáfora, para elucidar com imagens que nos são familiares um processo ritual que está muito distante de nós, e que Stravinsky soube eternizar no seio da modernidade, tornando-o parte de nossas representações coletivas, por assim dizer. Já que chegamos até aqui, peço a licença de um último passo adiante nesse paralelo, que se refere ao momento de "recepção" de ambas as obras.

No caso de *Les Formes Elementaires*, não se pode dizer que a reação enfurecida tenha se dado de forma tão intensa e quase unânime, mas as críticas não foram poucas e nem amenas. E não apenas por parte dos representantes eclesiásticos e dos intelectuais que professavam alguma fé, mas até mesmo daqueles que se declaravam ateus ou agnósticos, como pontuei mais acima. Dentre os muitos pontos de controvérsia, sugiro que nos detenhamos sobre um deles em particular, que se refere mais diretamente ao problema que aqui nos toca. Muito sucintamente, a grande questão é a seguinte: como é possível que se pretenda explicar a religião e mais, o próprio sagrado, a partir da descrição de um processo que parece essencialmente carnal, pagão, que contraria todos os valores morais? Como pode o fundamento da moral – o sentimento de sagrado – ser buscado em um evento que parece tão imoral? Como algo tão avassaladoramente natural e terreno pode ser o momento de criação de algo tão sublime e transcendente como o sentimento de sagrado?

Pois é aqui mesmo que Durkheim acreditava residir o trunfo de sua teoria. Vamos primeiro ter em consideração que esse processo que ele descreve aqui se refere a um contexto muito particular, isto é, nem todo processo coletivo que produz

efervescência se configura da mesma maneira, pois admitir o contrário disso seria decretar que o sagrado não pode ser produzido, por exemplo, nas sociedades modernas o que, do ponto de vista da teoria durkheimiana, teria sérias implicações morais. Mas esses rituais totêmicos têm a grande vantagem de apresentar os elementos centrais desse processo de uma forma explícita, exagerada mesmo, o que facilitaria em muito a apreensão de seus aspectos mais "elementares", isto é, mais básicos, mais fundamentais.

E aquilo que há de mais elementar nisso tudo, no que se refere à sua importância para a constituição do sagrado, é o fato básico de que esse estado de efervescência, provocado pela densa aproximação entre as consciências que se influenciam mutuamente, provoca naqueles que tomam parte do ritual um *estado mental* de um tipo completamente diferente daquele que o indivíduo experimenta em sua vida ordinária. "Concebe-se facilmente que, quando começa esse estado de exaltação, o homem já não se conhece mais", afirma o autor, ou seja, existe uma reação de estranhamento em relação a seu próprio ser.

Mas o que o homem percebe no momento em que ele experimenta esse estranhamento? Uma sensação de ser « dominado, arrebatado por uma espécie de poder exterior, que o faz pensar e agir e modo diferente do que o faria em tempos normais"[322]. E ele não é o único a vivenciar essa sensação diferente, ele não é o único a usar máscaras, todos aqueles que estão a sua volta experimentam a mesma coisa, e externalizam essa vivência por meio de gritos, choros, pulos, danças, e olhando ao seu redor, realmente se tem a nítida sensação de habitar um mundo diferente. A intensidade e a repetição dessa experiência acaba por fixar essa percepção quanto à existência desses dois mundos distintos, heterogêneos. Um é monótono, mecânico, repetitivo, no qual sua vida se resume a realizar tarefas cotidianas necessárias à sobrevivência material. O outro é extraordinário, o faz experimentar forças poderosas, promove um estado de grande frenesi, faz com que ele realize coisas que jamais se imaginou capaz. É essa dualidade que é refletida nessa separação do mundo entre o profano e o sagrado. Nesse momento, o sagrado coincide com aquilo que é *extra*-ordinário, *extra*-cotidiano, poderoso, transfigurador e, porque não, inexplicável.

Vemos, assim, como esses momentos de efervescência se configuram como a instância originária do sagrado que, por sua vez, está na base de todo fenômeno

---

[322] Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 313.

religioso e também moral. Certamente, a intensidade e o modo com que esse processo ocorre nas religiões mais complexas é muito diferente, mas essas diferenças não fazem com que deixem de ser, essencialmente, a mesma coisa. No mundo moderno, as consciências estão naturalmente menos distanciadas no cotidiano, de modo que os momentos de aproximação mais estreita dificilmente produzirão um efeito que goze da mesma intensidade.

2.2. Os Ideais Sociais como Representações Sagradas

Toda reunião de grupo, assembleias, etc. é um momento dinamogênico, que contribui para reavivar a percepção dessa realidade *sui generis*. Mas há momentos em que essa força atinge uma intensidade excepcional, justamente porque a *interação* entre as consciências é mais frequente e mais ativa: como tivemos ocasião de ver no capítulo precedente, os períodos históricos de transição são um desses momentos mais característicos, em que existe um abalo no mundo tal como ele é, e é isso o que torna os momentos de crise particularmente férteis. É essa grande concentração energética que permite criar o novo.

> Além desses estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis, nos quais essa influencia fortalecedora da sociedade se faz sentir com maior continuidade e, com frequência, com maior intensidade. Há certos períodos históricos nos quais, sob a influência de algum grande abalo coletivo, as interações sociais se tornam mais frequentes e mais ativas. Os indivíduos se reúnem mais. Resulta disso uma efervescências geral, característica das épocas revolucionárias ou criadoras. Ora, essa superatividade tem por efeito uma estimulação geral das forças individuais. Se vive mais e de forma diferente do que nos tempos normais. As transformações não são apenas de nuances, de graus; o homem realmente se torna outro. As paixões que o agitam são de tal intensidade que ele não pode satisfazê-las senão mediante atos violentos, desmesurados: atos de heroísmo sobre-humano ou de barbárie sanguinária. Sob a influência da exaltação geral, vemos o mais medíocre ou mais inofensivo burguês seja em herói, seja em carrasco[323].

Assim, a formação do ideal depende de determinadas condições empíricas que podem ser observadas, porque é um produto da vida social, mais do que isso, é um produto *natural* dessa vida, na medida em que não depende apenas de procedimentos deliberados, conscientes, é fruto do fato básico da interação em condições particulares, que garantem a produção da efervescência. É isso o que permite que a

---

[323] Ibidem., 300-1.

sociedade perceba a si mesma, e é essa auto-percepção que se expressa no sentimento de sagrado que passa a ser um atributo de pessoas, coisas e ideias.

As concepções ideais são, como vemos no seguinte trecho, uma tradução desse fenômeno de exaltação da vida moral, leia-se, da vida coletiva naquilo que ela tem de mais essencial, o agir e pensar em comum, no qual as barreiras que constituem as individualidades são mais tênues, garantindo uma verdadeira comunhão das consciências. Assim um fato que é basicamente "mecânico" se transforma em um acontecimento psíquico ou, porque não, espiritual. Mas note-se que não basta que as pessoas estejam fisicamente reunidas em um mesmo espaço, se assim o fosse, tomar o metrô em horário de pico já resultaria num processo de efervescência. É preciso uma ação comum e um pensamento compartilhado, o que caracteriza propriamente os acontecimentos rituais. Essa é a condição para que as consciências estejam mais suscetíveis à ação recíproca e desencadeiem esse processo de superexcitação que engendra a dinamogênese.

Em um trecho citado no capítulo anterior [324], vimos que esse processo de efervescência não é pensado apenas como um elemento necessário para a criação do ideal, mas é fundamental para sustentar a própria sociedade real, na medida em que oferece o suprimento de energia necessário para que os indivíduos deem continuidade à sua existência como seres sociais, que agem moralmente no seu cotidiano, que interagem e que fazem de sua vida algo além da simples persecução de seus interesses inteiramente pessoais. Porque o sentimento de sagrado e, portanto, a vida moral, não pode existir apenas nesses momentos excepcionais, eles precisam existir de forma contínua para que a sociedade enquanto tal, enquanto expressão de sua vida ideal, mas que é absolutamente real, possa se manter.

A discussão sobre o sagrado, que aqui se dá sob a forma de uma discussão sobre os ideais, explica também os conflitos e dilemas éticos que podem ser travados no seio da sociedade, e que não devem ser vistos como uma tensão entre o real e o ideal, mas como um confronto entre ideais e, porque não, como um confronto entre sagrados, o que ajuda muito a elucidar a natureza dos embates éticos contemporâneos, que nos colocam diante de pontos de vista que parecem irredutíveis, justamente porque temos em nossas sociedades altamente plurais diferentes sagrados que conflitam entre si, sem que se tenha um ponto de vista mais abrangente que

---

[324] Ibidem, 603.

permita solucionar a questão de forma consensual, isto é, sem ofender um ou outro dos muitos sagrados particulares.

Mas Durkheim não parecia particularmente preocupado com essa questão, que a considerava um fato normal da vida coletiva, talvez justamente porque tivesse bastante fé no futuro do ideal do individualismo como um sagrado suficientemente abrangente, que poderia operar como fiel da balança quando estivessem em jogo questões realmente fundamentais. Ou talvez porque o único conflito que percebesse era aquele entre o "ideal de ontem" e o "ideal de hoje", como se o "ideal de hoje" fosse algo facilmente apreensível e unânime, como se o ideal de hoje pudesse ser sempre um só. Mas essa é apenas uma hipótese, que não pode senão permanecer como tal. Vamos olhar, então, para os argumentos que temos, para ver o que é possível apreender daquilo que foi dito, em vez de prolongar as especulações sobre o não dito:

> Assim, quando se opõe a sociedade ideal à sociedade real como se fossem dois antagonistas que nos colocam em sentidos contrário, o que se percebe e o que se opõe são abstrações. A sociedade ideal não está fora da sociedade real; ela a constitui. Longe de estarmos diante de dois polos que se repulsam, a verdade é que não podemos nos vincular a uma sem nos vincularmos à outra. Porque uma sociedade não é apenas constituída pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ela ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza mas, acima de tudo, pela ideia que ela faz de si mesma. E, sem dúvida, chega sempre um momento no qual ela hesita em relação à maneira com que deve se conceber: ela se sente dilacerada em sentidos divergentes. Mas esses conflitos não são entre o ideal e a realidade, mas ente ideais diferentes, entre aquele de ontem e aquele de hoje, entre aquele que possui a autoridade da tradição e aquele que está em vias de surgir[325].

É fácil então de perceber que ao defender o ideal do individualismo Durkheim não acreditava estar negando a sociedade real, mas afirmando um ideal ainda não plenamente realizado, que ainda não gozava da autoridade da tradição, mas que havia sido produzido pela coletividade do mesmo modo que o ideal anterior. Portanto, se não gozava ainda dessa autoridade, podia ao menos gozar do respeito de que todo ideal criado coletivamente é objeto, em virtude do mero fato de ter sido criado coletivamente. E isso ocorre porque o sagrado se superpõe a essa representação coletiva, que se torna um ideal exatamente em virtude desse processo mediante o qual ela surgiu.

A afirmação mais fundamental, portanto, é a de que é a sociedade o verdadeiro objeto de respeito, mesmo que o novo ideal que a representa ainda não tenha sido

---

[325] Ibidem, 604.

fixado pela tradição. Entramos agora em uma questão bastante importante, que foi apenas tangenciada em momentos anteriores, qual seja, a ideia de *autoridade moral* e de *respeito*, que são indispensáveis para se tentar pensar como Durkheim fundamenta a moral em geral e o novo ideal moral defendido por ele. A seguir vemos como ele caracteriza essa ideia de respeito a partir da afirmação de que a sociedade é uma força moral e não apenas uma força física:

> Todavia, se a sociedade obtivesse de nós concessões e sacrifícios a partir de uma coerção material, ela não poderia desperta em nós senão a ideia de uma força física diante da qual cederíamos por necessidade, e não de uma potência moral tal como aquelas que as religiões adoram. Na realidade, o império que ela exerce sobre as consciências se deve menos à sua supremacia física do à autoridade moral de que ela é investida. Se deferimos as suas ordens não é simplesmente porque ela está armada de modo a triunfar sobre nossas resistência; é, antes de tudo, porque ela é objeto de um verdadeiro respeito[326].

Podemos desde já notar o quanto essa ideia de respeito está intrinsecamente vinculada à noção de sagrado, a tal ponto que chega a ser difícil dissocia-las, porque aquilo que é digno de respeito é tudo aquilo que possui um estatuto sagrado, do mesmo modo que aquilo que é sagrado inspira alguma forma de respeito, mesmo quando se trata de um sagrado nefasto, na medida em que se refere a certa ordem de coisas que não se pode tocar impunemente. No entanto, a noção de autoridade moral parece ser anterior, pois é dessa autoridade que parece brotar o caráter sagrado das coisas e o sentimento de sagrado que elas inspiram, que, na verdade, é uma emanação dessa autoridade mesma.

Mas qual é o significado dessa noção de autoridade moral, isto é, como é que a sociedade pode ver na coletividade esse tipo de autoridade? Em que ela consiste? Vimos que a as ações rituais engendram uma situação de efervescência, na qual as consciências agem intensamente umas sobre as outras, e isso produz um elevado excedente de energia que provoca alterações qualitativas na própria vida psíquica dos indivíduos: é nisso que consiste a dinamogenia, provocada pela interação, e que se faz sentir em cada um dos membros da coletividade.

Esse processo é o que incrementa o tônus vital, garantindo uma perpétua sustentação do ser moral. No momento em que isso acontece, percebemos que esse aporte energético que nos sustenta provém de alguma causa externa, que não

---

[326] Ibidem, 296.

sabemos o que é, e que representamos como uma potência moral imanente, que está em nós, mas não coincide conosco, é algo diferente, a que damos o nome de *consciência moral*. Portanto, a própria consciência moral não é uma ilusão, uma construção arbitrária. Desse ponto de vista, Kant teria acertado em sua explicação sobre o mecanismo pelo qual a lei moral se manifesta à nossa vontade, como "consciência do dever", que aparece como um imperativo categórico. Mas, para Durkheim, essa consciência do dever não é exatamente o reconhecimento das leis da razão prática, ao menos não no sentido kantiano. Ela é a expressão imperativa da vida coletiva que existe em nós sob a forma de representações investidas de uma "energia" particular.

A percepção da consciência é a maneira como se representa a presença dessa força, dessa energia produzida pelo processo de dinamogenia. Portanto, os imperativos que constituem as regras morais são representações coletivas que de um lado expressam o ideal e, de outro, regulamentam a ação. Por isso, tanto as regras quanto o ideal aparecem como sagrados, como invioláveis, na medida em que essas representações aparecem como sendo investidas dessa força oriunda dos processos que os constituíram. Assim podemos retornar à noção de respeito e entender em que sentido ele é uma reação emotiva que experimentamos em virtude da força psíquica engendrada pela vida em grupo que, em última análise, é o que funda a ideia de autoridade moral:

> Dizemos de um sujeito, individual ou coletivo, que ele inspira respeito, quando a representação que o exprime nas consciências é dotada de tal força que, automaticamente, suscita ou inibe as ações, *abstraindo-se de todas as considerações feitas a respeito de seus efeitos úteis ou nocivos*. Quando obedecemos a uma pessoa em virtude da autoridade moral que reconhecemos nela, nós seguimos seus conselhos, não porque eles parecem sábios, mas porque na ideia que fazemos desta pessoa existe uma energia psíquica que é de certo modo imanente, que dobra nossa vontade e a inclina no sentido indicado. O respeito é a emoção que experimentamos quando sentimos essa pressão interior e inteiramente espiritual se produzir em nós. Então, aquilo que nos determina não são as vantagens ou os inconvenientes da atitude que nos é prescrita ou recomendada; é a maneira com que nos representamos aquilo que nos recomenda ou nos prescreve a ação[327].

Ora, esse respeito particular por essas « forças » é o que faz com que sejam consideradas sagradas. O sagrado é, ao mesmo tempo, o sentimento que elas despertam em nós, é a percepção de seu caráter excepcional que legisla e nutre e é o

[327] Ibidem, 296.

modo como as caracterizamos. É porque elas despertam em nós esse sentimento, que podemos chamar de respeito, que atribuímos a elas um lugar à parte no mundo, é por isso que consideramos essas forças como algo sagrado. São forças reais, mas que são elevadas à categoria de sagrado em virtude do nosso modo de percebê-las, porque estão em nós, mas não coincidem com nossa existência singular, são forças que se manifestam em nós aumentando nosso tônus vital, mas que vêm de outro lugar que não de nós mesmos. Voltando novamente a Kant, podemos dizer que se ele atribuiu o caráter imperativo com que nos representamos a lei moral à nossa dupla natureza numênica e fenomênica – se assim não fosse a lei moral não teria a forma de um dever -, Durkheim explica o sentimento de respeito pela lei, que dobra as vontades ao mesmo tempo em que as atrai, também a partir de uma dualidade de nossa natureza, não entre existência numênica e fenomênica, mas entre ser individual e ser social.

A moral aparece ao indivíduo como dever porque existe nele uma representação interna da regra, mas que não é uma criação sua, trata-se de uma representação que lhe vem de fora. Ao mesmo tempo, a realização dessa regra lhe aparece como algo excepcionalmente bom, que provoca sentimentos que ele só experimenta quando cumpre esse dever, porque assim alimenta sua natureza social, na medida em que a força dinamogênica da coletividade lhe retribui com esse afluxo energético. O que funda, portanto, a noção de autoridade moral, e de respeito, é a ideia que fazemos dessa pessoa, individual ou coletiva, que contém em si mesma uma "energia psíquica", e é essa energia, essa força que se impõe às nossas vontades e nos faz agir do modo que essa autoridade ordena, sem que tenhamos de fazer qualquer cálculo sobre sua utilidade, sem questionar sua validade.

O que se chama de "respeito" nada mais é do que uma "emoção" que se experimenta no momento em que essa pressão é exercida, e é essa emoção que se torna o motor da ação, aquilo que ordena categoricamente que se aja tal qual lhe foi solicitado por essa autoridade. É uma pressão interior e espiritual, não é medo, não é coação física. É, portanto, seu *ascendente moral*, que é o que caracteriza a intensidade com que uma autoridade se impõe, o que garante sua eficácia. Esse ascendente, Durkheim o define como "a intensidade do estado mental daquele a quem se impõe o mandamento"[328]. Mas por que a sociedade possui esse ascendente em relação aos indivíduos?

---

[328] Ibidem.

Primeiramente e sobretudo, porque as maneiras de pensar e agir que ela prescreve são elaboradas em comum. É exatamente aqui que reside todo o segredo dessa "força" muito particular que constitui o respeito e que garante sua autoridade. A vivacidade de cada espírito particular ecoa nos demais, produzindo uma força mais intensa, que se faz presente nas representações coletivas. Isso aponta para a importância da opinião pública como instância originária dessa força psíquica intensa e singular que caracteriza toda autoridade moral. Uma autoridade que não encontra respaldo na opinião pública nunca se impõe como uma autoridade verdadeiramente moral. Como veremos, essa opinião é que constitui, inconscientemente, aquilo que se considera sagrado:

> A opinião, coisa eminentemente social, é, portanto, uma fonte de autoridade e podemos até mesmo nos perguntar se toda autoridade não é filha da opinião. Objetar-se-á que a ciência é frequentemente a antagonista da opinião, a qual ela combate e retifica os erros. Mas ela não seria bem sucedida nessa tarefa se não gozasse de suficiente autoridade, e ela não poderia retirar essa autoridade senão da própria opinião coletiva. Se um povo não tiver fé na ciência, nenhuma demonstração científica terá influência sobre seus espíritos. Mesmo nos dias de hoje, se acontecer de haver uma resistência muito forte da opinião pública em relação à ciência, ela poderá perder sua credibilidade [329].

Se até aqui discutimos o que acontece na vida coletiva que faz com que o sagrado possa surgir, na medida em que produz situações de efervescência, ainda não está suficientemente claro como sua virtude dinamogênica se faz sentir nos indivíduos. Algumas páginas acima, afirmei que o indivíduo sente dentro de si essa força, mas que ao mesmo tempo percebe que não é uma força que brota dele, de modo que as próprias regras que ele representa lhe parecem vir de uma "consciência moral", que está nele, mas que não foi criada totalmente por ele. Como isso é possível? A resposta a tal questão deve ser buscada no dualismo que caracteriza a visão de Durkheim a respeito da natureza humana, que consiste em mais um elemento crucial de sua teoria que nos ajuda a desvendar de que modo ele fundamenta socialmente a moral.

3. Dualismo da natureza humana e individualismo: o mundano sagrado

---

[329] Ibidem, 298.

A importância da consideração do sagrado como via para legitimar a sociedade como criadora e destinatária da moral depende de que seja tematizado por quais razões ela é em si mesma algo necessário e desejável, para que esse ideal moral que dela brota, e que orienta as condutas sob a forma de regras, possa ser dito algo realmente bom. No entanto, não podemos afirmar existir um argumento definitivo. A falta de sistematicidade constitui um verdadeiro obstáculo para se encontrar essas respostas mais definidas que demanda nossa tentativa de construir uma explicação coerente e consistente. Mas esse parece ter sido o maior desafio em quase todos os capítulos desta tese, que se tentou superar a partir de um trabalho detetivesco de coleta de pistas e evidências, reunidas e organizadas a partir dos princípios teóricos mais gerais que estruturam seu pensamento, viabilizando uma explicação logicamente fundamentada. Embora esse trabalho fragmentário possa ter algo de frustrante, ele é ao mesmo tempo intrigante e inspirador, na medida em que quanto mais elementos são recolhidos, mais esse retrato panorâmico do pensamento durkheimiano vai adquirindo complexidade e sentido, abrindo novas vias que antes pareciam inexistentes, ou simplesmente levando a descobrir aporias que permaneceram sem uma solução satisfatória. Além disso, esse procedimento nos permite olhar para um pensamento que não se apresenta sempre acabado, como é esperado em um sistema, mas para um pensamento em constante busca de elucidar-se diante de si mesmo e diante do público que com ele dialoga, a partir de reelaboração de conceitos, explicitação de ideias latentes ou apenas enfatizando qual dentre as muitas leituras possíveis deveria ser a mais correta a respeito de um argumento anterior. Isso aconteceu com todos os seus grandes livros, a cuja publicação se seguiram debates, artigos, cartas. Com *Les Formes Elementaires* não foi diferente, conforme procurei apontar no início deste capítulo.

Um dos textos mais importantes desse esforço de elucidação do sentido principal de seu livro, além daquele supracitado, e no qual podemos encontrar importantes elementos para esclarecer sobre a desejabilidade da moral enquanto criação social é *Le Dualisme de la Nature Humain et ses Conditions Sociales*, no qual é analisado em detalhe um argumento que já figurara em diversas ocasiões anteriores, como em *L'Éducation Morale* ou em seu verbete que define a educação[330], ou ainda no pronunciamento aos alunos na *École Normale d'Auteuil*.

[330] Cf.Émile Durkheim e Librairie Félix Alcan, *Éducation et Sociologie* (Paris: F. Alcan, 1922).

Resumidamente, o principal argumento é o de que o próprio indivíduo, tal como ele existe, só é possível na medida em que ele é um ser social. Sem aquilo que foi forjado pela sociedade, ele seria um animal como qualquer outro. A nossa vida intelectual, o gosto estético, o bem estar material, todos esses são legados da civilização. Mas há algo mais do que isso. Esses bens não são um "valor opcional" que podemos escolher ter ou não ter em nossa vida, eles são partes constitutivas de nossa própria natureza, porque a natureza humana é formada por um inextrincável dualismo: ela é a um só tempo, individual e social.

Como poderemos perceber, esse argumento pode ser lido como a versão durkheimiana de uma questão tão antiga quanto a própria filosofia, que busca compreender a natureza do homem a partir do estabelecimento de princípios constitutivos irredutíveis e antagônicos. E talvez seja por essa razão mesma que o título é "o dualismo" da natureza humana" e não apenas "a dualidade", como no texto de 1913-, pois, em francês como em português, esse primeiro vocábulo expressa mais claramente uma posição ética ou ontológica, caracterizando como opostos as duas partes da dualidade.

Aliás, o dualismo também designa a "antropologia" que está na base de boa parte das religiões: não se trata de uma simples dualidade, isto é, de que o ser é constituído dois princípios ou substâncias *diferentes*, mas por dois princípios e substâncias *diferentes*, *irredutíveis* e *opostos*, como o corpo e o espírito, o bem e o mal[331]. Em Durkheim, esse dualismo assume a forma da oposição entre "ser individual" e "ser social", e entendê-lo é condição *sine qua non* para desvendar tudo

---

[331] A esse respeito, veja-se, por exemplo, a diferença entre Dualité e Dualisme [nos sentidos B e C] do dicionário filosófico de André Lalande [André Lalande, *Vocabulario Técnico e Crítico da Filosofia* (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 277-8.], ou ainda as definições apresentadas pelo Larousse. Em português essa mesma diferença é contemplada no dicionário Houaiss, embora não haja menção ao sentido propriamente lógico do termo "dualidade": "1.qualidade do que é dual ou duplo em natureza, substância ou princípio. 2. Rubrica: gramática, linguística. uma das divisões da categoria número, oposta à singularidade e à pluralidade; indica um par de entidades isoláveis e exprime-se pelo dual.3 Rubrica: matemática. troca mútua de dois tipos de objetos, em uma dada teoria; união e interseção na teoria dos conjuntos". Quanto ao vocábulo "dualismo", o dicionário apresenta a seguinte definição: "1.Rubrica: religião. princípio comum a diversas religiões e seitas que professa a coexistência irredutível do corpo e do espírito, do bem e do mal. 2. Rubrica: filosofia. padrão recorrente de pensamento desde os primórdios da filosofia, que busca compreender a realidade e a condição humana dividindo-as em dois princípios básicos, antagônicos e dessemelhantes (p.ex., forma e matéria, essência e existência, aparência e realidade etc.). 2.1Derivação: frequentemente. Rubrica: filosofia.no cartesianismo, perspectiva segundo a qual o pensamento e a matéria são substâncias independentes e incompatíveis. 3. Derivação: por extensão de sentido. coexistência de sensações, crenças, posições contraditórias em situações, indivíduos etc".

aquilo que está por trás do conceito de sagrado como atributo real e legitimador dos ideais e preceitos morais.

3.2. O Ser Social e o Ser Individual como Epítome do Sagrado e Profano

Em diversos momentos desse capítulo tivemos ocasião de ver que a existência do sagrado depende de uma forma de representação do mundo que se refere a um modo de percepção da energia que é produzida pela vida em grupo em momentos de interação particulares. Mais do que ser um modo de dividir o mundo, essas representações dizem respeito ao próprio homem, que percebe em si mesmo algo que parece também gozar desse estatuto sagrado, que é, como já vimos, aquilo que se costuma chamar de consciência moral. A existência dessa consciência não é um fato imaginário, um delírio, mas é a percepção de algo real, é o modo de representar a dualidade constitutiva da natureza humana, que é a um só tempo individual e social.

Antes de formular todos os termos de seu dualismo e definir em que consiste esse ser individual e esse ser social, ele começa por apontar como é possível que o ser social, que é naturalmente exterior, penetre no indivíduo e passe a fazer parte constitutiva de sua natureza: ele está encarnado na maior parte de nossos estados mentais. É interessante também notar nesse trecho trazido logo abaixo, que o ponto de partida da discussão sobre a natureza humana é a necessidade de tratar do indivíduo para que se possa compreender melhor a sociedade, o que é o reverso da moeda que víamos em outros textos, em que o indivíduo não era explicável sem a sociedade. Assim, podemos estender o argumento e afirmar que o dualismo da natureza humana é um postulado sem o qual não existe a Sociologia, pois postula-la é, ao mesmo tempo, postular a existência da sociedade, pois esta não existiria sem os indivíduos, não existiria se não fosse encarnada em cada consciência particular, mesmo que a totalidade de seu ser não coincida com a soma dessas manifestações particulares:

> Mesmo que a sociologia se defina como a ciência das sociedades, na realidade, ela não pode tratar dos grupos humanos, que são o objeto imediato de sua pesquisa, sem finalmente alcançar o indivíduo, elemento último de que esses grupos são compostos. Porque a sociedade não pode se constituir a não ser que penetre as consciências individuais e que as constitua "à sua imagem e semelhança"; sem querer dogmatizar excessivamente, é possível afirmar com alguma segurança que muitos de nossos estados mentais, inclusive aqueles mais essenciais, possuem uma origem social. Aqui, é o todo que, em larga medida, constitui a parte; por

> conseguinte, é impossível tentar explicar o todo sem explicar as partes, ao menos em contrapartida [332].

Portanto, compreender a sociedade e tudo aquilo que se relaciona à vida coletiva – os ideais, os ritos, o próprio sagrado – pressupõe que se conheça a natureza humana que precisa ser dual, pois, caso contrário, não seria possível que a própria sociedade se constituísse, dado que não possuiria qualquer substrato real. Mas isso que aparece primeiramente como um postulado, Durkheim diz ser um fato verificável, mais do que isso, um fato amplamente percebido pelos próprios homens, e representado nos sistemas religiosos e mesmo filosóficos, de modo que essa sensação deve mesmo corresponder a algo real, senão nada mais explicaria sua universalidade e sua persistência no tempo.

> O próprio homem de todos os tempos sempre teve o vivo sentimento dessa dualidade. Por toda parte ele se concebeu como sendo formado por dois seres radicalmente heterogêneos: o corpo, de um lado, a alma, de outro. [...] O corpo é parte constitutiva do universo material, tal como o conhecemos mediante nossa experiência sensível; a pátria da alma está em outro lugar e é para lá que ela tende a voltar incessantemente. Essa pátria, é o mundo das coisas sagradas. Ela também é investida de uma dignidade que sempre se recusou ao corpo; assim, enquanto este é considerado essencialmente profano, aquela inspira alguma coisa desses sentimentos que sempre foram reservados àquilo que é divino. Ela é feita da mesma substância que os seres sagrados [333].

Seu dualismo não é, portanto, uma negação das teorias do *homo duplex* já estabelecidas, mas uma tentativa de explicar qual é a realidade que funda essa ideia, do mesmo modo que tentou mostrar aquilo que havia de verdadeiro nas religiões e em suas concepções sobre as divindades. Não é muito difícil intuir que a sua solução para essa questão consiste em afirmar que o corpo corresponde ao nosso "ser individual", enquanto a alma é aquilo que constitui o nosso "ser social". Mas o que é realmente interessante é que essa dualidade se dá em termos de uma dualidade de nossa vida representativa, e é no seu processo de formação que devemos buscar a origem desse dualismo real, porque não se trata, evidentemente, da existência de duas "substâncias" distintas e opostas.

---

[332] Émile Durkheim, "Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales," *Scientia* 15 (1914): 206.

[333] Ibidem, 210.

O ser individual e o ser social são dois sistemas de "estados de consciência"[334], que diferem em termos de suas origens e de suas propriedades, e é por isso mesmo que se contradizem e se negam mutuamente. Resumidamente, o que veremos é que a dualidade da natureza humana é uma expressão da própria dualidade que existe entre o sagrado e o profano, é apenas um caso particular dessa divisão entre as coisas que está presente em todas as religiões.

Desse modo, somos levados a retornar ao processo dinamogênico que está na base da formação do sentimento de sagrado, mas olhando-o agora do ponto de vista do indivíduo, o que também ajuda a esclarecer algumas lacunas ainda não preenchidas. Com isso estaremos em condições de ver aquilo que Durkheim acreditava que os ideais são capazes de provocar nos indivíduos, explicando sua autoridade tão particular. O que vimos anteriormente é que o próprio sentimento do sagrado é a resultante da percepção que temos dessa "operação psíquica" que é chamada de "fusão", a comunhão das consciências individuais em uma consciência comum. Esse é o fato mais fundamental, é ele que explica o sagrado que, por sua vez, explica a autoridade e a desejabilidade das regras morais. É um fato ao mesmo tempo fisiológico, psíquico e sociológico, que tem impacto sobre o corpo, sobre os sentimentos, sobre as ideias:

> Quando esses ideais movem nossa vontade, nós nos sentimos conduzidos, dirigidos, arrebatados por energias singulares que, evidentemente, não vêm de nós, mas se impõem a nós, e em relação às quais temos sentimentos de respeito, de reverência, mas as quais também reconhecemos como causa do conforto que recebemos; porque elas não podem se chegar até nós sem aumentar nosso tônus vital. E essas virtudes sui generis não se devem a nenhum tipo de ação misteriosa, são simplesmente os efeitos dessa operação psíquica, cientificamente analisável, mas singularmente criativa e fecunda, a que chamamos de fusão, de comunhão de uma pluralidade de consciências individuais em uma consciência comum[335].

Temos, assim, que a consciência dessa vida psíquica excepcional é o primeiro elemento a fornecer a percepção dessa natureza dupla, pois faz com que o indivíduo sinta nele forças que são diferentes daquelas que ele próprio possui. Mas isso não é suficiente. Essas forças não chegam até ele apenas nos momentos de efervescência, elas estão nele de forma permanente, porque estão encarnadas em certas

---

[334] Cf. Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 602.

[335] Durkheim, "Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales," 215.

representações que constituem a sua vida psíquica, que são as próprias representações coletivas, que dizem respeito tanto à sua vida intelectual quanto moral. É desse modo que os ideais passam a ser constitutivos das representações internas que orientam o pensamento e a volição dos indivíduos.

Aliás, ainda nesse mesmo artigo, ele descreve um processo muito semelhante àquele apresentado no texto sobre os juízos, de 1911, em que vemos de que modo os ideais sociais são assimilados pelos indivíduos. Esse mecanismo é aqui apresentado como aquele mediante o qual o ser social penetra no ser individual, fazendo sua morada na pluralidade dos indivíduos que passam a representar esse ideal, cada qual a sua maneira. Uma vez enraizado, ele deixa de ser uma representação viva e pulsante e se converte no que poderíamos chamar de um "ideal mnêmico", isto é, fixado na memória, mas como toda lembrança, parcialmente destituído da potência da qual era investido no momento de sua gênese. Mas, veja-se bem, apenas parcialmente.

Esse ideal, que é também um tipo de representação, é sentido pelo indivíduo como sendo diferente de suas demais representações individuais, e, ao mesmo tempo, o tipo de reação psíquica que ele provoca não é do mesmo gênero que aquelas diretamente vinculadas a sua vida individual, porque nela existe algo que parece ser de outra natureza, que o vincula a um mundo estranho, que não coincide com aquele de sua própria existência, de seus próprios sentimentos. Essas forças são despertas e reavivadas especialmente nas celebrações coletivas, que fazem com que os indivíduos voltem a ter contato direto com a verdadeira origem desse sentimento que ele experencia em relação a essas representações muito especiais, inclusive aquelas gestadas em momentos de efervescência dos quais ele não chegou a tomar parte.

O que é importante ter em consideração aqui é que, como procurei destacar no quarto capítulo, os ideais são um "produto da vida em grupo", e é nesse sentido que são sociais, pois as grandes concepções são tiradas do próprio seio da sociedade nos momentos de efervescência. Passado esse momento excepcional, a força do ideal não se dissolve plenamente, justamente porque a vida coletiva não deixa de existir, embora se mantenha em intensidade menor. A seguir, vemos como esses ideais coletivos são assimilados pela consciência individual, misturando-se com nossas próprias representações, engendrando um processo que não apenas garante a sua perpetuação, mas que também cria a percepção da dualidade de nosso ser:

> Mesmo sendo nossas, essas representações falam a nós com outro tom, com uma inflexão diferente que o restante de nossos estados de consciência: elas nos ordenam, impõem-nos respeito, não nos sentimos em pé de igualdade em relação a ela. Assim percebemos que elas representam em nós algo que nos é superior [336].

Podemos ver nesse trecho um resumo de sua explicação sobre a dualidade da natureza humana. Ela é real, e exprime essa coexistência entre o nosso ser individual, que concerne a nosso organismo biológico, a nossa relação com o mundo, a nossas experiências pessoais, e o ser coletivo, que vive parcialmente em nós, mas tem outra origem. E não podemos existir sem que sejamos, a um só tempo, esses dois seres que são, na realidade, dois "estados de consciência". A existência desse ser social como parte constitutiva da natureza humana é o que garante que o indivíduo esteja sempre vinculado à coletividade e a seus ideais, porque ele não pode nega-los sem ao mesmo tempo negar parte de si mesmo. É por isso que tomar a consciência da origem social de nossos valores não é suficiente para cessar a influência que eles exercem sobre nós, fazendo com que o cumprimento da regra moral apareça como algo tão fundamental, cuja violação, por mais que saibamos não é um decreto divino, sempre provoca a sensação de violação da própria consciência, afinal o ideal que a anima é parte de nossa própria consciência.

Mas dizer dessas representações que elas são de origem exógena ainda não é suficiente para esgotar a questão a respeito de sua heterogeneidade e mesmo oposição em relação às representações individuais. Elas diferem destas porque possuem um caráter impessoal – lembrando que no segundo capítulo vimos que Durkheim considera este um critério necessário para definir o que é moral, isto é, ser um fim que não concerne a um interesse pessoal.

Assim, as representações individuais são pessoais, dizem respeito ao mundo tal como é percebido pela nossa sensibilidade, e seus imperativos práticos dizem sempre respeito aos nossos interesses pessoais, enquanto as representações coletivas orientam nossa conduta na direção de fins sociais, e intermedeiam nossa relação com o mundo a partir de conceitos partilhados intersubjetivamente. Aliás, é próprio o fato de que compartilhamos esses ideais o que garante a possibilidade da vida em comum, porque é isso que permite a comunicação, não apenas pela linguagem, mas também porque

---

[336] Ibidem, p. 214.

existe uma forma partilhada de pensar e de sentir, que não é idêntica, evidentemente, mas que possui elementos comuns.

> Não é, portanto, sem razão que o homem sente-se duplo: ele realmente o é. Ele realmente possui dois estados de consciência que contrastam entre si em virtude de sua origem, sua natureza, dos fins para os quais eles tendem. Umas exprimem nosso organismo e os objetos com os quais ele se relaciona diretamente. Estritamente individuais, eles nos vinculam somente a nós mesmos, e não podemos nos desapegar deles assim como não podemos nos desapegar de nosso corpo. Os outros, ao contrário, advêm da sociedade; eles a traduzem em nós e nos vinculam a algo que nos ultrapassa. Sendo coletivos, são impessoais; eles fazem com que nos voltemos para os fins que temos em comum com os outros homens; é por eles, e somente por eles, que podemos nos comunicar com os outros[337].

A partir disso tudo o que podemos afirmar é que a natureza humana é realmente dual, o que faz com que sejamos perpetuamente e naturalmente divididos contra nós mesmos. É isso também o que explica que a moral apareça a nós como um dever e como um bem, porque ela é um imperativo, porque não brota da nossa espontaneidade individual, mas ao mesmo tempo demanda a realização de um fim que consideramos bom, e cuja correta consecução nos provoca uma sensação de um prazer sublime, porque somos alimentados pela energia da vida coletiva. Essa dualidade que resulta da coexistência dos dois tipos de estados mentais e, portanto, também de representações, é também o que dá a sensação de que dentro de nós existe uma razão que é tanto teórica quanto prática.

Mas isso também é um fator de perpétua inquietude, pois esse "ser dilacerado" que faz com que o sagrado e o profano coexistam em seu ser é o que faz com que o homem jamais experimente qualquer forma de alegria pura, porque a ela "sempre se mistura alguma dor, porque não podemos satisfazer simultaneamente esses dois seres que existem em nós"[338]. Finalmente, é do fato de que as representações coletivas são constitutivas da nossa própria natureza que é possível que exista a sociedade não apenas enquanto um agregado físico de corpos, mas como um conjunto de consciências que conseguem interagir, na medida em que compartilham certas representações.

---

[337] Ibidem, 119.

[338] Durkheim, "Le Problème Religieux et la Dualité de la Nature Humaine," 71.. Para uma discussão mais extensa sobre o dualidade entre o corpo e a alma, veja-se *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 375-90., onde Durkheim apresenta dados etnográficos e desenvolve melhor esse argumento, relacionando a ideia de alma com a de personalidade.

3.2. Pressupostos e implicações do sagrado como justificativa moral

Se aceitarmos essa afirmação de Durkheim a respeito da dualidade da natureza humana, e se aceitarmos a sua explicação sobre sua ideia de sagrado como sendo uma representação coletiva a partir da percepção de algo real, resta-nos ainda fazer uma pergunta, talvez a mais crucial dentre todas as que já foram feitas aqui: por que a sociedade pode ser considerada um fim propriamente moral? Primeiramente, já vimos, porque ela é também uma consciência, e não uma entidade puramente material. Em segundo lugar, porque ela é a condição de existência do próprio homem. Em terceiro lugar, porque a autoridade da moral que ela prescreve corresponde a algo real, e é a única possível. Finalmente, porque não existe moral senão aquela criada socialmente, pois uma regra que não seja produto da coletividade não se impõe às consciências. Vamos agora elaborar um pouco mais essas afirmações.

O homem é um ser social não apenas porque as representações sociais estão presentes nele como parte constitutiva de sua personalidade, de sua vida prática e intelectual. Não apenas porque se ele não fosse moldado pela educação ele não seria esse ser tal como conhecemos, que difere dos animais porque é fruto da civilização. Ele é um ser social também porque é naturalmente gregário, porque há algo em sua constituição que faz com que ele precise e deseje esse contínuo influxo de energia que a vida coletiva lhe provê. Ele necessita de comida, de água, de sol, para que seu corpo seja nutrido e se mantenha saudável. Mas ele precisa da vida em grupo para alimentar seu ser "psíquico", porque a sobrevivência dessa parte de seu ser depende desse influxo dinamogênico que a vida coletiva produz.

Se o solipsismo fosse a verdadeira expressão de sua natureza, bastaria que as regras do direito, sancionadas pelo Estado, garantissem sua integridade física, seus bens materiais, seu direito de ir e vir. Seria suficiente um tipo qualquer de regulamentação que evitasse a guerra de todos contra todos, prevenindo que um lobo solitário atacasse outros lobos solitários. Assim também já vemos porque Durkheim opôs-se com tanta frequência à tese hobbesiana, e porque afirmou reiteradas vezes

que os utilitaristas jamais conseguiram entender a moral[339], pois teriam falhado na compreensão daquilo que há de mais essencial na natureza humana: ela é dual, e se podemos conceder que existe uma parte dela que possui tendências egoístas, há também outra que é naturalmente altruísta, e é nesta, e não naquela, que reside sua dimensão propriamente moral.

A própria definição de consciência moral aponta para isso, na medida em que ela nada mais é do que a representação interna dessa potência externa; por isso que ela está em nós - nossa consciência individual é sua base "física" – mas ela não é integralmente constituída por nós, pois é formada a partir dessa potência exterior. E justamente por se tratar de uma "potência" é que essa consciência moral fala a nós com tanta intensidade. Ela se impõe mesmo quando contraria nossas pulsões, nossos desejos individuais. Mas, paradoxalmente, o indivíduo experimenta um tipo especial de gratificação quando realiza essa ação, não tanto por causa do ato em si, ou do fim que esse ato promoveu, mas em virtude da reação de aprovação que recebe por parte da coletividade, por causa dessa atividade dinamogênica que chega até ele e alimenta essa outra parte de seu ser.

Agora podemos dar um passo um pouco arriscado, avançando em uma afirmação que provavelmente Durkheim não aceitaria *prima facie*, mas que pode ser autorizada por seu texto. Em vários momentos do percurso que estamos trilhando aqui, foi possível perceber que toda tentativa de explicar e fundar a moralidade sempre recai sobre a sociedade: ela é sua instância originária, e é também sua razão de ser, sua finalidade. Mas se podemos afirmar que a vida em grupo é suficiente para revelar processos que estão por trás de todo ideal e de toda regra moral, ela não parece ser satisfatória para explicar plenamente a questão sobre seu fundamento ou, para usar uma expressão menos forte, sobre sua efetiva desejabilidade.

Sim, podemos conceber que a moral seja produto da interação das consciências, que a existência da coletividade depende de que a moral continue a ser investida de autoridade, isto é, que continue falando aos corações e mentes e que, nessa medida mesma, continue regulando suas ações e mantendo a sociedade como corpo físico e espiritual. Isso ocorre porque os indivíduos se mantêm em um esquema de integração funcional e o ideal, que é sua alma, continua vivo nas consciências

---

[339] Apresentei todas as críticas de Durkheim a Hobbes e aos utilitaristas no primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, como contrapartida necessária à construção de sua teoria moral [Raquel Weiss, *Émile Dukheim e a Ciência da Moral* (São Paulo, 2006).].

individuais. Mas por que isso é bom? Por que ao descobrir que Deus não existe, continuamos a desejar o ideal moral com a razão e com o sentimento? Por que continuamos a sentir e a reproduzir seu caráter sagrado? E mais, por que, do ponto de vista estritamente racional de uma ciência da moral tudo isso pode ser justificado e afirmado como desejável?

A explicação que acabamos de ver, formulada a partir do postulado da dualidade da natureza humana, parece ser a resposta mais fundamental e mais evidente. Mas é também aqui que parece surgir um elemento quase paradoxal para uma teoria centrada sobre a sociedade. Ao fazer retroceder a questão da desejabilidade da moral e, por conseguinte, da própria sociedade até um fato tão "prosaico" como a natureza gregária do homem, essa natureza mesma, ou melhor, o próprio homem, enquanto gênero humano e não como indivíduo singular, aparece, sorrateiramente, como justificativa mais fundamental da existência da moral, aquém da qual não é possível tentar encontrar algo mais essencial:

> O produto por excelência da atividade coletiva é esse conjunto de bens intelectuais e morais a que chamamos de civilização [...]. Mas, por outro lado, é a civilização que fez do homem aquilo que ele é; é ela que o distingue do animal. O homem não é um homem senão porque ele é civilizado. Buscar as causas e as condições de que a civilização depende é, portanto, buscar as causas e as condições daquilo que há de mais especificamente humano no homem[340].

A sociedade, legitimada diante dos indivíduos em virtude do caráter sagrado que estes atribuem a ela ou a qualquer uma de suas representações simbólicas, *precisa* ser esse fundamento, porque já não temos Deus, e nem temos uma razão prática em um sentido propriamente kantiano. Durkheim recorre à natureza humana, ao ser social do homem, porque fora da nossa vida coletiva, fora dos ideais morais que criamos, das explicações que temos sobre o mundo, das representações que temos sobre o bem, o belo, o verdadeiro, simplesmente não temos mais nada.

Recorrer à autoridade das representações coletivas para fundar a moral parece ser um último esforço para encontrar alguma ancoragem possível para aqueles valores que consciente ou inconscientemente prezamos, que respeitamos, que consideramos sagrados. Do fato de considera-la a única ancoragem possível não resulta que a considere sólida, indestrutível, inequivocadamente verdadeira, muito

---

[340] Durkheim, "Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales," 226.

pelo contrário. Talvez a percepção de sua instabilidade, de sua fragilidade seja a própria condição de que a opinião pública continue a desempenhar esse papel, mesmo correndo o risco de fazer sua aura de sacralidade desaparecer no próprio ato de revelá-la.

3.3. O ideal moral de Durkheim: o indivíduo como o novo sagrado

Agora podemos retornar para uma questão que apareceu bem no início desta tese, qual seja, a defesa de Durkheim de um ideal moral particular, a que ele chamou de "individualismo". O que importa perguntar é se esse ideal também pode gozar de um estatuto sagrado tal qual os ideais forjados no seio das concepções religiosas do mundo, e, além disso, trata-se ainda de saber como é possível que o indivíduo possa ser objeto de um respeito do mesmo tipo que o respeito religioso, mesmo depois de se revelar que é a força produzida pela interação social que funda o sentimento de sagrado. Ou seja, como é possível que a "descoberta" da sociedade como origem do sagrado possa justificar um culto ao indivíduo[341].

Vamos começar por essa última questão, tendo como ponto de partida a continuidade de um argumento apresentado anteriormente, quando vimos que a alma, considerada a parte mais "nobre" do ser humano, é, na realidade, a parte de seu ser que corresponde aos estados mentais que têm origem social. Voltando a *Les Formes Elementaires*, vemos que a mesma explicação que vale para a ideia de alma, vale também para a ideia de personalidade, que é fundada sobre essa dualidade real da natureza humana.

Já vimos que o fator impessoal é o "princípio espiritual" que serve como alma para a própria coletividade é também o que constitui a substância das almas individuais, e é esse princípio, patrimônio coletivo, que promove a comunicação das

[341] Para uma visão panorâmica da literatura principal que indagou sobre a possibilidade o indivíduo como sagrado, veja-se o número especial da revista Archive de Sciences Sociales des Religions, de 1990, em particular: Filloux, "Personne et sacré chez Durkheim"; François-A. Isambert, "Durkheim: Une science de la morale pour une morale laïque," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 129-146; Jean Baubérot, "Note sur Durkheim et la laïcité," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 151-156; W. S. F. Pickering, "The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error?," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 91-108; José A. Prades, "Sacré et société," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 7-8.Isambert, "Durkheim et l'Individualité"; François-A. Isambert, "Durkheim: Une science de la morale pour une morale laïque," *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 129-146. Para uma análise crítica desses artigos e da questao do individualismo e do sagrado, veja-se : Isambert, "Durkheim et l'Individualité."

consciências particulares. Mas, de outra parte, existe o fator propriamente pessoal, que diz respeito ao ser individual: é ele que fragmenta e diferencia esse princípio espiritual coletivo. É o corpo que opera essa individuação, que promove uma refração das representações coletivas, de modo que cada ser individual exprime esse princípio espiritual de uma forma recortada e particular. Com isso podemos ver a importância que continua a ter esse elemento impessoal para a formação da própria noção de personalidade, na medida em que esta é a expressão particular, única, de um princípio impessoal e coletivo[342].

Ora, para Durkheim, são esses princípios impessoais que nos tornam "pessoas", de modo que o culto ao indivíduo é, antes de tudo, uma afirmação daquilo que temos em comum com os outros homens, a nossa alma, as nossas formas particulares de exprimir esse ideal comum. Assim, o respeito ao indivíduo é um respeito a cada ser singular, mas é, também, a um só tempo, uma forma de deferência àquilo que é coletivo. Aliás, o próprio fato da individuação está enraizado na dinâmica social, e só se tornou possível pela própria representação coletiva do homem como ser que possui uma alma. Isso aponta de que modo um culto ao indivíduo não precisa se contradizer com a ideia de que é a vida coletiva que funda o sagrado. Vamos ver agora outras complicações que parecem estar implicadas nessa ideia.

Comecei a discussão desta tese afirmando que existe uma dimensão prescritiva na obra durkheimiana, que se vincula ao ideal do individualismo, que orienta a sua defesa de uma educação moral laica, inteiramente racional. Ao tratar, no presente capítulo, dos mecanismos de formação do sentimento de sagrado, voltamo-nos para uma das formas mais elementares e menos racionalizadas de ordenamento moral, as religiões totêmicas, porque nelas, segundo Durkheim, seria possível encontrar de forma explícita algo que está presente em todo tipo de sistema religioso e também, de todo sistema moral.

Como podemos unir esses dois termos? Como podemos aproximar esta discussão sobre os arrebatamentos provocados pelos rituais tribais com a ideia de uma moral laica, essencialmente racional, que tem como deus o indivíduo, como crença a autonomia da vontade e como rito fundamental o livre exame? Há sentido nessa última afirmação, ou ela é mera retórica? É possível que um ideal seja racional e sagrado ao mesmo tempo? Que um rito seja um livre exame? A primeira coisa a se

---

[342] Cf. Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, 386.

notar, conforme podemos ver no trecho mais abaixo, é que o individualismo ainda não se tornara o ideal de fato, o indivíduo ainda não se tornara um deus, e portanto ainda não seria possível afirmar mediante quais ritos se afirmaria, se as a autonomia viria mesmo a se constituir um dogma, e assim por diante, embora tudo indique que ele acreditava que seria possível que se formassem ritos que não fossem investidos de um caráter propriamente religioso, e a existência de determinados ritos ou celebrações civis seriam a evidência disso:

> Qual é a diferença essencial entre uma assembleia de cristãos celebrando as principais datas da vida de Cristo, ou de judeus festejando seja a saída do Egito, seja a promulgação do Decálogo, e uma reunião de cidadãos que comemoram a instituição de uma nova constituição ou qualquer outro grande acontecimento da vida nacional? [...] Não podemos mais nos apaixonar pelos princípios em nome dos quais o cristianismo recomendava aos senhores que tratassem humanamente seus escravos e, por outro, a própria ideia que antes se fazia da igualdade e da fraternidade humana nos parecem ainda deixar espaço a injustas desigualdades. Sua a piedade para com os humildes nos parece demasiado platônica; desejamos uma que fosse mais eficaz; mas ainda não vemos claramente aquilo que ela deve ser ou como ela deve se realizar nos fatos. Resumindo, os antigos deuses envelheceram ou morreram, e novos deuses ainda não nasceram[343].

Assim, o que vemos é a afirmação da necessidade e da esperança de novos ideais, substituindo aqueles então remanescentes, cujo brilho e calor não são mais do que fogos-fátuos, incapazes de despertar a adesão intensa dos ideais de outrora. Mesmo a "fé revolucionária" já não fala aos corações, porque foi marcada por muitas decepções. Mas, quanto a saber em que consistirá a nova fé e sob quais símbolos ela poderá se expressar, trata-se de "uma questão que ultrapassa as faculdades humanas"[344]. Por que, então, mesmo diante dessa incerteza em relação ao futuro, ele defendeu o individualismo como ideal moral da modernidade? Talvez a discussão que acabamos de fazer sobre o sagrado nos ajude a encontrar uma resposta, conquanto é possível afirmar que, segundo Durkheim, este é o único ideal que pode ser realmente coletivo, que pode ser partilhado pela pluralidade das consciências sem se chocar com os demais "sagrados particulares" dos grupos menores, desde que os sagrados particulares não sejam contrários a esse sagrado geral.

O respeito humano era, para ele, a única crença suficientemente ampla e formal para garantir a manutenção de representações compartilhadas que, como

---

[343] Ibidem., 610-11.

[344] Ibidem, 612.

vimos, é condição para a continuidade da existência do ser social – seja encarnado parcialmente nas consciências particulares, seja enquanto grupo mesmo, com seu corpo e sua alma. Porque é preciso que o sagrado persista, na medida mesma em que isso é parte da própria condição humana. Eliminá-lo seria eliminar a dualidade da natureza humana, seria enfraquecer ou fazer desaparecer sua alma e, por conseguinte, desnaturar sua natureza.

O homem até poderia continuar a viver em coletividade, mas perderia essa parte mais nobre de sua existência, e sua ação passaria ser apenas aquela auto-interessada, fazendo evanescer aquilo a que se chama de ação propriamente moral, simplesmente porque sua consciência moral passaria por um lento processo de decomposição, de enfraquecimento, como sintoma do perecimento do próprio ideal moral, que desaparece no momento em que o sentimento de sagrado deixa de existir. Assim vemos como o sentimento de sagrado explica e justifica a defesa do individualismo, na medida em que este já é – ao menos em alguma medida – e deve continuar sendo, a crença que goza de um estatuto sagrado por excelência, pois é a única que o pode ser, é a única logicamente aceitável pela pluralidade de consciências tão díspares, tão individualizadas.

Talvez a aposta de Durkheim na permanência e no desenvolvimento do individualismo moral fosse menos um prognóstico baseado na certeza de sua inevitabilidade e mais uma "profissão de fé", ou, para fazer justiça ao seu laicismo, uma esperança. É verdade que Durkheim nos leva a crer nessa inevitabilidade em virtude de sua afirmação de que o sagrado é permanente e universal[345]. Segundo William Pickering, essa afirmação a respeito da persistência do sagrado teria sido o seu grande erro:

> Afirmar que todas as sociedades são igualmente religiosas ou que possuem o mesmo montante de religião, mas sob diferentes formas, é algo falacioso, senão ridículo. E o mesmo pode ser dito a respeito do sagrado. A menos que se brinque de fast and loose com os termos religião e sagrado, é absurdo sugerir que as modernas sociedades ocidentais façam o mesmo uso de conceitos religiosos e rituais , ou do sagrado, que as sociedades primitivas, ou que as sociedades cristãs da idade média ou os países europeus durante a idade média[346].

---

[345] É importante que se tenha em consideração que essa afirmação não aparece em *Les Formes Elementaires*, mas no artigo *De la Définition des Phénoménes Religieux*, publicado ainda em 1899, portanto, antes de sua definição mais complexa de sagrado.

[346] (Pickering, 1990 p. 92)

Esse importante artigo de Pickering possui muitos e inquestionáveis méritos, como a apresentação rigorosa das definições de religião e de sagrado – em uma versão resumida da longa argumentação que realiza em seu supracitado livro – e sua utilização da teoria durkheimiana para pensar o mundo contemporâneo, e vice-versa, mostrando que uma observação mais superficial das sociedades modernas representaria uma contestação factual do postulado de Durkheim sobre a persistência do sagrado, e, acrescento, quanto ao seu prognóstico quanto ao futuro do individualismo. Todavia, a leitura muito literal realizada por Pickering parece desviar a atenção daquilo que há de mais importante nessa discussão durkheimiana sobre o sagrado, que é uma interpretação moral do mundo, na qual o sagrado *deveria* persistir, por todas as razões expostas acima. Quanto à afirmação de que Durkheim teria dito que todas as sociedades possuem o mesmo montante e a mesma relação com o sagrado, também é possível tecer diversas objeções, a começar pelo duplo sentido que possui o conceito de religião e de religiosidade tal como discuti no início deste capítulo.

É verdade que ele considerava que o pensamento religioso ainda não havia encontrado o termo de sua trajetória, porque "é contrário a todas as evidências que as causas que suscitaram as religiões no passado tenham cessado de uma vez por todas"[347]. Mas isso não significa que ele tenha dito que todas as sociedades teriam sempre o mesmo montante de religião, que seriam igualmente religiosas, e que o próprio sagrado continuaria a desempenhar o mesmo papel. A própria ideia do individualismo como "mínimo sagrado comum" já é suficiente para afirmar o contrário disso, assim como seu diagnóstico sobre o grau de importância menor de se ter uma crença comum nas sociedades modernas, donde a necessidade de que a solidariedade seja garantida também pela divisão do trabalho.

No mesmo texto que acabei de citar, vemos expresso de outro modo seu diagnóstico sobre o necessário perecimento das religiões tradicionais, sua incerteza sobre o futuro concreto das novas formas religiosas sua aposta na continuidade do pensamento religioso e sua esperança de que esse fosse cada vez mais perpassado pela racionalidade, a tal ponto de não guardar mais resquícios da forma e do conteúdo irracionais e obscuros das religiões precedentes:

---

[347] Émile Durkheim, "La Question Religieuse: enquête internationale," *Mercure de France* 61 (1907): 51[1907c/ R: Textes, 2].

> Quanto a saber quais serão as formas religiosas do futuro, trata-se de uma profecia que o estado de nossas consciências não permite fazer. Tudo aquilo que podemos presumir é que elas serão ainda mais penetradas de racionalidade do que as mais racionais religiões atuais, e que o sentimento social, que sempre foi a alma das religiões, se afirmará mais diretamente e mais expressamente do que no passado, sem se revestir de mitos e de símbolos[348].

Que as coisas não tenham seguido esse caminho, é algo difícil de se duvidar. Não porque o "individualismo" não pudesse ser esse novo sagrado, mas simplesmente porque esse foi um projeto que não vingou em sua plenitude. E talvez a contrapartida disso seja um fenômeno ambíguo e paradoxal: se de um lado um sagrado comum parece de fato não ter se consolidado, ao menos não no sentido previsto e idealizado por Durkheim, de outro, sua hipótese sobre a progressiva racionalização das religiões é igualmente inverossímil, assim como o próprio diagnóstico de Pickering. Pois, se temos parcelas de diferentes sociedades suficientemente laicizadas, ou que comungam em torno de "sagrados mundanos", tais como versões reelaboradas do individualismo, também vemos bem diante dos nossos olhos a persistência das grandes religiões tradicionais, algumas delas metamorfoseadas em versões ainda mais dogmáticas do que as que existiam no começo do Século XX.

Da mesma forma, também assistimos ao surgimento de novas profissões de fé que não parecem representar ganho algum em termos de racionalidade, de percepção de seu caráter social, ou de libertação de formas míticas e simbólicas. Se for para apontar qual foi o erro de Durkheim, certamente não foi a tese sobre a persistência do sagrado ou da religião, mas o prognóstico – ou talvez a crença – de que o novo sagrado congregaria corações e mentes em torno de um ideal comum, ou ainda, que as novas formas de religiosidade que viessem a surgir seriam mais penetradas de racionalidade do que as mais racionais religiões de então.

---

[348] Ibidem.

Conclusão

Na introdução apresentei os dois principais objetivos que nortearam esta tese, quais sejam, a apresentação de um aspecto da obra de Durkheim que é essencialmente prático-propositivo e a discussão em torno da fundamentação possível de sua defesa do "ideal humano", de modo mais geral, e de uma educação moral laica, de modo mais específico. Assim, cada um dos capítulos foi construído de modo a se tentar encontrar elementos que permitissem formular uma resposta para a pergunta central sobre a fundamentação possível de sua defesa desse ideal particular, no contexto de uma teoria que afirma que aquilo que constitui o domínio do bem e do mal é sempre relativo a cada sociedade. No entanto, ao buscar esses elementos, deparamo-nos com diversas outras questões que revelam a complexidade da trama de concepções e argumentos que constituem o conjunto da obra durkheimiana, que apontam paradoxos não solucionados, inesperadas tentativas de articulação entre pontos de vista divergentes, conceitos polissêmicos ao lado de outros apenas mencionados, mas jamais definidos.

Enfim, muitas dessas questões puderam ser tratadas com alguma profundidade, enquanto outras permaneceram apenas indicadas, abrindo a frente

para futuros trabalhos de aprofundamento, como pontas a partir das quais se pode começar uma nova urdidura. E talvez este possa ser afirmado como um objetivo subliminar, anterior até mesmo aos objetivos mais específicos e mais explicitamente formulados: apresentar a obra de Durkheim a partir de um ângulo que permitisse romper, ao menos em parte, com as visões de um "senso comum" que a reduz a três ou quatro livros, os quais só são importantes em virtude de uns poucos conceitos e argumentos. Isso foi feito, espero, ao mostrar como em seu pensamento encontramos questões mais intrincadas do que parecem à primeira vista, posições filosóficas com raízes mais profundas e diversas do que o simples positivismo comteano e contribuições mais instigantes do que a formulação de regras do método e do que a institucionalização da Sociologia.

Dentre essas contribuições importantes, uma delas é particularmente evidente a partir dos desdobramentos desta tese e se refere à sua tentativa de fundamentar o dever ser sem recorrer a qualquer tipo de instância transcendente. Assim o título "Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade" parece ganhar mais sentido: os processos de intensa aproximação e interação entre as consciências criam a moral, tanto a moral que *foi* quanto a moral que *é* e a que *deve ser* mas, ao mesmo tempo, é do próprio fato de ser uma criação coletiva que resulta a sua legitimidade.

Vemos, então, que o fundamento da norma moral é a própria consciência coletiva com suas representações, aquém da qual não faz sentido retroceder. E qual é, então, o papel da ciência em relação a isso tudo? A ela cabe explicar os processos que estão na base da formação de todo e qualquer ideal moral e explicitar o que a moral é, e essa elucidação científica é o ponto de partida para se julgar se os ideais são ou não morais, construindo uma ponte que permite vincular juízos de fato e juízos de valor. Se essa questão era crucial naquele começo de século, não há dúvida de que ela ainda permanece no centro do debate moral e político, num momento em que ainda nos vemos às voltas com as velhas perguntas a respeito daquilo que podemos e devemos desejar e, mais do que isso, numa época na qual "sagrados" divergentes parecem conflitar e as respostas a respeito daquilo que justifica uma outra posição já não soam tão sólidas como talvez o tenham sido um dia.

Certamente, não pretendo com isso afirmar que Durkheim tenha resolvido esses dilemas, ou que tenha oferecido um ponto de vista definitivo a esse respeito –o que implicaria ignorar todo um século de contínuas reflexões sobre essas questões. O

que importa, contudo, é perceber como as discussões contemporâneas inflectem em sua obra, revelando ângulos que permaneceram obscuros ou esquecidos durante longo período de tempo e, em contrapartida, esse processo de trazer à luz o que antes repousava na sombra também resulta proveitoso no sentido inverso, na própria medida em que traz para o centro do palco do pensamento presente alguns argumentos bastante pertinentes, articulados no conjunto de uma teoria que tentou explicar o novo mundo que via surgir, cuja herança se estende até nossos dias.

Formular o sentido próprio que poderia vir a ter esse trabalho de atualização é algo que transcende em muito o escopo mais modesto desta tese que, no entanto, espero que possa constituir uma contribuição relevante para, pelo menos, apontar essa direção possível e preparar o terreno para qualquer desenvolvimento que venha a seguir esse rumo. Quanto àquilo que nos propusemos realizar, cumpre lembrar que se tratou apenas de tentar estabelecer se é possível fundamentar a defesa durkheimiana de um ideal moral particular – o *individualismo* ou *ideal humano* - estritamente a partir dos elementos internos à sua obra, sem que essa adesão esteja em contradição com qualquer um de seus pressupostos teóricos fundamentais.

Assim, o ponto de partida foi a exposição do ideal defendido reiteradas vezes, e dos elementos gerais de sua proposta de institucionalização de uma educação moral laica, que ele entendia como condição indispensável para o enraizamento desse novo ideal, que tem na autonomia da consciência uma de suas exigências fundamentais. No primeiro capítulo pudemos ver, então, que Durkheim não era apenas um acadêmico comprometido com a criação de uma nova ciência, em estabelecer rigorosamente seus parâmetros metodológicos ou em apreender e explicar a realidade tal qual esta se manifestava diante de seus olhos.

Embora essa exposição tenha contemplado apenas uma parte de seus enunciados propositivos e de seu engajamento em discussões pedagógicas, morais e políticas de seu tempo, foi suficiente para conferir sustentação à afirmação quanto à existência e à importância desse outro aspecto de sua obra, que aponta para essa identidade de um intelectual engajado com as principais questões práticas de seu país e que assumiu posições bastante fortes, numa França dividida entre a Monarquia e a República, entre a Igreja Católica e o laicismo, entre os *dreyfusards* e os *anti-dreyfusards*, e em que cada uma dessas posições era igualmente cindida.

Para começar a problematizar o estatuto dessa sua "tomada de partido" em defesa de um conjunto de valores e práticas específicos, visitamos os principais pressupostos metodológicos e epistemológicos que estruturam sua concepção de ciência, para, antes de qualquer outra coisa, refletir sobre a pertinência de parte da literatura, discutida ainda na introdução, que afirma que Durkheim teria tentado fundamentar a normatividade a partir de sua ciência, isto é, que ele teria proposto uma moral elaborada cientificamente e que tal projeto teria falhado tanto lógica quanto empiricamente. Espero ter deixado suficientemente claro o quanto essas interpretações possuem de infundado, uma vez que tudo aquilo que ele sempre afirmou é que a ciência não faz a moral, ela pressupõe sua existência, porque a ciência não pode se debruçar senão sobre fatos.

Nesse mesmo capítulo procurei ainda mostrar em que medida essa concepção de ciência calcada sobre o postulado do naturalismo metodológico foi crucial para delimitar sua própria definição de moral, demandando de sua parte um debate com as principais correntes de filosofia moral de sua época, o kantismo e o utilitarismo. Com isso, a moral foi transportada para o domínio dos fatos, sendo considerado como tal apenas aquilo que a consciência moral partilhada pelas representações coletivas assim reconhece, e que traduz sob a forma de regras de conduta sancionadas.

Ao encerrarmos esse segundo capítulo, ficamos com a impressão de que a ciência não poderia ser nada mais do que a descrição dessas regras e a explicação sobre suas causas e seu funcionamento, parecendo sustentar a tese segundo a qual Durkheim seria o mais atroz dos relativistas, para quem tudo é moralmente válido, desde que as regras criadas assim o ditem. Assim, realmente pareciam investidas de razão as interpretações que o criticam por considerá-lo o teórico da ordem, da manutenção do *status quo*, autor de uma teoria segundo a qual seria impossível encontrar critérios para se julgar o real.

Mais do que isso, diante da apresentação dessas primeiras ideias a respeito de sua concepção de ciência e de moral, suas afirmações em defesa do ideal humano e sobre a desejabilidade de uma educação moral apartada de dogmas religiosos poderiam parecer a expressão de uma preferência arbitrária fundada em nada mais do que uma simpatia pessoal, como se o seu ponto de vista prático, por assim dizer, fosse completamente alheio –ou mesmo oposto- a seu ponto de vista teórico. Isso, por si só, não constituiria um grave problema, afinal, em diversas ocasiões ele próprio

afirmou a autonomia da prática em relação à teoria, pois as decisões a respeito daquilo que devemos fazer possuem uma urgência à qual a reflexão e o conhecimento meticuloso das coisas são incapazes de fazer jus.

Não obstante, esse não é o caso em questão, porque ele acreditava que sua posição era, sim, informada pelos conhecimentos então produzidos pela nova ciência. Mais do que isso, ele defendeu que essa ciência não se restringisse à sua atividade teórica, pois ela poderia e deveria oferecer contribuições importantes para o domínio da prática, não apenas na escolha dos melhores meios, mas inclusive e sobretudo, poderia ajudar a decidir sobre os fins. Esse foi o tema central do terceiro capítulo, no qual pudemos da um primeiro passo importante na direção de uma melhor compreensão sobre a fundamentação possível do dever ser moral.

Ali, sugeri que essa finalidade prática pode se dar em três níveis distintos. O primeiro deles se refere à afirmação de que o que devemos fazer é aquilo já prescrito pelas regras enunciadas pela consciência coletiva, na medida em que faz coincidir o domínio do bem com aquilo que assim é definido pelas representações coletivas. O segundo se refere à possibilidade de encontrar critérios objetivos que permitam julgar a desejabilidade da moral que *é* ou da moral que se espera que *venha a ser*. Aqui o conceito de normal desempenhou um papel absolutamente central, tendo sido particularmente importante a discussão a respeito dos dois sentidos vinculados a esse conceito, isto é, o normal enquanto generalidade e enquanto lógica subjacente ao real.

Com isso foi possível estabelecer em que sentido Durkheim afirma que *o dever ser* deve coincidir com o *ser*, desde o *ser* seja tomado como o normal pelo menos no segundo sentido. Isso confere uma nova significação à tese segundo a qual uma sociedade só pode ter uma moral que esteja fundada em sua natureza, o que é algo muito diferente de afirmar que a única moral possível é aquela tal qual já está consolidada. Num terceiro nível, vimos que a ciência tem um papel vital no contexto particular de uma moral laica, uma vez que opera como um fator de elucidação, de esclarecimento da consciência coletiva, revelando que os ideais morais não são originados por uma vontade divina acima dos homens, mas se trata de uma criação coletiva. Assim a ciência contribui para responder à exigência de autonomia e de transparência que está enraizada no ideal do individualismo.

Depois de discutir como Durkheim circunscreve a jurisdição da ciência em relação à prática, pudemos também perceber qual é o seu limite, qual é o ponto que

ela não pode ultrapassar: ela não pode afirmar definitivamente o que a moral deve ser, porque a própria matéria da moral, isto é, o ideal moral, é algo cuja existência depende de uma criação social. É a sociedade que estabelece que fins deseja perseguir, e em relação a esses fins tudo o que a ciência pode fazer é esclarecê-los, mostrar mediante que processos surgiram e a que necessidades sociais correspondem.

Portanto, mais uma vez, podemos constatar que o ideal defendido por Durkheim não pode ter sido "descoberto" ou "criado" por sua ciência: trata-se de uma adesão a um ideal que já existe. No decorrer do quarto capítulo, procurei salientar a importância que os ideais ocupam na economia geral da teoria durkheimiana, mostrando que a compreensão mais profunda de sua concepção sobre a moral pressupõe que se entenda o que são os ideais e de que modo eles são considerados fatos, e não simples abstrações.

Espero ter tornado mais clara a especificidade de sua discussão a esse respeito, mostrando como a aceitação da existência do ideal não está em contradição com os pressupostos de sua ciência, nem mesmo com sua caracterização da moral como algo que coincide plenamente com o domínio dos fatos. Em vez de recusar o ideal como uma hipótese metafísica, Durkheim o deslocou para a esfera do real, do "empírico", e o fez ao afirmar que tudo aquilo que se considera como ideal é um produto de processos coletivos de caráter excepcional. Nesse aspecto, o momento particularmente relevante desse capítulo foi sua parte final, em que apresentei como o autor pensou a sua gênese, isto é, em que consiste esse momento de criação que depende de situações em que se produz aquilo a que ele chama de *efervescência*, e que resulta de uma estreita aproximação e de uma intensa interação entre as consciências.

Finalmente, no último capítulo, espero ter sido possível desatar os principais nós que apareceram pelo caminho e, ao mesmo tempo, introduzir novos elementos para consolidar esse quadro geral que procurei desenhar. Seu núcleo, é claro, foi a reflexão em torno do conceito de sagrado, apresentado inicialmente como o elemento mais básico para se pensar a desejabilidade e a efetividade da moral, mesmo após tê-la revelado como algo originário não de uma vontade divina ou de uma razão capaz de apreender o que é o bem, mas de processos coletivos de formação do ideal. Ali fomos levados a perceber como movimentos espantosamente mundanos, carnais mesmo,

constituem o instante crucial que cria aquilo que se traduz como o sagrado que é, antes de tudo, um modo de se classificar o mundo.

Vimos, em especial, que o sentimento de sagrado é sempre verdadeiro, porque corresponde a algo real, e que o mero fato de se tomar consciência sobre a origem social da moral não é suficiente para que ela deixe de exercer um caráter imperativo sobre as vontades, porque a autoridade com que ela ordena é fundada sobre uma força que realmente existe. Assim, todo o esquema durkheimiano envolvendo a moral parecia se expor diante de nossos olhos, mas faltava ainda uma última pergunta essencial: o que há de "bom" ou "desejável" em uma moral assim concebida?

Reconhecer a origem social da moralidade não poderia ser simplesmente uma justificativa plausível para recusá-la, para legitimar a anarquia sob qualquer uma de suas formas, ou apenas advogar em favor de "religiões individuais", na qual cada indivíduo faz sua própria profissão de fé e estabelece os princípios sobre os quais deseja viver? A introdução de sua teoria a respeito da dualidade da natureza humana parece ser o principal ponto para se opor a isso, constituindo a instância mais básica da fundamentação da moral que ele próprio defendera. Ao conceber o homem como um ser cuja vida psíquica é constituída por representações individuais e coletivas, ele torna o ser social constitutivo de sua essência mesma. Mas não é apenas nesse sentido que o homem pode ser dito um ser social e, portanto, moral, mas é também porque é da civilização que ele recebeu tudo aquilo que há de mais nobre em sua existência, tudo aquilo que o diferencia dos animais. E esse ser precisa ser constantemente alimentado – trata-se de uma necessidade real – o que só acontece quando o homem experimenta a vida coletiva. Desse modo, a continuidade da sociedade não apenas como um agregado de seres individuados, mas como uma comunidade moral – uma república de pessoas, na versão durkheimiana para o reino dos fins de Kant – é desejável na medida em que disso depende a plena realização da própria natureza humana. Abdicar disso seria abdicar daquilo que há de mais essencial em nós mesmos.

Transcorrido todo esse percurso, podemos finalmente formular uma resposta resumida para a pergunta fundamental desta tese: qual a fundamentação de sua defesa de um "dever ser" moral específico e das proposições práticas que dele decorrem? Tudo aquilo que ele afirma como dever ser corresponde a um ideal criado coletivamente, portanto, sua fundamentação é a própria coletividade. A afirmação

desse ideal em detrimento de outro qualquer se dá pela avaliação, por parte de sua ciência, de que ele corresponde à lógica imanente de sua sociedade sendo, portanto, normal, desejável e necessário. Portanto, é a sua ciência que melhor o elucida, que o apreende em sua forma mais essencial e o avaliza. Quanto à justificativa de que aquilo que é produzido pela coletividade seja *ipso facto* algo bom e desejável, ela se encontra em sua teoria sobre o sagrado que, em última análise, é uma teoria sobre a natureza humana que afirma o ser social como sua parte constitutiva e irredutível.

O homem como ser moral, que possui em si elementos que transcendem sua natureza corpórea, que é formado pelo legado intelectual, material, estético e espiritual da civilização é o que pode se considerado como o bem irredutível, e aquilo que a humanidade cria como representação moral é o fundamento aquém do qual não é possível retroceder. Qualquer afirmação de uma origem outra de ideais e regras morais não seria senão uma nova forma de transfigurar, hipostasiar e, porque não, escamotear a sua verdadeira fonte, da qual haurimos tudo aquilo em que acreditamos, tudo o que desejamos e tudo o que imaginamos poder realizar.

Bibliografia

A referência dos textos citados nesta tese é dividida em duas partes. Primeiramente, são listados os trabalhos de Durkheim, com menção a todas as edições de uma mesma obra que tenham sido mencionadas. Ao final de cada referência há uma indicação entre colchetes da numeração proposta por Steven Lukes e periodicamente atualizada pela revista *Durkheim Studies*. A versão mais atual dessa lista com a referida numeração encontra-se no seguinte endereço: http://durkheim.uchicago.edu/Bibliography/Bib01.html . As referências marcadas com asterisco [*] se referem a numerações ainda não catalogadas, e as letras atribuídas são a continuidade imediata das referências disponíveis. Também entre colchetes são indicadas referências recíprocas, de tradução [T] ou de reedição [R].

As citações e a bibliografia foram produzidas a partir de um banco de dados montado durante a pesquisa com a utilização do programa Zotero, e inseridas conforme o estilo do *Chicago Manual of Style – note with full bibliography*.

Obras Citadas de Émile Durkheim:

[1884a]"Cours de Philosophie Fait au Lycée de Sens." *Durkheim Pages*, 1884. http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1884a/00.html.

[1887b] "De l'irreligion de l'avenir." *Revue Philosophique* 23 (1887): 299-311.

[1887c] "La Science Positive de la Morale en Allemagne." *Revue philosophique*, 1887.

[1890a] "Les Principes de 1789 et la Sociologie." *Revue Internationale de l'enseignement* 9 (1890): 450-56.

[1892a] *Quid Secondatus politicae scientiae instituendae contulerit*. Bourdeaux: Gounouilhou, 1892.

[1893a] *De la Division du Travail Social - Thése Presenté à la Faculté de Lettres de Paris*. Paris: Felix Alcan, 1893.

[1895b] "L'Enseignement Philosophique et l'Agrégation de Philosophie." *Revue Philosophique*, 1895.

[1895a]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: F. Alcan, 1895.

[1898c] "L'Individualisme et les Intellectuels." *Revue Bleue* 10e tome, 35 année (1898): 7-13.

[1898e*]"Lettres d'Émile Durkheim à Salomon Reinach - *mimeo*." Editado por Rafael Benthien, 2009 [A ser publicado na Durkheim Studies, vol. 1.

[1899a (ii)] "De la définition des phénomènes religieux." *L'Année Sociologique*, 1899.

[1899c] Enquête sur l'Introduction de la Sociologie dans l'Enseignement Secondaire." *Revue Internationale de Sociologie*, 1899.

[1901a (3)(6)] "Ross, Edward Alsworth, The Genesis of Ethical Elements" ,*Année Sociologique*, 4 (1901): 308-9.

[1902a] *De la division du travail social*. Paris: F. Alcan, 1902. [1883a com novo prefácio e supressão de parte da introdução]

[1905e] "Sur la Séparation des Églises et de l'état [contribuição à discussão]." *Libres Entretiens de L'Union pour la Vérité* 1 (1905): 369-71, 496-500.

[1906b] "La Détermination du Fait Moral." *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 6 (1906): 169-212.

[1907c] "La Question Religieuse: enquête internationale." *Mercure de France* 61 (1907): 51.

[1907b]"Réponse a Simon Déploige." *Revue Néo-Scolastique* 14 (1907): 612-4.

[1908] "Leçons sur la Morale - Anotações das aulas do ano letivo 1908-9." Anotações de aula. Sorbonne, Paris, Setembro 1908.

[1908a]"Pacifisme et Patriotisme - contribuição à discussão." *Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie*, 1908.

[1909g*] "Ideal Moral, Conscience Collective et Forces Religieuses." In *Textes II*. Paris, 1975.

[1909b]"Note sur la Spécialization des Facultés des Lettres et l'Agregatión de Philosophie." *Revue Internationale de l'enseignement*, 1909.

[1911b] "Jugements de Valeur et Jugement de Réalité." In *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia 1: 99-114*, 1:99-114. Bologna, 1911. [R : 1924a/2004b]

[1912a] *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan, 1912.
[1913b] "Le Problème Religieux et la Dualité de la Nature Humaine." *Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie* 13 (1913): 63-100.
[1913a (15)] "Simon Deploige. Le Conflict de la Morale et de la Sociologie [review]." *L'Année Sociologique*, 1913.
[1914a] "Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales." *Scientia* 15 (1914): 206-221.
[1915c] « L'Allemagne au-dessus de tout'. La mentalité allemande et la guerre ». *Études et documents sur la Guerre*. Paris: Colin, 1915.
[1915b] & Denis. *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques*. Paris: Colin, 1915.
[1920a]"Introduction à la Morale." *Revue Philosophique* 89 (1920): 79-97.
[1922a] *Education et Sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1922.
[1924a] *Sociologie et Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1924.
[1937b]"Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés." *Revue d'Histoire Politique et Constitutionelle* (1937). [1892a]
[1938a] *L'Évolution pédagogique en France : de la renaissance à nos jours*. Paris: Felix Alcan, 1938.
1950a] *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
[1953] *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*. Petite bibliothèque sociologique internationale. Série B, Les classiques de la sociologie, Paris: M. Rivière, 1953. [R : 1892a/1937a /2007a]
[1955a] *Pragmatisme et sociologie : cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué*. Paris: J. Vrin, 1955.
[1958a] "L'État." *Revue Philosophique*, 1958.
[1959a] "La Democracia." *Revista Mexicana de Sociología*, 1959.
[1960a]"Les raison d'être, morale de la société en général." *Annalles de l'Université de Paris*, 1960.
[1968] *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. [1912a]
[1969c] *Journal sociologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1969.
[1970a] *La science sociale et l'action*. Paris: Presses universitaires de France, 1970. [R : 1888a/1898c/1914]
[1975] *Textes 1 : Eléments d'une théorie sociale*. Les Editions de Minuit, 1975.
[1975] *Textes 3 : Fonctions sociales et institutions*. Les Editions de Minuit, 1975.
[1975]*Textes 2 : Religion, morale, anomie*. Les Editions de Minuit, 1975.
[1992c] "L'Enseignement de la morale à l'école primaire." *Revue française de sociologie 33,4*: 611-623 [escrito em 1910/traduzido em 2007]
[1993] *Ethics and the sociology of morals*. Buffalo, N,Y: Prometheus Books, 1993. [1887a/ R : Textes 2]]
[1997] *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*. Oxford: Durkheim Press, 1997. [1892a]
[1999] *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.[R:1895a]
[2004a] *Durkheim's philosophy lectures : notes from the Lycée de Sens course, 1883-1884*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
[2004b] *Sociologie et Philosophie*. Paris: Quadrige, 2004. [R : 1924a]
[2007] "O Ensino da Moral na Escola Primária.". Tradução de Raquel Weiss. *Novos Estudos Cebrap* 78 (2007): 61-75.

[2008] *A Educação Moral*. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2008. [T. de 1925a]

Outras Obras Citadas:

Adorno, Theodor. "Einleitung zu Émile Durkheim." In *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

Alexander, Jeffrey. "The Sacred and Profane Information Machine: Discourse about the Computer as Ideology." *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 161-171.

Allen, N. J. *Primitive classification : the argument and its validity*, 1994.

Allen, N. J., W. S. F. Pickering, William Watts Miller, e British Centre for Durkheimian Studies. *On Durkheim's Elementary forms of religious life*. London: Routledge, 1998.

Allier, R., G. Belot, G. Cantecour, E. Ehrhardt, W. Monod, Th. Ruyssen, e C. Wagner. *Morale Religieuse et Morale Laïque - Leçons Faite a l'École des Hautes Études Sociales*. Paris: Felix Alcan, 1914.

Alpert, Harry. *Emile Durkheim and his sociology*. New York: Russell & Russell, 1961.

———. *Emile Durkheim and his sociology*. Aldershot: Gregg Revivals, 1993.

Andler, Charles. "Sociologie et Démocratie." *Revue de Métaphysique et Morale* 4 (1896).

Aron, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Bainville, Jacques. *La Troisième République*. Paris: Fayard, 1935.

Baubérot, Jean. "Note sur Durkheim et la laïcité." *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 151-156.

———. "Notes sur Durkheim et la Laïcité." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35 (1990): 151-156.

Belot, Gustave. "La Morale Positive: Examen de Quelques difficultés - Contribuição ao debtate." *Bulletin de la Sociéte Française de Philosophie*, 1908.

———. "L'efficacité pratique de la morale laïque." In *Morale Religieuse et Morale Laïque*. Paris: Félix Alcan, 1914.

———. "L'efficacité pratique de la morale laïque." In *Morale Religieuse et Morale Laïque*. Paris: Félix Alcan, 1914.

———. "Une Nouvelle Théorie de la Religion." *Revue Philosophique* 75 (1913): 329-379.

Berthelot, Jean-Michel. *1895, Durkheim : l'avènement de la sociologie scientifique*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1995.

Besnard, Philippe. "Lettres de Emile Durkheim à Henri Hubert." *Revue française de sociologie* 28, no. 3 (Setembro 1987): 483-534.

Bouglé, Célestin. "Introduction." In *Sociologie et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1924.

Boutroux, Émile. *De L'Idée de Loi Naturelle dans la Philosophie et Sciences Contemporaines - Cours Professé à la Sorbonne en 1892-2*. Paris: Félix Alcan/Lecéne, Oudan et Co., 1895.

———. "La Philosophie en France depuis 1867" XVI (1908): 683-716.

Boutroux, Émile (1845-1921) Ver somente os resultados desse autor. *De la contingence*

des lois de la nature (2e édition) / par Émile Boutroux,... F. Alcan (Paris), 1895. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55252608.

Brown-Séquard, Charles-Édouard. *Recherches Expérimentales et Cliniques sur l'inhibition et la dynamogénie: applications des connaissances fournies par ces recherches aus phénomènes principaux de l'ypnotisme et du transfert*. Paris: Masson, 1882.

Brunetiere. "Après le Procès." *Revue des Deux Mondes*, Março 15, 1898.

Cotterrell, Roger. *Émile Durkheim : law in a moral domain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Davy, Georges. *Émile Durkheim*. Paris,, 1911.

———. *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Felix Alcan, 1931.

Deflem, Mathieu. *Sociology of law : visions of a scholarly tradition*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2008. htt

Delbos, Victor. *La Philosophie Fançaise*. Paris, 1919.

Deploige, S. "Morale thomiste et science des mœurs." *Revue néo-scolastique de philosophie* 17, no. 68 (1910): 445-475.

Déploige, Simon. *Le Conflict entre la Morale et la Sociologie*. 4 ed. Paris: Nouvelle Librarie Nationale, 1927.

Duvignaud, Jean. *Durkheim : sa vie, son œuvre*. Paris: Presses universitaires de France, 1965.

Fabris, Matteo. *Morale e religione in Emile Durkheim*. Bari: Edizioni Levante, 1981.

Fernandes, Heloisa. *Sintoma Social Dominante e Moralização Infantil*. São Paulo: Escuta/Edusp, 1994.

———. *Sintoma Social Dominante e Moralização Infantil*. São Paulo: Escuta/Edusp, 1994.

Ferré, Charles. "Sensation et Mouvement." *Revue Philosophique* 20 (1885): 337-368.

———. "Sensation et Mouvement: études experimentales de psycho-mécanique" (1887).

Filloux, Jean-Claude. "Durkheim et le socialisme." Genève: Droz, 1977.

———. *Durkheim et le socialisme*. Genève ; Paris: Droz, 1977.

———. "Individualisme et Éducation aux Droits de l'Homme chez Émile Durkheim." In *Individualisme et Droits Humains Selon la Tradition Durkheimienne*, 32-50. Oxford: British Center for Durkheimian Studies, 1993.

———. "Individualisme et Éducation aux Droits de l'Homme chez Émile Durkheim." In *Individualisme et Droits Humains Selon la Tradition Durkheimienne*, 32-50. Oxford: British Center for Durkheimian Studies, 1993.

———. "Individualisme, socialisme et changement social chez Émile Durkheim :la loi du groupe." ca.1974, 1974.

———. "Individualisme, socialisme, et changement social chez Émile Durkheim." [Lille]: Service de Reproduction des Thesis, Université de Lille III, Université de Paris V, 1975, 1977.

———. "Personne et sacré chez Durkheim." *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 41-53.

———. "Personne et sacré chez Durkheim /~~ The Individual and the Sacred in Durkheim~~." *Archives des sciences sociales des religions* 69, no. 1 (1990): 41-53.

———. "Sur la pédagogie de Durkeim." *Revue française de pédagogie* 44, no. 1 (1978): 83-98.

Filloux, Jean-Claude, e Émile Durkheim. *Durkheim et l'éducation*. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

Fournier, Marcel. *Émile Durkheim : 1858-1917*. [Paris]: Fayard, 2007.

———. “Steiner Philippe, La sociologie de Durkheim..” *Revue française de sociologie* 37, no. 2 (1996): 309-311.

Freitag, Bárbara. *Itinerários de Antígona - A Questão da Moralidade*. São Paulo: Papirus, 2002.

Gautherin, Jacqueline. “Durkheim à Auteuil: La science morale d'un point de vue pragmatique.” *Revue française de sociologie* 33, no. 4 (Dezembro 1992): 625-639.

Giannotti, José Arthur. “A Sociedade Como Técnica da Razão.” *Estudos Cebrap* 1 (1971): 45-98.

Giddens, Anthony. *Capitalism and modern social theory : an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———. *Durkheim*. London: Fontana Press, 1986.

———. “Durkheim's political sociology.” *Sociological Review - nova série*, 1971.

———. *Política, Sociologia e Teoria Social*. São Paulo: Unesp, 1997.

Godlove, Terry F. *Religion, interpretation, and diversity of belief : the framework model from Kant to Durkheim to Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Gross, Neil. “Introduction.” In *Durkheim's Philosophy Lectures*, 1-32. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Gurvitch, Georges. “La Science des Faits Moraux et la Morale Théorique chez Émile Durkheim.” In *Émile Durkheim - Critical Assesments*, by Peter Hamilton. London/ New York, 1995.

Guyau, Jean-Marie (1854-1888) Ver somente os resultados desse autor. *Éducation et hérédité : étude sociologique / par M. Guyau*. F. Alcan (Paris), 1889. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75824t.

———. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction / par M. Guyau*. F. Alcan (Paris), 1885. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6107803m.

———. *L'irréligion de l'avenir : étude sociologique / par M. Guyau*. F. Alcan (Paris), 1887. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75342c.

Hall, Robert T. *Emile Durkheim : ethics and the sociology of morals*. New York ; London: Greenwood, 1987.

III, John Brooks. *The Ecletic Legacy*. Newark: University of Delaware Press, 1998.

Isambert, François-A. “Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque /~~ A Science of Ethics for a Secular Ethic.” *Archives des sciences sociales des religions* 69, no. 1 (1990): 129-146.

Isambert, François-André. “Durkheim et l'Individualité.” In *Individualisme et Droits Humains Selon la Tradition Durkheimienne*. Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1993.

———. “Review: Une religion de l'Homme?: Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim.” *Revue française de sociologie* 33, no. 3 (Setembro 1992): 443-462.

Isambert-Jamati, Viviane. “Pédagogie et sociologie chez Jean-Claude Forquin.” *Revue française de pédagogie* 135, no. 1 (2001): 125-130.

Janet, Paul. *La Philosophie Française Contemporaine*. Paris: Calman Levy, 1879.

_____. *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale : cours complet d'enseignement secondaire spécial (2e édition)* . C. Delagrave (Paris), 1891.

———. *Traité élémentaire de philosophie, à l'usage des classes /* C. Delagrave (Paris), 1879. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83933s.

Joas, Hans. “Foreword.” In *Durkheim's Philosophy Lectures*, xi-xiv. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Jones, Robert Alun. “Ambivalent Cartesians: Durkheim, Montesquieu and Method.” *American Journal of Sociology* 100, no. 1: 1-39.

———. *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*. New York: Columbia University Press, 2005.

Jones, Susan Stedman. “Action and the question of the categories: a critique of Rawls.” *Durkheim Studies*, 2006.

———. “Rileggere Durkheim.” In *Émile Durkheim - Contributi ad una riletura Critica*, 61-78. Roma: Meltemi, 2002. ———. *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity Press, 2001.

LaCapra, Dominick. *Émile Durkheim : sociologist and philosopher*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

Lalande, André. *Vocabulario Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Logue, William. *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty*. Louisian: Lousiana State University Press, 1993.

Lukes, Steven. “Durkheim's 'individualism and the Intelectuals.” *Political Studies*, 1969.

———. *Émile Durkheim, his life and work : a historical and critical study*. Harmondsworth: Penguin, 1975.

———. “Émile Durkheim: An Intellectual Biography.” Doutorado, Oxford; UK: Oxford University, 1968.

Marks, Stephen. “Review of `The Sociology of Émile Durkheim´, written by Robert Nisbet.” *The American Journal of Sociology* 80 (1975): 1497-1498.

Martins, Herminio, W. S. F. Pickering, e British Centre for Durkheimian Studies. *Debating Durkheim*. London: Routledge, 1994.

Massella, Alexandre. “Stuart Mill, Durkheim e a prova das Relações Causais em Sociologia.” *Ciência e Filosofia* 6 (2000).

Massella, Alexandre Braga. *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim*. São Paulo/Goiânia: Humanas/Editora UFG, 2006.

———. *O Naturalismo Metodológico de Émile Durkheim*. São Paulo/Goiânia: Humanas/Editora UFG, 2006.

Mauss, Marcel. “In Memorian: L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs".” *L'Année Sociologique - nouvelle serie*.

Meštrovic, Stjepan Gabriel. *Emile Durkheim and the reformation of sociology*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1988.

Miller, William Watts. *Durkheim, Morals and Modernity*. London/Montreal: UCL Press/McGill-Queen's University Press, 1996.

———. “Dynamogénique and Élementaire.” *Durkheim Studies* 11 (2005): 18-32.

———. “Introduction - The Lenoir Durkheim Notes on L'Enseignement de la Morale.” *Durkheim Studies* 13 (2007): 3-7.

———. “Investigando o projeto de Durkheim para a constituição de uma Ciência Social.” In *Durkheim: 150 Anos*, 39-68. São Paulo: Argvumentvn, 2009.

Nicolet, Claude. *L'Idée Republicaine en France*. Paris: Gallimard, 1985.

Nisbet, Robert. “Conservatism.” In *A History of Sociological Analysis*, 80-116. New York: Basic Books Inc., 1978.

———. “Conservatism and Sociology.” *The American Journal of Sociology* 58 (1952): 167-175.

———. *The Sociology of Émile Durkheim*. New York: Oxford University Press, 1974.

_____. *Émile Durkheim*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965.

Ortiz, Renato. "Durkheim: Arquiteto e Herói Fundador." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Outubro 1989.

Paoletti, Giovanni. *Émile Durkheim et la Philosophie - Histoires, Généalogies, Thèmes*. Paris, 2003.

———. "Il quadrato di Durkheim. La Definizione del legame sociale e i suoi critici.." In *Émile Durkheim, Contributi ad una riletura critica*, 235-261. Roma: Meltemi, 2002.

———. "Rappresentazioni della società : forme della religione e categorie della conoscenza in Émile Durkheim." Università degli Studi di Pisa, 1993, 1993.

_____. "Representation and Belief - Durkheim's Rationalism and the Kantian Tradition." In *Durkheim and Representation*. London: Routledge, 1999.

Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. 2 vols. 1º ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

Pickering, W. S. F. *Durkheim : essays on morals and education*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

———. *Durkheim's Sociology of Religion - Themes and Theories*. Cambridge: James Clarke & Co., 2009.

———. "The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error?." *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 91-108.

———. "The Response of Catholic and Protestant Thinkers to the Work of Émile Durkheim - With Special Reference to Les Formes Elementaires." *Durkheim Studies* 14 (2008): 59-93.

Pickering, W. S. F., e British Centre for Durkheimian Studies. *Emile Durkheim : critical assessments of leading sociologists*. London: Routledge, 2001.

Pickering, W. S. F., e British Centre for Durkheimian Studies. *Durkheim and representations*. London: [Routledge], 2000.

Pickering, W. S. F., e William Watts Miller. *Individualism and human rights in the Durkheimian tradition = individualisme et droits humains selon la tradition durkheimienne*. Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1993.

Poggi, Gianfranco. *Durkheim*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Pope, Whitney. *Durkheim's Suicide : a classic analyzed*. Chicago ; London: University of Chicago Press, 1976.

Poulat, Emile, e Emile Durkheim. "La Conception sociale de la religion: Retour à un texte peu connu de Durkheim." *Archives de sociologie des religions* 15, no. 30 (Dezembro 1970): 87-90.

Prades, José A. *Persistance et métamorphose du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

———. "Sacré et société." *Archives de sciences sociales des religions* 35, no. 69 (Março 1990): 7-8.

Ravasson, Félix. *La Philosophie en France aux XIX Siécle*. Paris, 1904.

Rawls, Anne Warfield. *Epistemology and Practice - Dukheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004.

Renouvier, Charles. *Les Dilemmes de la Métaphysique Pure*. Paris: Felix Alcan, 1901.

Rosati, Massimo. *Ritual and the sacred : a neo-Durkheimian analysis of politics, religion and the self*. Farnham: Ashgate, 2009.

Rosati, Massimo, Ambrogio Santambrogio, e Jeffrey C. Alexander. *Emile Durkheim : contributi ad una rilettura critica*. Roma: Meltemi, 2002.

Roure, Thierry. "Mucchielli Laurent, La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914).." *Revue française de sociologie* 39, no. 4 (1998): 796-798.

Salles, João Carlos. *A Filosofia de Durkheim*. Salvador: Edufba, 1998.

Schmauss, Warren. *Rethinking Durkheim and His Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Seger, Imogen. *Durkheim and his critics on the sociology of religion*. [New York]: Columbia University, Bureau of Applied Social Research, 1957.

Silva, Franklin Leopoldo e. *Elementos para a Imagem Moral do Homem na Filosofia Francesa do Final do Século XIX e Início do Século XX*. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1980.

Stock-Morton, Phyllis. *Moral Education for a Secular Society*. New York: State University of New York Press, 1988.

Strenski, Ivan. *Durkheim and the Jews of France*. Chicago studies in the History of judaism. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

———. *Durkheim and the Jews of France*. Chicago ; London: University of Chicago Press, 1997.

———. *The new Durkheim*. New Brunswick, N.J. ; London: Rutgers University Press, 2006. http://www.loc.gov/catdir/toc/ecip065/2005035672.html.

Terra, Ricardo. *A Política Tensa: Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Thompson, Kenneth. *Durkheim, Europe and democracy*. Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1995.

Turner, Stephen P. *The search for a methodology of social science : Durkheim, Weber, and the nineteenth-century problem of cause, probability, and action*. Dordrecht ; Lancaster: D. Reidel, 1986.

Walford, Geoffrey, W. S. F. Pickering, e British Centre for Durkheimian Studies. *Durkheim and modern education*. London: Routledge, 1998.

Wallwork, Ernest. *Durkheim : morality and milieu*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

———. *Durkheim morality and milieu*. Cambridge (Mass.): Harvard university press, 1972.

Weiss, Raquel. "A Concepção de Educação de Émile Durkheim como Chave para a Passagem e Entre Positivo e Normativo." In *Durkheim: 150 Anos*, organizado por Massella, Alexandre, Pinheiro, Fernando, Augusto, Maria Helena, e Weiss, Raquel, 169-189, 2009.

———. "Apresentação: O Ensino da Moral na Escola Primária." *Novos Estudos Cebrap* 78 (2007): 59-61.

———. *Émile Dukheim e a Ciência da Moral*. São Paulo, 2006.

_____. "Estado, Sociedade e Indivíduo na Teoria Política de Émile Durkheim." In *Limites da Democracia*. [org] Martins, Paulo Henrique, Matos, Aécio, e Fontes, Breno Recife: Editora da UFPE, 2008.

Weisz, Georg. "Le Corps Professoral de l'Enseignement Supérieure et l'Idéologie de la Réforme Universitaire en France. 1860-1885." *Revue Française de Sociologie*, 1977.

———. "L'Ideologie Républicaine et les Sciences Sociales. Les Durkheimiens et la Chaire d'Économie à la Sorbonne." *Revue Française de Sociologie*, 1979.

Westley, Frances. *The complex forms of the religious life : a Durkheimian view of new religious movements*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.