

«industrial», entre operários e empresários, não é fundamental: existe, basicamente, uma concertação de interesses entre os membros da produção. Como acredita nas vantagens da propriedade privada e na liderança individual das organizações. Segundo ele, deve, no entanto, existir uma correcção «moral» ao papel dos empresários: estes devem entender a sua função como uma «função social». É a «autoridade moral» que fará sentir aos «ricos» a sua função social; a justiça social fica, assim, baseada em imperativos morais. O facto de, nas suas primeiras obras, ter postulado a unidade através da simples partilha de um mesmo espírito «positivo» e, na fase final da sua vida, ter vincado a necessidade explicitamente *moral* de uma «unidade positiva», se pode ser encarado como contradição (ao fundar uma «teologia» de tipo positivo), ilustra, sobretudo, a importância que conferiu, para o desenvolvimento da ciência, à necessidade de uma união moral nas sociedades.

### Durkheim: Entre a Filosofia e a Sociologia

Os esforços intelectuais de Émile Durkheim (*ver caixa — Émile Durkheim: Nota Biográfica*), filósofo de formação, obedeceram desde cedo a um objectivo preciso, a «fundação» de uma nova ciência — a ciência dos factos sociais. A criação de um método e a constituição de um corpo teórico, específicos da sociologia, foram tarefas que o mobilizaram ao longo de toda a sua vida. Daí a preocupação com a independência da sociologia em face da sua «tutela filosófica» e os esforços de Durkheim para a conquistar. Não que o autor desprezasse a filosofia. Pelo contrário. Como assinala Steven Lukes (1984), Durkheim teve sempre por esta disciplina um profundo respeito, sendo que assistia e participava regularmente das reuniões da Société Française de Philosophie, assim como publicava com frequência em revistas da especialidade.

Aliás, para Durkheim tudo começou na filosofia, tendo também sido esta que, de alguma forma, encerrou o ciclo da sua vida intelectual, conforme as palavras do próprio autor — «Tendo partido da filosofia, tendo a voltar a ela, ou melhor, vi-me levado de novo a ela pela natureza das questões que fui encontrando no meu caminho» (Durkheim, carta a Georges Davy, 1911, *in* Lukes, 1984: 401). Em especial, a abordagem durkheimiana dos temas da moral, do conhecimento ou da religião (que o ocuparam em particular na última fase da sua vida), ainda que obedecendo ao próprio «programa» sociológico do autor, não dissimula a presença da reflexão filosófica que transcende, mas acompanha sempre de perto a sua sociologia. Esta presença constante é um dos traços mais característicos do pensamento de Durkheim e marcará, mesmo se involuntariamente, a sua obra sociológica.



### Émile Durkheim: Nota Biográfica

Émile Durkheim nasceu em Épinal, na Lorena, a 15 de Abril de 1858. Filho de Mélanie e Moïse Durkheim, Émile foi educado no seio do judaísmo e destinado desde cedo ao rabinato. Esta era a profissão do seu pai, assim como fora a dos seus avô e bisavô paternos. Émile Durkheim cresceu juntamente com os seus irmãos num ambiente austero. Frequentou a escola local, onde se destacou. Desde então expressou o desejo de continuar os seus estudos, renunciando à tradição rabínica da família, o que foi aceite por seu pai. Concluídos os seus estudos de nível secundário, em 1875, Émile Durkheim abandonou Épinal tomando a direcção de Paris, onde, no liceu Louis-le-Grand, se deveria preparar para o ingresso na Escola Normal Superior. Por essa altura, seu pai adoece gravemente, vindo em breve a morrer. Durkheim ficará em situação económica difícil. Consegue alojamento na Instituição Jauffret, uma pensão para estudantes não residentes em Paris, onde conhece Jean Jaurés, também candidato à Escola Normal. Só no terceiro ano da sua estada em Paris, em 1879, Durkheim obteve o ingresso nessa escola.

A Escola Normal era uma escola de elite e de grande prestígio que abria o caminho para profissões várias. Após a graduação, os alunos estavam habilitados a ensinar no liceu, sendo que, depois, muitos seguiam carreira na indústria, na política, na academia ou no jornalismo. O êxito dos seus alunos era inseparável do duro regime que a Escola impunha, o que incluía a quase completa clausura e uma disciplina rigorosa. Esta atmosfera favorecia, em contrapartida, o desenvolvimento das relações entre os estudantes e estimulava as discussões intelectuais. Jean Jaurés e Henri Bergson foram alguns dos seus principais interlocutores. Mas do tempo da Escola Normal restam ainda os amigos — para além de Jaurés, o helenista Maurice Holleaux, Lucien Picard, também um erudito em línguas clássicas, e principalmente Victor Hommay, que se suicidou em 1886 (Lukes, 1984) — e os professores de que sofreu maior influência. Os filósofos Renouvier e Boutroux, assim como os historiadores Gabriel Monod e Fustel de Coulanges contam-se entre estes últimos.

Émile Durkheim obteve a agregação em filosofia em 1882 e encetou a sua carreira de professor nos liceus de Puy, de Sens e de Saint-Quentin. Na época eram necessárias duas teses

para a obtenção do doutoramento, a principal redigida em língua francesa, e a secundária, em latim. Durkheim defenderia em 1893, respectivamente, *A Divisão do Trabalho Social* e *A Contribuição de Montesquieu para a Constituição da Ciência Social*. Foi ao longo da elaboração do projecto da primeira tese, que o autor compreendeu que a solução do problema que se propunha estudar pertencia ao domínio da sociologia, o que terá acontecido entre os anos de 1884 e 1886 (Lukes, 1984). Desde então se atribuiu uma tarefa «fundacional», preocupando-se em criar um método para essa nova ciência, assim como em dar-lhe corpo. Foram estas preocupações que o levaram, no ano lectivo de 1885/86, à Alemanha, numa visita a várias universidades — Berlim, Marburgo e Leipzig, entre outras. Quando regressou, registou em dois artigos a impressão favorável que recolheu nessa visita — *A Filosofia nas Universidades Alemãs* (*Revue Internationale de l'Enseignement*) e *A Ciência Positiva da Moral na Alemanha* (*Revue Philosophique*).

Em 1886, Émile Durkheim reiniciou a sua actividade pedagógica no liceu de Troyes, sendo que em 1887 foi nomeado professor de Ciências Sociais e Pedagogia da Faculdade de Letras de Bordéus. Este foi o primeiro curso (disciplina) de sociologia da universidade francesa e foi especialmente criado para Durkheim. A obtenção deste posto ter-se-á em parte devido à pressão exercida por Louis Liard, então director do Ensino Superior de França, a quem agradava em particular o idealismo republicano e o desejo que Durkheim expressava de fundar uma moral laica com base na ciência (Lukes, 1984).

Em 1887, Durkheim casa-se com Louise Dreyfus, de origem alsaciana e filha do director de uma fundição de Paris. O casal tem dois filhos, Marie e André. O casamento de Émile e Louise é relatado como tendo sido feliz e favorável ao desenvolvimento dos aturados e metódicos esforços intelectuais do sociólogo. É durante os quinze anos vividos em Bordéus, muito produtivos, que Durkheim, para além de vários artigos e recensões, publica as suas duas teses de doutoramento já citadas e, ainda, *As Regras do Método Sociológico* (1895) e *O Suicídio* (1897). Em 1896 fundava o *L'Année Sociologique* com um pequeno grupo de alunos e colegas. Nesta revista publica vários artigos, de que se destaca *A Proibição do Incesto e as suas Origens* (1896), *A Definição dos Fenómenos Religiosos* (1896) e *Sobre o Totemismo* (1900). Do tempo de Bordéus é ainda um amplo conjunto de cursos e dissertações sobre temas variados — «a «solidariedade social», a educação moral e intelectual, a história da pedagogia, a família, o suicídio, a sociologia legal e política, a psicologia, a criminologia, a religião, a história do socialismo e a história das teorias sociológicas» (Lukes, 1984: 100).

Os seus cursos obtiveram grande êxito entre os estudantes e os próprios colegas. O historiador Camille Jullian, o filósofo racionalista Octave Hamelin e o especialista em filosofia grega Georges Rodier foram alguns dos colegas que mais simpatizaram com as suas ideias. Em matéria de colaborações, Émile Durkheim contou ainda, desde o início da década de

90, com o apoio do seu sobrinho Marcel Mauss. Em Bordéus, este tê-lo-á ajudado precisamente na sua elaboração de *O Suicídio*. Durante os anos de Bordéus, Durkheim envolve-se também na administração da universidade, na reforma educativa, no movimento pró-ensino laico, e participa ainda da campanha de apoio a Dreyfus, assim como adere, em 1898, à *Ligue pour la Défense des Droits de l'Homme*, fundada nesse mesmo ano (torna-se seu secretário e é o organizador da secção de Bordéus), em parte por sugestão sua (Lukes, 1984). A Liga, enformada por uma ideologia republicana e anticlerical, foi criada no contexto do caso Dreyfus (1894–1906), mas viria a servir outras causas. Por essa altura, Durkheim funda ainda com Hamelin a associação *La Jeunesse Laïque*, que congregava professores e estudantes universitários e visava a difusão do espírito laico.

Em 1902, Durkheim foi nomeado professor de um curso de ciências da educação na Sorbonne, para o que terá sido decisiva a sua importante reputação como intelectual e pedagogo, mas também, por certo, as suas atitudes doutrinárias. Em 1906, obterá a cátedra da disciplina de ciências da educação e sociologia. Desde então a sua influência na universidade não parou de crescer, não só intelectual e pedagogicamente, mas também por via da sua participação em vários órgãos da administração universitária. Entretanto, Durkheim continuava a escrever recensões críticas e artigos vários, na sua maior parte publicados no *L'Année Sociologique*, ao mesmo tempo que participava de diversas reuniões científicas. São de assinalar as comunicações *A Determinação dos Factos Morais* (apresentada à *Société Française de Philosophie* em 1906), *Juízos de Valor e Juízos de Realidade* (exposição no Quarto Congresso Internacional de Filosofia de Bolonha, em 1911) e *O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana* (apresentada à *Société Française de Philosophie* em 1913). Publicava no ano de 1914, ainda a propósito deste último tema, na revista *Scientia*, o artigo *O Dualismo da Natureza Humana e as suas Condições Sociais*. No ano de 1908, Durkheim fazia publicar na *Revue de Métaphysique et de Morale* (1909) o artigo *Sociologia Religiosa e Teoria do Conhecimento*, que correspondia à introdução da sua última grande obra, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, publicada em 1912. Nesse artigo estava incluída uma secção que viria a ser eliminada aquando da publicação da obra, e que tratava das relações entre sociologia e filosofia (Lukes, 1984).

Em 1913–14 deu um curso filosófico sobre pragmatismo e sociologia. Planeava ainda a redacção de um importante trabalho sobre *A Moral*, de que só escreveu a introdução, nas últimas semanas da sua vida (Lukes, 1984). Entretanto tinham chegado os anos da guerra. Cerca de um terço dos seus alunos da Escola Normal Superior viriam a morrer nos conflitos, e o mesmo acontecendo com o seu próprio filho (em 1915). Durante o período da guerra e até à morte de André Durkheim, o autor manteve uma actividade quase febril, não tanto na docência que, pelas circunstâncias, perdera o encanto, mas principalmente em tarefas

relacionadas com a guerra. Escreveu vários artigos, entre os quais se contam *Quem Quis a Guerra?* e *A Alemanha Acima de Tudo*, tendo ainda participado de vários comités. Tratava-se de apoiar moralmente o país (Lukes, 1984). Contudo, a morte do seu filho, confirmada em Abril de 1916, veio parcialmente interromper essa actividade que, apesar de tudo, não abandonou. Entretanto, a sua saúde piorava. Acabou por morrer a 15 de Novembro de 1917. (Sobre Durkheim, ver Aron, 1991 e Lukes, 1984.) ■

O «temperamento filosófico» de Durkheim exprime-se não só nas reflexões que a sua obra supõe mas também no formalismo e no conceptualismo do seu pensamento. Estes conduziram-no, com frequência, a formulações excessivamente abstractas e de difícil operacionalização, para além de terem condicionado os seus raciocínios e o terem induzido, por várias vezes, a forçar a realidade aos seus esquemas conceptuais. Na Escola Normal chamavam-lhe o «Metafísico», o que expressava a admiração e o respeito de muitos colegas pela sua maturidade e genialidade intelectual. Mas esta não era a única interpretação dessa alcunha. Por exemplo, o filósofo Henri Bergson, também um *normalien*, recordando Durkheim dos tempos da Escola, diria, em tom crítico, que «já então a sua conversação era só poli-silogismos e sorites (...) Enquanto subíamos a escada e mesmo à hora de comer immobilizava-nos com dilemas de quatro opções» (*in* Lukes, 1984: 53). Bergson retratava Durkheim como um «vendedor de abstracções» e recordava que quando lhe faziam notar que os factos contradiziam as suas teorias, o autor replicava: «os factos estão equivocados». Esta resposta devia-se por certo «à notável confiança de Durkheim nas suas próprias teorias» (Lukes, 1984: 34), assim como era o reflexo de uma certa arbitrariedade do seu comportamento em matéria de tratamento de dados (Lukes, 1984). Mas, a estes traços intelectuais, marcados pela filosofia, acresce ainda o estilo metafórico de Durkheim, a sua linguagem figurativa, que recorre a imagens variadas e retiradas especialmente do mundo físico (o calor e o frio, a energia e a electricidade, o organismo, as células e as partículas, etc.). Em conjunto, todos estes elementos foram parcialmente responsáveis pelas diversas críticas de que foi objecto, assim como pelas múltiplas interpretações da sua obra. Durkheim foi, de forma variável, visto

como um materialista e um idealista, um positivista e um metafísico, um racionalista e um irracionalista, um ateu dogmático e um místico, assim como «um precursor intelectual do fascismo», um agente do «conservadorismo burguês», um liberal dos fins do século XIX, um conservador e um socialista (Lukes, 1984: 3).

O pensamento durkheimiano é um pensamento multifacetado, dirigido para vários objectos mas que, ao mesmo tempo, revela uma profunda coerência. Evidencia a presença de um projecto que se erige sobre a questão das relações entre indivíduo e sociedade. Esta reflexão, que em si deve muito à filosofia, comanda, na sua obra, todos os raciocínios, todas

as análises, todas as conclusões. É a partir dela que se articulam as dicotomias que dominam nos escritos de Durkheim, a saber, sociologia/psicologia, social/individual, regras morais/apetites sensuais, conceitos/sensações, sagrado/profano, normal/patológico, etc. (Lukes, 1984). E é a partir destas «oposições binárias», isomórficas entre si, que se estruturam os principais conceitos do autor: consciência colectiva, representações colectivas, factos sociais. Esta paixão pelas dicotomias e pelo respectivo isomorfismo, as suas «intuições dualistas», levarão Durkheim a perseguir uma «simetria» analítica que se encontra mais próxima do lógico e do estético que do científico. Esta tendência formal do seu pensamento é visível em toda a sua obra, mas acentuar-se-á à medida que os seus escritos progredem, vindo a encontrar a sua expressão mais nítida na tese do *dualismo da natureza humana*. Esta concepção durkheimiana, implícita em todas as suas obras, encontrar-se-á de forma explícita em vários dos seus textos sobre a educação, comandará a explicação nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* e fará parte do título de dois dos seus últimos artigos (1913 e 1914). É assim que Durkheim encerra o ciclo da sua vida intelectual, a qual caminha da filosofia para a filosofia, deixando pelo meio uma imensa obra sociológica que aquela não desvaloriza totalmente.

Incontestavelmente, Durkheim era um temperamento filosófico, ou até mesmo religioso. Falava da sociologia com o ardor moral do profeta. Por outro lado, a sua sociologia traduz uma visão do homem, da sociedade moderna e da história. Mas poderia argumentar-se, e eu pessoalmente argumentaria aqui, que todos os grandes sistemas sociológicos são solidários de uma concepção do homem e da história. Acusar uma doutrina de carrear elementos filosóficos não a desvaloriza (Aron, 1991: 375).

### A Epistemologia Durkheimiana

Desde o tempo da Escola Normal, que Durkheim se decidira pela área em que pretendia prosseguir as suas investigações — a das relações entre indivíduo e sociedade. Contudo, foi durante os primeiros anos das pesquisas que conduziram à sua tese de *A Divisão do Trabalho Social* que descobriu a sociologia como a ciência mais adequada ao enquadramento dos problemas que estudava, o que aconteceu entre os anos de 1884 e 1886 (Lukes, 1984). A forma como Durkheim conceberia esta nova ciência deveu muito a um conjunto de mestres a que o autor nunca negou tributo: Coulanges, Renouvier e Boutroux, seus professores da Escola Normal, e, ainda, Auguste Comte, de que fizera a leitura directa e cujo sistema filosófico imperava, à altura, nos meios intelectuais franceses.

De Fustel de Coulanges, historiador, encontramos, em matéria epistemológica, um nítido eco na obra de Durkheim: o combate das ideias preconcebidas; a insistência em que os ideais são objecto de ciência mas que a não devem afectar no seu desenvolvimento; a impor-

tância dada à observação metódica dos factos e à procura das suas relações. De Renouvier e Boutroux, ambos filósofos neokantianos, receberia Durkheim uma herança importante. O primeiro destes mestres comunicou-lhe, em particular, e entre outras coisas, o amor pelo racionalismo, o interesse pela moral, a paixão da autonomia individual e, ainda, a intuição de que as categorias do pensamento são contingentes e não dadas *a priori*, como acontecia na filosofia kantiana (Lukes, 1984). Ao magistério de Boutroux deveu Durkheim, para além da sua aprendizagem dos principais filósofos do passado, incluindo Kant, a adopção do princípio da irreducibilidade das ciências ou o da independência do objecto e dos princípios explicativos de cada ciência, princípio que confirmará na leitura de Auguste Comte (Lukes, 1984). A presença da teoria kantiana do conhecimento na obra de Durkheim, amplamente devida ao ensino de Renouvier e Boutroux, revela-se ainda noutros aspectos da sua epistemologia. Em primeiro lugar, surge a sua concepção da ciência como um processo construtivo apoiado em categorias elaboradas pelo próprio cientista, e não como uma cópia da realidade (Freund, 1992).

Nunca os nossos conceitos conseguem dominar as nossas sensações e traduzi-las em termos inteiramente inteligíveis. Só tomam uma forma conceptual na condição de perder o que há de mais concreto nelas, o que faz com que se dirijam ao nosso ser sensível e conduzam à acção; elas tomam-se então em algo de morto e de congelado. Não podemos, portanto, compreender as coisas sem renunciar, em parte, a sentir a sua vida e não podemos senti-la sem renunciar a compreendê-la. Sem dúvida, sonhamos por vezes com uma ciência que exprima adequadamente todo o real. Mas isso é um ideal de que nos podemos aproximar sem limite, mas que nos é impossível atingir (Durkheim, 1975: 294).

Esta concepção da ciência, ao dar um papel de destaque ao sujeito cognoscente, obriga à reflexão sobre os problemas da intervenção da subjectividade do cientista (uma preocupação constante em Durkheim), assim como conduz à diminuição da ambição da empresa científica. Esta última tendência é, aliás, reforçada por um outro eco kantiano na obra de Durkheim — a recusa da metafísica (aspecto que viria a ser reforçado, na sua obra, graças à influência positivista) ou do conhecimento da realidade essencial e a restrição à realidade fenomenal (Freund, 1992).

Mas foi Auguste Comte, por certo, o autor que mais profundamente afectou Durkheim no decurso da construção da sua sociologia — embora Émile Durkheim, abandonando o imperialismo sociológico comteano, a concebesse apenas como mais uma ciência entre «outras ciências positivas». Tal como em Comte, os termos científico e positivo equivaliam-se. Ambos acreditavam que a *Ciência* deve obedecer a um conjunto de princípios que lhe conferem essa qualidade e que são os que a filosofia positiva definiu: a recusa da metafísica e da pesquisa das essências e dos fins (a ciência só se interessa pelas causas eficientes); a descoberta

de leis (princípio comum a todas as ciências); a erradicação dos juízos de valor do processo de conhecimento; o empirismo ou a validação do conhecimento pela observação sistemática dos dados sensíveis.

Contudo, a influência que Comte exerceu sobre Durkheim não resultou numa aceitação incondicional de todos os pressupostos comteanos. Aliás, o autor das *Regras do Método Sociológico* sempre preferiu ver-se como um racionalista e não como um positivista. Na origem desta distância que procurou manter em relação ao positivismo comteano, estava acima de tudo a sua recusa do que designava de «metafísica positivista», ou seja, o cientismo dogmático de Comte. **Ao contrário deste último, que concebia a ciência como um conjunto definitivo de proposições sobre a realidade, Durkheim entendia a ciência como um projecto inacabado, procedendo por aproximações sucessivas.**

Comte não estava consciente da multiplicidade dos problemas que a nova ciência levantava: ele pensava poder fazê-la de uma só vez, como se faz um sistema de metafísica, enquanto **a sociologia, como qualquer ciência, só se pode constituir progressivamente, abordando os problemas uns a seguir aos outros (...)** Está na própria natureza das ciências positivas nunca elas ficarem terminadas. As realidades de que tratam são demasiado complexas para alguma vez poderem ser esgotadas (Durkheim, 1975: 131–133).

A ambição que Durkheim trazia para o terreno da ciência era também imensa. Contudo, não obedecia ao mesmo espírito do mestre positivista. O racionalismo científico de Durkheim pretendia apenas que nada existia na realidade que não pudesse expor-se ao império da razão humana e submeter-se à intervenção do método científico.

### As Regras do Método Sociológico

Em 1895, Durkheim publica as *Regras do Método Sociológico*, obra que esclarece e sintetiza os principais princípios metodológicos do seu programa para a sociologia, e que já aplicara na sua tese sobre a *Divisão do Trabalho Social* (publicada em 1893). Globalmente, o autor procurará manter-se-lhes fiel ao longo de todas as suas investigações, se bem que ele próprio defenda que «em questões de método (...) nada se pode fazer que não seja provisório, pois os métodos mudam à medida que a ciência avança» (1980: 12). Este é um apontamento do prefácio à segunda edição da obra (datada de 1901), espaço em que o autor responde às principais críticas que recebera aquando da primeira edição. Na obra de 1895, Émile Durkheim apresenta **uma definição do objecto da sociologia (os factos sociais)** e da empresa sociológica, e enuncia vários tipos de regras: relativas à observação, à distinção entre fenómenos ditos normais e patológicos, à constituição de tipos sociais, à explicação e à utilização da prova. Acima de tudo, o autor preocupa-se em deixar claro que a sociologia



merece o estatuto científico. À semelhança das restantes ciências, a ciência dos factos sociais constitui-se em ruptura com o senso comum, no que depende da utilização de um método próprio. A descoberta que desconcerta é o normal em qualquer ciência, *i. e.*, qualquer disciplina que merece tal nome avança em oposição e apesar das resistências das «opiniões correntes» relativas aos fenómenos que estuda. A extensão do «racionalismo científico» à esfera do comportamento humano e a demonstração de que este é, à semelhança de outros fenómenos «naturais», redutível ao princípio da causalidade, permitindo até a formulação de «regras de acção para o futuro», constitui, nesta obra, o objectivo declarado de Durkheim.

### Os factos sociais

A constituição da sociologia depende da identificação de um objecto específico e distinto do das «outras ciências da natureza». Para Durkheim, só os «factos sociais» têm as características que permitem preencher essa condição. Em primeiro lugar, eles são «maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências individuais» (Durkheim, 1980: 30). Em segundo lugar, são «dotados de um poder imperativo e coercivo em virtude do qual se lhe impõem [ao indivíduo], quer queira quer não» (*id.*, *ibid.*: 30). Esta «característica intrínseca» do facto social é passível de ser reconhecida «pela existência de uma sanção determinada ou pela resistência que o facto opõe a qualquer iniciativa individual que tende a violá-lo» (*id.*, *ibid.*: 36). Temos, assim, que exterioridade e poder coercivo são, para Durkheim, os elementos definidores dos factos sociais. Uma vez que são «representações e acções», não se confundem com os «fenómenos orgânicos» (estudados pela biologia), e sendo exteriores aos indivíduos (têm por «substrato» a própria sociedade ou qualquer um dos grupos que ela inclui), distinguem-se dos fenómenos psíquicos (estudados pela psicologia), que só têm existência na e pela «consciência individual».

Mas o facto social pode também ser definido «pela difusão que tem no interior do grupo» (*id.*, *ibid.*: 36), *i. e.*, pela sua generalidade, na condição de se recordar que os fenómenos sociais são gerais porque colectivos «mais ou menos obrigatórios») e não o contrário — «está em cada parte porque está no todo, e não no todo por estar nas partes» (*id.*, *ibid.*: 35). A vantagem desta segunda definição, que o autor estima não ser senão uma outra forma da primeira — «se uma maneira de se comportar, que existe exteriormente às consciências, se generaliza, não pode ser senão impondo-se» (*id.*, *ibid.*: 36–37) — resulta do facto de nem sempre ser fácil observarem-se os efeitos coercivos de alguns factos sociais. Neste caso, poderá ser útil a combinação dos critérios generalidade e «objectividade» (o poder de coerção externa dos factos sociais).

No que respeita à definição dos factos sociais, Durkheim salienta também que estes podem apresentar vários graus de «institucionalização», «constituição», «consolidação», «fixi-

dez» ou «cristalização». A par das crenças e práticas sociais «constituídas» (regras jurídicas e morais, dogmas religiosos, etc.), surgem ainda as «correntes sociais» que, sendo dotadas da mesma «objectividade» e do mesmo «ascendente» sobre os indivíduos, oferecem um menor grau de consolidação. Durkheim apresenta-as do seguinte modo:

Numa assembleia, as grandes manifestações de entusiasmo, de indignação e de piedade que se desencadeiam, não têm a sua origem em nenhuma consciência particular. Chegam a cada um de nós do exterior e são susceptíveis de nos arrastar contra a nossa vontade. Sem dúvida, pode acontecer que, abandonando-me a elas sem reserva, eu não sinta a pressão que exercem sobre mim. Mas ela manifesta-se logo que eu tento lutar contra elas. (...) Ora, o que dizemos destas explosões passageiras aplica-se também aos movimentos de opinião mais duradouros que se produzem incessantemente à nossa volta, quer em toda a extensão da sociedade, quer em círculos mais restritos. (...) Assim, há certas correntes de opinião que nos levam, com intensidade desigual, segundo o tempo e os países, uma ao casamento, outra ao suicídio ou a uma natalidade mais ou menos forte, etc. (Durkheim, 1980: 32–34).

Contudo, na opinião de Durkheim, tanto essas «práticas constituídas» como as ditas «correntes sociais» são «maneiras de fazer», são de «ordem fisiológica». Ora, a seu ver, a par destas, existem ainda «maneiras de ser colectivas» que são «factos sociais de ordem anatómica ou morfológica» e que correspondem ao «substrato da vida colectiva»: «o número e a natureza das partes elementares de que se constitui a sociedade, a maneira como elas estão dispostas, o grau de coalescência a que chegaram, a distribuição da população pela superfície do território, o número e a natureza das vias de comunicação, a forma das habitações, etc.» (*id., ibid.*: 37). Esta nova categoria de factos merece também a qualificação de social, na medida em que os fenómenos que inclui apresentam as mesmas características que servirão para definir os demais — impõem-se aos indivíduos do exterior graças à autoridade moral de que se revestem, «mesmo quando têm alguma base de natureza física» (*id., ibid.*: 38). Em relação a estes factos sociais de ordem morfológica, o autor acrescentará ainda que o parentesco que apresentam com os de ordem fisiológica só pode ser estreito, uma vez que «as maneiras de ser não são senão maneiras de fazer consolidadas» (*id., ibid.*: 38). As várias categorias de factos sociais inscrevem-se assim num *continuum* que vai dos «factos de estrutura», ditos morfológicos (e que apresentam o maior grau de consolidação), a «essas livres correntes da vida social que ainda não se fixaram em molde definido» (*id., ibid.*: 39). Assegurada a unidade de natureza de todo o conjunto de fenómenos que designa de sociais, Durkheim oferecerá por fim uma definição completa do objecto da sociologia:

Facto social é toda a maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada

sociedade, tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais (*id., ibid.*: 39).

A apresentação durkheimiana das características dos factos sociais (exterioridade, coerção e generalidade) levanta varios problemas e deu origem a grande número de críticas. As primeiras dificuldades surgem com o princípio da exterioridade. A redacção que este obteve nas *Regras do Método Sociológico* e, mesmo, noutras passagens da obra durkheimiana, valeu ao autor a acusação de «realismo social», ou «ontologismo», *i. e.*, foi-lhe criticada a sua concepção da existência autónoma (separada dos indivíduos) dos factos sociais (o mesmo poderá ser dito da utilização que fez — como veremos — dos conceitos de «consciência colectiva» e «representações colectivas»). O autor procurou refutar esta acusação, nomeadamente no prefácio da 2.<sup>a</sup> edição da obra. Contudo, e ainda que parte da confusão se deva à sua expressão linguística, não há grande dúvida no que respeita ao facto de Durkheim ter muitas vezes raciocinado de forma realista. De resto, os termos «consciência colectiva» (conceito que tendeu a abandonar) e «alma colectiva» são, a este respeito, demasiado sugestivos. A preocupação durkheimiana relativa ao objecto da sociologia e à sua independência (especialmente por relação à psicologia) conduziu-o ao exagero de pretender que ele tinha uma existência objectiva separada da dos indivíduos, acabando igualmente por submeter a objectividade da empresa científica à objectividade «intrínseca» dos fenómenos sociais.

Durkheim procurou ultrapassar o problema ontológico ao formular a sua tese do dualismo da natureza humana, presente nos seus últimos escritos. É que, ao afirmar que o homem é caracterizado por uma dualidade constitucional — é simultaneamente um ser individual e um ser social — o autor resolve o problema da transcendência da sociedade por relação ao indivíduo. Na natureza humana cruzam-se duas realidades que, antes, Durkheim tinha apresentado como separadas e, mesmo, autónomas. A fórmula dualista permitiu-lhe afastar a suspeita realista e, ao mesmo tempo, dar os retoques finais na sua solução para o problema da relação entre indivíduo e sociedade, e para o do conhecimento (ver Capítulo 6). Esta solução, que contém algo de amargo, não deixa, contudo, de ser basicamente de raiz filosófica.

As nossas alegrias nunca podem ser puras; há sempre uma dor que se mistura, visto que não saberíamos satisfazer simultaneamente os dois seres que estão em nós. (...) Esta dualidade corresponde, em suma, à dupla existência que levamos simultaneamente: uma, puramente individual, que tem as suas raízes no nosso organismo; a outra, social, que não é mais do que o prolongamento da sociedade. A própria natureza dos elementos entre os quais existe o antagonismo que acabamos de descrever testemunha que é essa a sua origem. É efectivamente entre as sensações e os desejos sensíveis, por um lado, a vida intelectual e moral, por outro, que ocorrem os conflitos. (...) O carácter doloroso deste

dualismo explica-se nesta hipótese. Sem dúvida, se a sociedade não fosse senão o desenvolvimento natural e espontâneo do indivíduo, estas duas partes de nós próprios harrmonizar-se-iam e ajustar-se-iam uma à outra sem conflitos: a primeira, sendo apenas o prolongamento e como que o acabamento da segunda, não encontraria nesta a menor resistência. Mas, efectivamente, a sociedade tem uma natureza própria e, por conseguinte, exigências totalmente diferentes daquelas que estão implícitas na natureza do indivíduo. Os interesses do todo não são necessariamente os interesses da parte; por isso a sociedade não se pode formar nem manter sem reclamar de nós perpétuos sacrifícios que nos custam (Durkheim, 1975: 294, 302-303).

Não menos problemático é o conceito de coerção utilizado por Durkheim. Os exemplos que fornece para o ilustrar permitem perceber que o autor o usa, sem se aperceber, em vários sentidos, se bem que o sentido principal se refira à autoridade moral de que se revestem vários aspectos da vida social. É, aliás, a ideia de moralidade que o levará a distinguir, numa simples nota de rodapé, entre coerção normal e coerção anormal (patológica). Esta última corresponde, no exemplo fornecido pelo autor, à que «um indivíduo exerce sobre outro por ser mais forte ou mais rico, sobretudo se esta riqueza não exprime o seu valor social» (*id., ibid.*: 135). A seu ver, este tipo de coerção só pode ser mantido pela violência. Este raciocínio não esclarece de que modo se poderia avaliar objectivamente a moralidade de uma forma de coerção, e parece ignorar a complexidade das fontes de autoridade moral. De resto, a ideia de coerção deixará de ter, nos escritos posteriores às *Regras do Método Sociológico*, o peso que aí apresentava. No prefácio à segunda edição desta mesma obra, Durkheim reconhecerá o carácter limitado da definição de facto social, que fornecera na primeira edição, afirmando que

(...) o poder coercivo que lhe atribuímos é em tão fraca medida o essencial do facto social, que pode igualmente apresentar o carácter oposto. Porque, ao mesmo tempo que as instituições se nos impõem, nós queremos conservá-las; obrigam-nos e amamo-las; constroem-nos e lucramos com o seu funcionamento e, até, com esse constrangimento. Esta antítese é a que os moralistas frequentemente notaram entre as duas noções do bem e do dever, que exprimem dois aspectos diferentes, mas igualmente reais, da vida moral. Ora, não há talvez práticas colectivas que não exerçam sobre nós esta dupla acção, aliás só aparentemente contraditória. Se não as definimos por esse apego especial, simultaneamente interessado e desinteressado, foi simplesmente porque ele não se manifesta por sinais exteriores facilmente perceptíveis. O bem tem algo de mais interno, de mais íntimo, que o dever logo, de menos apreensível (Durkheim, 1980: 22).

## A observação

Com base na sua definição de facto social, Durkheim proporá algumas regras para a observação sociológica. A regra principal consiste em «considerar os factos sociais como coisas». A justificação desta regra apoia-se em dois argumentos: 1) eles são os únicos dados de que o sociólogo dispõe (que se oferecem à sua observação); 2) têm as características da coisa, i. e., são exteriores aos indivíduos e independentes da sua vontade; são, portanto, objectivos. Como corolário desta primeira regra, encontramos uma segunda, que recomenda «afastar sistematicamente todas as pré-noções». Esta segunda regra impõe-se porque é frequente a intrusão dos conceitos vulgares, a que o espírito quotidianamente se habituou, na esfera científica. A libertação dessas «categorias empíricas», por vezes «tirânicas», é particularmente difícil no caso das coisas sociais (em comparação com as do mundo físico), graças ao «sentimento», ao «carácter passional» de que se reveste a nossa adesão às práticas e crenças sociais. Estas apresentam-se com uma «autoridade» que torna insuportável a sua contra-dição. Acontece que, para Durkheim, «o sentimento é objecto de ciência, não o critério da verdade científica» (*id., ibid.*: 57). Mas, porque esta regra tem natureza puramente negativa (só indica o que se deve evitar), é necessária uma outra, também corolário da primeira, que estabeleça, de forma positiva, de que modo se podem abordar os factos sociais. É assim que surge a terceira regra relativa à observação destes factos: «nunca tomar como objecto de investigação senão um grupo de fenómenos previamente definidos por certas características exteriores que lhes sejam comuns, e incluir na mesma investigação todos os que correspondam a esta definição» (*id., ibid.*: 58). Isto significa que é fundamental identificar de forma objectiva os fenómenos a estudar, o que só acontece se nos ativermos ao que neles for visível, evitando qualquer intuição do que em si não é directamente acessível. As características exteriores de um objecto não são necessariamente as suas únicas propriedades. O autor acredita mesmo que as que se situam «mais profundamente» as menos visíveis), sejam «mais essenciais», e que contenham, portanto, um maior «valor explicativo». Acontece apenas que as considera «desconhecidas» na fase em que se encontra a sociologia e que entende que elas «não podem ser antecipadas a não ser que se substitua a realidade por qualquer concepção do espírito» (*id., ibid.*: 58). Só o respeito desta regra permitirá que as observações possam ser controladas por terceiros. Sempre que a definição assim criada não concorde com a noção vulgar que se aplica ao fenómeno em estudo, devem constituir-se «conceitos integralmente novos, apropriados às necessidades da ciência e expressos por meio de uma terminologia especial» (*id., ibid.*: 59-60).

Durkheim entende que os conceitos, as definições científicas, partem sempre da sensação, dependem dos dados sensíveis disponíveis. Contudo, imaginando que sensação poderia abrir o caminho à subjectividade, o autor considerou necessária a introdução de uma quarta regra (também corolário da primeira) que indica que quando «o sociólogo empre-

*ende a exploração de uma qualquer ordem de factos sociais, deve esforçar-se por considerá-los sob um ângulo em que eles se apresentem isolados das suas manifestações individuais» (id., ibid.: 67). Para o esclarecimento desta regra, o autor faz intervir a ideia de «fixidez», «consolidação» ou cristalização dos factos sociais, que já tivemos oportunidade de apresentar. Por exemplo, as regras jurídicas ou morais e o que o autor designa de factos de estrutura social têm a fixidez suficiente para servir de pontos de referência objectivos. Em contrapartida, o autor parece recusar essa capacidade às «correntes sociais», ditas livres, em que se incluem as também citadas «correntes de opinião». Para o estudo desta categoria de factos sociais que, «à primeira vista, parecem inseparáveis das formas que tomam nos casos particulares» (id., ibid.: 34), o autor já avançara uma solução, ainda antes de formular o enunciado desta regra. A seu ver, as estatísticas (quando existem) permitem isolar esses factos sociais das suas manifestações individuais (os exemplos dados pelo autor referem-se às correntes de opinião, que, a seu ver, conduzem a determinada expressão dos fenómenos do casamento, do suicídio ou da natalidade). Essa capacidade que atribui aos números estatísticos resulta do facto de estes incluírem de forma indistinta todos os casos particulares e de o autor acreditar que, por isso mesmo, «as circunstâncias individuais que podem ter influência na produção do fenómeno se neutralizam mutuamente e, por conseguinte, não contribuem para o determinar» (id., ibid.: 35).*

### **A distinção normal/patológico e a constituição de tipos sociais**

O segundo conjunto de regras metodológicas definido por Durkheim é o que respeita à distinção entre fenómenos normais e patológicos. A importância desta distinção prende-se com a possibilidade de se intervir praticamente na realidade social, sem sacrificar o objectivo supremo da objectividade científica. O autor não adere a uma concepção de ciência como empresa situada para além do bem e do mal, *i. e.*, não defende uma ciência que se limite a observar e explicar os factos, sem os julgar. Entende que a ciência tem a capacidade de indicar de forma objectiva os caminhos da intervenção social, já que é a única a poder «julgar» a realidade. Desistindo deste seu poder, abre o campo à intervenção ilegítima da ideologia, que é naturalmente subjectiva. Durkheim considera que uma vez que, tal como acontece no caso dos indivíduos, «a saúde é boa e desejável para as sociedades, ao contrário da doença, que é coisa má e de evitar» (id., ibid.: 70–71), se impõe encontrar «um critério objectivo, inerente aos próprios factos, que nos permita distinguir cientificamente a saúde da doença nas diferentes ordens de fenómenos sociais» (id., ibid.: 71). Só a partir desse critério «a ciência estará em condições de esclarecer a prática permanecendo fiel ao seu próprio método» (id., ibid.: 71). Utilizando uma argumentação dominada pela analogia biológica, o autor considera que a generalidade dos fenómenos deverá ser tomada como o critério da sua normalidade.

Qualquer fenómeno sociológico, como, aliás, qualquer fenómeno biológico, é susceptível de revestir formas diferentes (...) essas formas, há-as de duas espécies. Uma são gerais em toda a extensão da espécie (...) Outras há, pelo contrário, que são excepcionais (...) Chamaremos normais aos factos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de mórbidos ou patológicos. Se convencionarmos chamar tipo médio ao ser esquemático que resultaria da reunião num todo, numa espécie de individualidade abstracta, das características mais frequentes na espécie com as suas formas mais frequentes, poder-se-á dizer que o tipo normal se confunde com o tipo médio, e que qualquer desvio em relação a este padrão de saúde é um fenómeno mórbido (...) Vê-se que um facto não pode ser considerado patológico se não em relação a uma dada espécie. As condições da saúde e da doença não podem ser definidas *in abstracto* e de uma maneira absoluta (*id., ibid.*: 76-77).

Para Durkheim, a determinação do normal e do patológico só pode ser realizada por relação à espécie (um conjunto de sociedades), e, porque esta passa por várias fases de evolução (como acontece com as idades de um indivíduo), por referência a uma fase específica. Ainda, a explicação desse estado normal, *i. e.*, a identificação das causas que o produzem (relacionadas com as condições de existência da espécie considerada), constitui um meio auxiliar de demonstrar a sua realidade, especialmente importante nos casos em que a espécie se encontra ainda em evolução. Na sequência da determinação do estado normal de uma qualquer espécie social, a ciência poderá fornecer as indicações necessárias à manutenção desse estado, ao seu restabelecimento em caso de perturbação ou, ainda, ao reencontro das suas condições se estas se modificarem. Mas a sociologia só poderá desempenhar esse papel com base na identificação de espécies (tipos) sociais. Durkheim introduzirá, assim, algumas regras relativas à constituição e classificação de tipos sociais, uma tarefa que o autor enquadra na esfera da morfologia social (subdivisão da sociologia):

Começar-se-á por classificar as sociedades segundo o grau de composição que apresentam, tomando como base a sociedade perfeitamente simples ou de segmento único; no interior destas classes distinguir-se-ão variedades diferentes conforme se produz ou não uma coalescência completa dos segmentos iniciais (*id., ibid.*: 104).

As questões interligadas do normal/patológico e dos tipos sociais constituem um dos pontos mais fracos da obra durkheimiana. Em primeiro lugar, a sua defesa vale-se de uma analogia biológica que, apesar dos cuidados declarados do autor na respectiva utilização, introduz de imediato um vício analítico. Em segundo lugar, a sua formulação é demasiado abstracta, geral e de difícil operacionalização. Por último, no que respeita ao carácter normal ou patológico dos factos sociais, percebe-se que o autor, apesar de ter criado estes conceitos com vista

à intervenção prática e objectiva nas sociedades, tem intuítos moralistas indisfarçáveis. De resto, a sua posição relativamente à contribuição da sociologia para a reforma social é ambígua. Se bem que a prudência e a reserva sejam as suas atitudes mais frequentes, existem também elementos na sua obra que indicam que o autor várias vezes foi tentado a abandonar essa postura, como é o caso do seu projecto corporativista (que analisaremos adiante) ou dos seus objectivos de pedagogia social. No entanto, é de pensar que ele entendia que, em matéria prática, a sociologia deveria apenas ter uma intervenção de natureza moral (que opõe à política), e sempre alicerçada no conhecimento da própria sociedade.

Assim, a meu ver, é sobretudo através do livro, da conferência e das obras de educação popular que a nossa acção se deve exercer. Nós devemos ser antes de mais conselheiros e educadores. Somos feitos para ajudar os nossos contemporâneos a reconhecerem-se nas suas ideias e nos seus sentimentos mais do que para os governar; e, no estado de confusão mental em que vivemos, que função poderia ser mais útil? Por outro lado, desempenhá-la-emos tanto melhor quanto nos limitarmos a esta ambição. Ganharemos tanto mais facilmente a confiança popular quanto menos segundas intenções pessoais nos atribuírem. É preciso que, no conferencista de hoje, não se suspeite o candidato de amanhã (Durkheim, 1975: 252).

### Explicação e prova

No capítulo dedicado ao método explicativo em sociologia, Durkheim desenvolve uma argumentação que se apoia na crítica de todas as concepções que fundam a explicação sociológica na ideia de finalidade ou utilidade dos fenómenos — «mostrar a utilidade de um facto não é explicar como nasceu nem como é o que é, pois as funções para que serve supõem as propriedades específicas que o caracterizam, mas não o criam» (*id.*, *ibid.*: 108). Em sua opinião, as causas e os fins de um fenómeno são independentes, donde resultará a primeira regra: «quando tentamos explicar um fenómeno social, devemos investigar separadamente a causa eficiente que o produz e a função que ele desempenha» (*id.*, *ibid.*: 112). O autor prefere o termo função ao termo fim, por considerar que o primeiro, ao referir-se tão simplesmente à possível existência de uma «correspondência entre o facto considerado e as necessidades gerais do organismo social» (*id.*, *ibid.*: 112), não obriga à consideração da questão da intencionalidade. É dizer que, na sua investigação, o sociólogo se desinteressa da subjectividade dos fins. Sem o dizer, Durkheim pensa garantir assim a objectividade da análise funcional, a qual não é, para si, menos importante do que a análise causal no que respeita à explicação. A primeira deve, contudo, vir sempre em segundo lugar pela razão lógica de a causa anteceder o efeito. Mas a crítica que Durkheim dirige às concepções finalistas, que, em sua opinião, dominam na sociologia do seu tempo, não fica por aqui.



Para Durkheim, o finalismo é solidário de um método de explicação essencialmente psicológico — «com efeito, se a sociedade é apenas um sistema de meios instituídos pelos homens em vista de certos fins, estes fins só podem ser individuais, pois, antes da sociedade, só podiam existir indivíduos» (*id., ibid.*: 114). Eis o tipo de explicação que mais repugna a Durkheim, pretender que a sociedade resulte dos indivíduos, das suas consciências e da sua intencionalidade e submeter a explicação sociológica ao império da psicologia. É certo que reconhece que os indivíduos constituem uma condição necessária à existência da sociedade. Acontece que os não considera condição suficiente nem, fundamental. Para Durkheim, «um todo não é idêntico à soma das suas partes; é algo de diferente cujas propriedades diferem das que revelam as partes de que é composto» (*id., ibid.*: 118). E é na natureza dessa individualidade distinta, que é o todo (leia-se a sociedade), e não nas partes (os indivíduos) que o compõem que, de acordo com o autor, devem ser pesquisadas «as causas próximas e determinantes dos factos que nela se produzem» (*id., ibid.*: 119). É, então, deste raciocínio que resultará a segunda regra: *«a causa determinante de um facto social deve ser procurada entre os factos sociais antecedentes e não nos estados da consciência individual»* (*id., ibid.*: 124–125). Isto significa que um facto social só pode ser explicado por outro facto da mesma natureza. Ainda porque a elucidação da função desempenha um papel importante na explicação dos fenómenos sociais, o autor acrescentará a esta regra um enunciado complementar: *«a função de um facto social deve ser sempre procurada na relação existente entre ele e um determinado fim social»* (*id., ibid.*: 125). Uma vez que este fim social (função) consiste apenas «na produção de efeitos socialmente úteis», a questão psicológica estará definitivamente afastada.

Durkheim introduzirá ainda uma última regra respeitante à explicação em sociologia. Trata-se de uma regra que resulta da tese durkheimiana (presente de forma explícita e acentuada nas suas primeiras obras) da preponderância dos fenómenos morfológicos na vida colectiva — «se a condição determinante dos fenómenos sociais consiste, como mostrámos, no próprio facto da associação, eles devem variar consoante as formas desta associação, isto é, consoante as maneiras como estão agrupadas as partes constituintes da sociedade» (*id., ibid.*: 126). Essas formas de associação correspondem, numa sociedade, ao que Durkheim designa de «meio social interno», na sua vertente especificamente humana, donde a regra: *«a origem primeira de qualquer processo social de certa importância deve ser procurada na constituição do meio social interno»* (*id., ibid.*: 127). É então importante identificar as propriedades desse meio que mais influência têm sobre os fenómenos sociais. A seu ver, existem dois elementos que desempenham esse papel: o volume de uma sociedade (o «número das unidades sociais», *i. e.*, os indivíduos) e a sua densidade dinâmica ou moral (o «grau de concentração da massa» humana ou o «estreitamento moral» entre os indivíduos). Estas variáveis correspondem precisamente à forma que a associação humana atinge numa sociedade, *i. e.*, a sua morfologia ou anatomia é dada por um determinado volume e uma

determinada densidade moral. Esta última pode não só ser medida pelo grau de coalescência dos segmentos, mas pode ainda, em geral, ser medida pela densidade material (o número de habitantes por unidade de superfície e o grau de desenvolvimento das «vias de comunicação e transmissão»). O autor ressalva que apesar de, em *A Divisão do Trabalho Social*, ter afirmado que a densidade material era a expressão exacta do seu equivalente moral, existem casos em que essa correspondência não existe. É também por relação ao «meio social» que Durkheim pensa ser possível aferir objectivamente o «valor útil» ou a função dos fenómenos sociais, já que aquele «é a condição essencial da existência colectiva» (*id.*, *ibid.*: 132). A introdução do axioma relativo à preponderância dos aspectos morfológicos na vida social, que designaremos doravante de tese morfológica, constituiu uma das razões por que Durkheim foi tão perseguido pelos seus críticos na qualidade de materialista. Ela já constituía a base da explicação em *A Divisão do Trabalho Social*. O desconforto que a utilização desse axioma trouxe ao autor nessa primeira obra é, possivelmente, responsável pelas hesitações na sua apresentação nas *Regras do Método Sociológico* (ver Capítulo 4).

Por último, o autor avança um conjunto de princípios relativos ao que designa de utilização da prova. Indica, em primeiro lugar, que para provar a existência de uma relação de causalidade entre dois fenómenos, se impõe «comparar os casos em que estão simultaneamente presentes ou ausentes, e procurar saber se as variações por eles apresentadas nessas diferentes combinações de circunstâncias testemunham que um depende do outro» (*id.*, *ibid.*: 137). Durkheim designa este método de experimental. Quando é possível a produção artificial dos fenómenos a estudar tratar-se-á de um caso de experimentação propriamente dita; quando essa produção é vedada ao cientista, como acontece na sociologia, o método será designado de experimentação indirecta ou comparativo. Neste método, Durkheim distingue diversas variantes, de entre as quais elege o método das variações concomitantes, o qual consiste na observação das variações regulares e concomitantes de dois fenómenos, *i. e.*, na verificação da existência ou não de uma relação regular entre eles. A utilização deste método funda-se no princípio de que «a um mesmo efeito corresponde sempre uma mesma causa» (*id.*, *ibid.*: 140), e obriga a algum cuidado na constituição de séries de variações. Estas podem respeitar a factos de uma única sociedade (ou a várias sociedades de variações). Estas podem respeitar a factos de uma única sociedade (ou a várias sociedades de variações). Estas podem respeitar a factos de uma única sociedade (ou a várias sociedades de variações). Estas podem respeitar a factos de uma única sociedade (ou a várias sociedades de variações). Mas o autor estima que «só se pode explicar um facto social de uma cerra complexidade se acompanharmos o seu desenvolvimento integral através de rodas as espécies sociais» (*id.*, *ibid.*: 148).

### Weber: Sociólogo das Sínteses

A sociologia de Weber (ver caixa — Max Weber: Nota sobre a Sociologia) é, em grande medida, um projecto fragmentado, e o seu esforço metodológico não foge à regra. A obra foi publicada numa edição póstuma em

que não podem chegar as uniões resultantes de um consentimento unicamente fundado sobre a conveniência pessoal da pessoa que pertença em tal situação. O sentimento voluntário (...). A força dos laços comunitários depende essencialmente do facto de eles se oporem, no interior do mesmo contexto social, às relações de tipo *não comunitário* fundadas sobre a concorrência ou o conflito, sobre a utilidade ou o sentimento contratual. A impessoalidade e o anonimato relativos a estes laços fazem sobressair a estreiteza e a natureza pessoal dos laços *comunitários* (Nisbet, 1984: 70).

## Durkheim: As duas solidariedades

A ideia de *comunidade* também se encontra presente nos escritos de Émile Durkheim, onde obtém um tratamento particular. Os seus conceitos de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica* são normalmente apontados como o equivalente, respectivamente, de *gemeinschaft* e *gesellschaft*. Como veremos, esta tradução não é exacta. Os dois tipos de solidariedade de Durkheim têm, de resto, um lugar restrito na sua obra. Apesar de fazerem parte do núcleo conceptual central da sua tese de doutoramento, assim como de parte dos cursos e dos textos que a preluíram, esses conceitos desaparecerão nos escritos que se seguem. *A Divisão do Trabalho Social*, datada de 1893, corresponde à primeira resposta de Durkheim para o problema da relação indivíduo/sociedade. A par desta preocupação fundamental que nunca abandonará o autor, encontramos ainda nessa obra uma segunda preocupação, solidária da primeira, que corresponde à equação dessa relação no contexto de diferentes tipos de sociedade. Durkheim apresenta da seguinte forma o problema que se propôs resolver com os trabalhos da sua tese de doutoramento.

Quanto à questão que esteve na origem deste trabalho, trata-se das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social. Como é que acontece que ao ir tornando-se mais autónomo, o indivíduo vá dependendo mais estreitamente da sociedade? Como pode ser ele simultaneamente mais pessoal e mais solidário? Porque é incontestável que estes dois movimentos, por mais contraditórios que pareçam, vão prosseguindo paralelamente. Tal é o problema que nos pusemos. Pareceu-nos que o que resolvia esta aparente antinomia era uma transformação da solidariedade social, devida ao desenvolvimento sempre mais considerável da divisão do trabalho (Durkheim, 1977a: 49).

Nessa obra, o autor enunciará a tese segundo a qual a civilização e a divisão social do trabalho progredem de uma maneira contínua e em simultâneo, em consequência do aumento regular do volume e da densidade física e moral das sociedades (ver Capítulo 3).

Ao determinarmos a causa principal dos progressos da divisão do trabalho, determinamos ao mesmo tempo o factor essencial do que se chama civilização. Ela própria é uma consequência necessária das mudanças que se produzem no volume e na densidade das sociedades. Se a ciência, a arte e a actividade económica se desenvolvem, é na sequência de uma necessidade que se impõe aos homens; é porque não há para eles outra maneira de viver nas novas condições em que se encontram. Desde o momento em que o número dos indivíduos, entre os quais as relações sociais se estabelecem, é mais considerável, eles não podem manter-se, a não ser que se especializem mais, trabalhem mais, sobre-estimulem as suas faculdades; e desta estimulação geral resulta inevitavelmente um grau de cultura mais elevado. Deste ponto de vista, a civilização surge, portanto, não como um objectivo que mobiliza os homens pelo atractivo que exerce sobre eles (...) Não é o pólo para o qual o desenvolvimento histórico se orienta e de que os homens procuram aproximar-se para serem mais felizes ou melhores; pois nem a felicidade nem a moralidade aumentam necessariamente com a intensidade da vida. **Eles marcham porque é preciso marchar, e o que determina a velocidade dessa marcha é a pressão mais ou menos forte que eles exercem uns sobre os outros, consoante são mais ou menos numerosos (Durkheim, 1977b: 127-128).**

Esta «teoria mecanicista da divisão do trabalho» constitui o contributo durkheimiano para a reflexão sobre o progresso das sociedades. Deste progresso dirá que é imparável, que é infinito. É que, em sua opinião, ele depende por inteiro das transformações do meio social. Só se alguma vez este último atingisse um estado estacionário, o progresso se poderia deter. Acontece que o autor considera que «tal hipótese é contrária a todas as conjecturas da ciência» (Durkheim, 1977b: 136). **Esta fé durkheimiana de um progresso infinito não nos deve, contudo, confundir.** Encontra-se implícita na sua obra a ideia de que o topo da civilização se encontra próximo, posto que assim acontece com a própria divisão do trabalho. **É difícil imaginar como é que esta poderia avançar até ao infinito.** Algumas passagens da sua obra confirmam, aliás, esta interpretação. Durkheim dirá, por exemplo, que existem transformações que a estrutura social já não suporta, que «a plasticidade das sociedades não é indefinida», que aquela «quando atinge o seu termo, as mudanças, mesmo necessárias, são impossíveis» (Durkheim, 1977b, nota: 163). De resto, o autor, ao criar uma tipologia de sociedades, dá a entender que o tipo mais avançado corresponde ao último estágio do desenvolvimento social.

**De acordo com Durkheim, as sociedades progridem desde as suas formas mais elementares até às mais avançadas (ou das inferiores às superiores), por via da intensificação da vida social. A divisão do trabalho social terá sido o mecanismo que permitiu resolver pacificamente o problema da concorrência, desencadeado por essa intensificação. Aderindo**

ao postulado darwinista, segundo o qual a semelhança dos organismos torna a luta pela vida «mais ardente», Durkheim afirmará que a divisão do trabalho é precisamente o produto dessa luta, de que constitui um «desfecho brando». **As sociedades diferenciam-se progressivamente não em obediência à vontade, aos interesses ou às aspirações dos homens, mas de forma objectiva, mecânica, e externa aos indivíduos — «tudo se passa mecanicamente»** (Durkheim, 1977b: 51). De igual modo, o autor critica aos economistas a sua visão da divisão do trabalho enquanto mecanismo de aumento da produtividade. Reconhece que esta é uma consequência necessária da divisão do trabalho, mas acrescenta que não reside aí a explicação do seu aparecimento — «se nos especializamos (...) é para podermos viver nas novas condições de existência que nos são postas» (*id., ibid.*: 57). De resto, Durkheim tem uma concepção da divisão do trabalho mais ampla que a dos economistas. Daí o seu apelido social. Ela não corresponde a uma divisão estritamente técnica do trabalho, mas antes à divisão de funções ao nível de toda a sociedade e em todas as suas esferas (da economia, da arte, da ciência, da política, da justiça e da administração, etc.) e à especialização de todos os indivíduos. Dá-lhe ainda uma dimensão quase cósmica, ao torná-la solidária da que ocorre em todo o mundo vivo.

Com efeito, sabe-se (...) que a lei da divisão do trabalho se aplica tanto aos organismos como às sociedades; pode mesmo dizer-se que um organismo ocupa um lugar tanto mais elevado na escala animal quanto mais nele as funções estão especializadas (...). Não é apenas uma instituição social que tem a sua origem na inteligência e na vontade dos homens; mas é um fenómeno de biologia geral de que é preciso, parece, ir procurar as condições nas propriedades essenciais da matéria organizada. A divisão do trabalho social já não aparece senão como uma forma particular deste *processus* geral, e as sociedades, conformando-se a essa lei, parecem ceder a uma corrente nascida bem antes delas e que arrasta num mesmo sentido o mundo vivo por inteiro (Durkheim, 1977a: 53).

**Na longa marcha que corresponde ao avanço da civilização, Durkheim distingue então dois tipos principais de sociedades a que correspondem dois tipos distintos de solidariedade.** A sua formulação é em certa medida ideal-típica<sup>3</sup>, seja porque, como o próprio autor reconhece, o tipo social mais avançado não se encontra em parte alguma num «estado de absoluta pureza» (se bem que se tome cada vez mais preponderante), seja porque entre o tipo social mais elementar e esse novo tipo social existe uma longa distância que só poderia ter sido vencida de forma progressiva e, de resto, de forma desigual nas várias sociedades. Durkheim aplicará mesmo o termo tipo ideal ao seu conceito de horda ou segmento.

<sup>3</sup>Se bem que a crítica que foi dirigida a Tönnies, relativamente à utilização que fez dos seus conceitos de comunidade e sociedade, também se possa aplicar a Durkheim.

Se se tentasse constituir em abstracto o tipo ideal de uma sociedade cuja coesão resultasse exclusivamente das semelhanças, dever-se-ia concebê-la como uma massa absolutamente homogênea, cujas partes não se distinguiriam umas das outras e, por consequência, não estariam articuladas entre si, e que, numa palavra, estaria desprovida tanto de qualquer forma definida, como de qualquer organização. Seria o verdadeiro protoplasma social, o germe de onde sairiam todos os tipos sociais. Propomos designar por horda o agregado assim caracterizado. É verdade que ainda não se observaram, de uma maneira absolutamente autêntica, sociedades que respondessem em todos os pontos a este perfil. No entanto, o que faz que se tenha o direito de lhe postular a existência é que as sociedades inferiores, aquelas consequentemente mais próximas deste estágio primitivo, são formadas por uma simples repetição de agregados deste género (Durkheim, 1977: 203-204).

O tipo mais elementar de sociedade, e palco da solidariedade dita mecânica, corresponde à sociedade segmentar. Esta consiste num «sistema de segmentos homogêneos e semelhantes entre si» (Durkheim, 1977a: 211). Este tipo social, na sua forma mais primitiva, tinha por base o clã (grupo de parentesco cujo principal critério não é a consanguinidade), sendo que depois evoluiu para formas territoriais. De acordo com o autor, o clã é a «horda que deixou de ser independente para se tomar um elemento de um grupo mais extenso» (*id.*, *ibid.*: 204), *i. e.*, da sociedade segmentar à base de clãs. Esta terá tendência a transformar-se, e no curso de uma longa evolução perderá a sua base clânica ou familiar. Persistirá, é certo, mas com uma nova base — a aldeia, a «última molécula social» (*id.*, *ibid.*: 213). Os segmentos sociais deixam de ser «agregados familiares» para passarem a ser «circunscrições territoriais».

Mas a estrutura segmentar de base territorial não tem a mesma capacidade de resistência que a de base clânica: «os laços que resultam da coabitação não têm no coração do homem uma origem tão profunda como os que provêm da consanguinidade» (*id.*, *ibid.*: 216-217). Aos poucos também ela tenderá a desaparecer sob o avanço do tipo organizado, onde impera a solidariedade orgânica. Coexiste com ele no seio das sociedades mais avançadas mas já não é aí preponderante nem constitui a sua «ossatura única», nem sequer a sua «ossatura essencial». Vai-se esbatendo à medida que os segmentos locais perdem a sua individualidade, se tomam permeáveis e se fundem, cedendo terreno à «organização profissional». A unificação dos mercados e o crescimento das cidades são um sinónimo desta transformação. A Durkheim utiliza trechos da obra histórica de Schmoller para demonstrar que este processo, nítido desde o século XIV, não deixou desde então de se intensificar. Apesar de pensar que, ao seu tempo, o novo tipo social ainda não tinha dominado por completo nenhuma sociedade, e que existia mesmo um conjunto de «causas anormais» que impediam que aquele atingisse o grau de desenvolvimento que o estado social em que imaginava viver reclamava, Durkheim

não duvidava de que chegaria o dia em que «toda a nossa organização social e política» teria «uma base exclusivamente, ou quase exclusivamente, profissional» (*id., ibid.*: 221). Enfim, na análise durkheimiana da evolução social, dada pela divisão do trabalho, os segmentos primitivos e a sociedade moderna constituem os pólos extremos de um longo percurso que passa pela sociedade tradicional, a qual, na descrição feita por Durkheim, se encontra mais próxima dos primeiros tempos que da modernidade.

Mas esta tipologia relativamente simples das sociedades humanas e a teoria evolucionista que se encontra na sua base não são suficientes para a apresentação da tese durkheimiana. Há que acrescentar os conceitos de solidariedade mecânica e orgânica. Como vimos, estes dois tipos de solidariedade caracterizam, respectivamente, o tipo social segmentar e o tipo social organizado. Enquanto o princípio da solidariedade mecânica é a semelhança, a cooperação (o autor refere-se muitas vezes, de forma equivalente, à divisão do trabalho) constitui o princípio da solidariedade orgânica. A escolha dos termos mecânico e orgânico é, aliás, esclarecedora do significado que Durkheim lhes atribui. O primeiro evoca o mundo das massas inertes que apenas se movimentam mecanicamente e em função das forças exteriores que lhe imprimem esse movimento, ou seja, o mundo dos corpos inanimados, sem vida, energia ou vontade próprias. O segundo decalca-se sobre o mundo da vida e dos organismos biológicos, diferenciados internamente e dotados de uma determinada forma de organização. Este uso das metáforas mecânica e orgânica é, de resto, assumido claramente por Durkheim. Esta precisão é tanto mais importante quanto sabemos que outros autores utilizam as palavras mecânico e orgânico num sentido diametralmente oposto ao que lhes atribui Durkheim. Tal acontece porque esses termos podem fazer indirectamente parte de uma outra oposição semântica, a saber, artificial/natural. É assim que muitas vezes quando queremos dizer que algo se desenvolveu naturalmente, afirmamos que teve um desenvolvimento orgânico. Esta é nomeadamente a utilização que, como vimos, Tönnies faz do conceito de vontade orgânica. É que a ideia de natureza é frequentemente assimilada à de vida e organismo, e a de máquina, à de artifício.

Mas porque a solidariedade social é «um fenómeno completamente moral que, por si próprio, não se presta à observação exacta nem sobretudo à medida» (Durkheim, 1977a: 80), o autor procurará naquilo que entende ser o seu «símbolo mais visível», a saber, o direito, o ponto de apoio necessário para a sua pesquisa. Este procedimento metodológico corresponde à aplicação de uma regra que se encontrará expressa na sua obra *As Regras do Método Sociológico* (ver Capítulo 3). Ele funda-se na crença de que «a vida social, por todo o lado onde ela existe de uma maneira durável, tende inevitavelmente a tomar uma forma definida e a organizar-se, e o direito não é outra coisa senão esta mesma organização, naquilo que ela tem de mais estável e de mais preciso» (*id., ibid.*: 80–81). Deste modo, os tipos de direito devem reproduzir os tipos de solidariedade existentes. Assim, a primeira tarefa consiste em classificar as suas formas. Durkheim define a norma jurídica como «uma regra de conduta

sancionada» (*id., ibid.*: 85), considerando ser «evidente que as sanções mudam conforme a gravidade atribuída aos preceitos, o lugar que ocupam na consciência pública, o papel que desempenham na sociedade» (*id., ibid.*: 85). Daqui decorre que as normas jurídicas devem ser classificadas de acordo com as sanções que implicam. Com base neste critério, Durkheim distinguirá entre dois tipos de sanção e, logo, entre dois tipos de direito: o direito penal ou repressivo e o direito restitutivo.

O direito repressivo, nas sociedades em que domina, assinala a presença de uma solidariedade social de tipo mecânico, enquanto a preponderância do direito restitutivo é o sintoma do império da solidariedade orgânica. O crime e o castigo, *i. e.*, a pena, são as variáveis-chave para a compreensão do primeiro tipo de direito e da sua correspondência com a solidariedade mecânica. De acordo com Durkheim, o crime consiste em «todo o acto que, num qualquer grau, determina contra o seu autor essa reacção característica a que se chama pena» (*id., ibid.*: 87). A pena consiste basicamente numa «reacção passional, de intensidade graduada, que a sociedade exerce por intermédio de um corpo constituído sobre aqueles dos seus membros que violaram certas normas de conduta» (*id., ibid.*: 116), ou seja, tem a face da vingança. Para o provar, Durkheim invoca a proporcionalidade da pena por relação ao crime cometido — «esta graduação não era necessária se a pena fosse apenas um meio de defesa» (*id., ibid.*: 107). A seu ver, o objectivo intemporal da pena é, de facto, a vingança e a expiação, só servindo secundariamente para corrigir o criminoso ou demover terceiros de o imitar.

Como vimos, as reacções penais ou as penas são variáveis. Elas serão tanto mais pesadas quanto mais intenso for o sentimento de ultraje que o acto criminoso desperta, o que depende de dois aspectos: o objecto e o grau da ofensa, *i. e.*, o valor atribuído àquilo que é objecto de ofensa e o grau em que este é ofendido. Este último aspecto prende-se apenas com a extensão do acto criminoso. Em contrapartida, o primeiro constitui o cerne da explicação durkheimiana da relação entre direito repressivo e solidariedade mecânica. Se este tipo de direito consiste num conjunto de penas, e estas definem o crime, este, por sua vez, e por variado que seja, corresponde sempre a uma ofensa determinada: a ofensa do que Durkheim designará de consciência colectiva — um «acto é criminoso quando ofende os estados fortes e definidos da consciência colectiva» (*id., ibid.*: 99), donde «não se deve dizer que um acto ofende a consciência comum porque é criminoso, mas que é criminoso porque ofende a consciência comum» (*id., ibid.*: 100). É então o conceito de consciência colectiva, de que veremos já adiante todo o significado, que clarifica o de solidariedade mecânica.

Durkheim entende por solidariedade mecânica o conjunto dos laços sociais que derivam do facto de todos os membros de uma sociedade serem semelhantes entre si. A principal responsável pelas suas similitudes é a chamada consciência colectiva (o autor sugere que essa semelhança não é só psíquica, mas também física). É ela que toma «harmónico o detalhe dos movimentos» (Durkheim, 1977a: 126) dos indivíduos, ligando-os directamente à socie-



dade «sem nenhum intermediário» (*id., ibid.*: 150). Ela consiste no «conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade» (Durkheim, 1977a: 98). A consciência colectiva abrange toda a sociedade e sobrevive aos indivíduos, sendo, aliás, o elemento de ligação entre as gerações. É, por este motivo, independente da que de resto não conseguirá escapar), o autor dirá que não constitui dúvida que «ela não tem por substrato um único órgão», que só se realiza nos indivíduos, que «é, por definição, dí-caracteres específicos, que a tomam uma realidade distinta», que é «uma coisa diferente das consciências particulares», que «é o tipo psíquico da sociedade» (*id., ibid.*, 1977a: 98).

Durkheim institui assim uma distinção entre dois tipos de consciência: uma, colectiva, e outra, individual. De ambas dirá que têm o mesmo substrato e são solidárias, não formando senão uma — «há em nós duas consciências» (*id., ibid.*: 126) —, se bem que não sejam «regiões geográficas distintas de nós próprios» (*id., ibid.*: 151). Personalidade individual e consciência individual constituem sinónimos, uma vez que a última «não comporta senão estados que são pessoais a cada um de nós e que nos caracterizam» (*id., ibid.*: 126). Em contrapartida, os estados da consciência colectiva são comuns a toda a sociedade: ela é «a sociedade viva e actuante em nós» (*id., ibid.*: 151). O autor acrescentará que este é um quadro simplificado, uma vez que é possível conceber a existência simultânea de várias consciências colectivas — «fazemos parte de vários grupos e há em nós várias consciências colectivas» (*id., ibid.*, nota: 126).

Durkheim vai ainda mais longe na caracterização do conceito de consciência colectiva. Para a sua compreensão completa convém acrescentar esse desenvolvimento. O autor descreve esse fenómeno a partir de um conjunto de vários elementos. Na sequência de Steven Lukes (1984), distinguiremos entre os que têm natureza formal e os que se referem a aspectos de conteúdo (esta é uma distinção que Durkheim não faz explicitamente). Assim, do ponto de vista formal, a consciência colectiva pode variar de acordo com o seu «volume» (o grau em que recobre a consciência individual), a sua «intensidade média» e o grau de «determinação» (de definição ou especificação) que apresenta. Eles são a medida da autoridade de que se reveste a consciência colectiva. À medida que as sociedades progridem, todos esses elementos diminuem: a consciência individual aumenta por relação à colectiva, os estados (crenças, sentimentos e normas) desta última perdem a sua força e tomam-se cada vez mais gerais e indeterminados, obrigando a uma maior intervenção da reflexão individual para a respectiva aplicação aos casos particulares. Isto significa que é a própria solidariedade mecânica que vai enfraquecendo e que os laços sociais que dela resultam perdem a sua força.

[a solidariedade mecânica] só pode ser forte na medida em que as ideias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassem em número e em

intensidade as que pertencem individualmente a cada um deles. Ela é tanto mais enérgica quanto este excedente for mais considerável. Ora, o que faz a nossa personalidade, é aquilo que cada um de nós tem de próprio e de característico, o que o distingue dos outros. Esta solidariedade não pode portanto aumentar senão na razão inversa da personalidade (...) A solidariedade que deriva das semelhanças, encontra-se no seu *maximum* quando a consciência colectiva recobre exactamente a nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela: mas, nesse momento, a nossa individualidade é nula (...) No momento em que esta solidariedade exerce a sua acção, a nossa personalidade desvanece-se, pode-se dizer, por definição; porque nós não somos já nós próprios, mas o ser colectivo (Durkheim, 1977a: 151-152).

Os aspectos substanciais ou de conteúdo da consciência colectiva, a que nos referimos, também não se mantêm incólumes com a marcha de civilização. Nas sociedades, segmentares, em que a solidariedade mecânica faz sentir os seus efeitos, o conteúdo da consciência colectiva resume-se praticamente à religião, ela estende-se a tudo, encerrando «numa confusa mistura, além das crenças propriamente religiosas, a moral, o direito, os princípios da organização política e até a ciência ou, pelo menos, o que está em seu lugar» (*id., ibid.*: 157). O social é, então, sinónimo de religioso. Este império da religião explica-o Durkheim através da ideia de que «quando uma convicção um pouco forte é partilhada por uma mesma comunidade de homens, ela toma inevitavelmente um carácter religioso; inspira nas consciências o mesmo respeito reverencial que as crenças propriamente religiosas» (*id., ibid.*: 196). A religião invade todo o universo dos indivíduos das sociedades inferiores porque todo o conteúdo da consciência colectiva que os domina se reveste de uma autoridade absoluta. É dizer que nessas sociedades o conteúdo da consciência colectiva (a religião) se explica pela sua forma (a autoridade de que se reveste). Neste ponto, Durkheim não anda longe da sua futura teoria da religião que surgirá em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (ver Capítulo 6). Contudo, graças à concepção da evolução da consciência colectiva contida na obra que analisamos, Durkheim encontra-se, por outro lado, muito longe dessor obra que poderíamos chamar de maturidade. É isso que veremos após a apresentação do seu conceito de solidariedade orgânica.

É o direito repositivo que exprime e assinala a presença da solidariedade social de tipo orgânico. A sanção neste tipo de direito não é expiatória como no anterior, mas visa apenas uma «simples reposição das coisas» (Durkheim, 1977a: 131). E isto porque não tem a mesma relação com a consciência colectiva. Enquanto o direito repressivo exprime a força desta última e em todo correspondia à sua defesa, o direito repositivo desenvolve-se à sua margem. Ele surge quando a consciência colectiva enfraquece, se bem que não constitua por isso um direito privado ou que só interesse aos indivíduos. Acontece simplesmente que as normas

que contém não interessam a toda a gente ao mesmo tempo e não detêm, por isso mesmo, a força de que as normas repressivas se dotavam. Elas estabelecem-se «não entre o indivíduo e a sociedade, mas entre partes restritas e especiais da sociedade» (*id., ibid.*: 135). O direito repressivo é, assim, o signo da própria divisão do trabalho. Esta é a sua condição. Um exemplo claro desta relação é o direito contratual, uma variante do direito repressivo. O contrato é, na opinião de Durkheim, a própria expressão jurídica da cooperação. Ela envolve a reciprocidade entre dois sujeitos que partilham tarefas no seio de uma relação determinada.

Em suma, o direito repressivo difere do repressivo no sentido em que a violação das suas normas só suscita uma reacção moderada. Tudo o que impõe é a regularidade da cooperação entre as funções ou grupos especiais e tudo o que exige, quando aquela é perturbada, é o seu restabelecimento. Dispensa a violência e a emoção que acompanhavam o direito repressivo. Perde também o carácter religioso de que este último se revestia. Durkheim entende que todo o direito penal é mais ou menos religioso, posto que «o que lhe constitui a alma é um sentimento de respeito por uma força superior ao homem individual, por um poder de algum modo transcendente» (*id., ibid.*: 164). Ora, o direito repressivo surge no contexto da divisão do trabalho e é o signo de que a consciência colectiva se torna «mais fraca e mais vaga no seu conjunto», e de que «progride menos do que as consciências individuais» (*id., ibid.*: 199), sem que, contudo, se deva crer que ela tende a desaparecer de todo. Consiste apenas «cada vez mais em maneiras de pensar e de sentir muito gerais e muito indeterminadas que deixam espaço livre a uma infinidade crescente de dissidências individuais» (*id., ibid.*: 200). Durkheim estima que em apenas um dos seus aspectos ou pontos a consciência colectiva se toma mais «firme e precisa», é o que respeita à crença no indivíduo.

À medida que todas as outras crenças e todas as outras práticas tomam um carácter cada vez menos religioso, o indivíduo torna-se um objecto de uma espécie de religião. Fazemos da dignidade da pessoa um culto que, como todo o culto forte, tem já as suas superstições. É portanto, se se quiser, uma fé comum; mas, primeiro, não é possível senão pela ruína das outras e, por consequência, não poderá produzir os mesmos efeitos que essa imensidade de crenças extintas. Não há compensação. Além disso, se é comum enquanto é partilhada pela comunidade, é individual pelo seu objecto. Se dirige todas as vontades para um mesmo fim não é social. Possui assim uma situação absolutamente excepcional na consciência colectiva. É efectivamente da sociedade que retira tudo o que lhe dá força, mas não é à sociedade que ela nos liga: é a nós próprios. Consequentemente, ela não constitui um verdadeiro vínculo social. É por isso que se pôde justamente censurar aos teóricos que fizeram deste sentimento a base exclusiva da sua doutrina moral, o dissolver da sociedade (...) No entanto, o progresso social não consiste numa dissolução contínua; muito pelo contrário, quanto mais

se avança, mais as sociedades têm um profundo sentimento de si próprias e da sua unidade. É preciso portanto que haja qualquer outro laço social que produza este resultado; ora não pode haver outro senão o que deriva da divisão do trabalho (*id, ibid.*: 200–201).

É a solidariedade orgânica este outro laço, ela é o resultado e a função da própria divisão do trabalho. Esta não produz somente a diferença, mas antes uma diferença que se chama complementaridade. Durkheim entende que a solidariedade orgânica é o produto automático da divisão do trabalho e que, ao invés de ser uma modalidade fraca e empobrecida da solidariedade entre os homens, é a sua expressão mais forte. Esta é uma ideia que o autor se esforçará por demonstrar ao longo de toda a obra e que corresponde à parte substancial da sua tese, a de que os vínculos sociais promovidos pela solidariedade orgânica não só são possíveis como são mais fortes do que os que a sua equivalente mecânica oferece. A seu ver, o carácter mais ou menos forte dos vínculos sociais proporcionados por cada um dos tipos de solidariedade pode ser medido com base na desigual facilidade com que se quebram. A proposição segundo a qual a interdependência entre os indivíduos é elevada nas sociedades em que impera a divisão do trabalho, e fraca ou nula nas sociedades em que só o princípio da semelhança actua (este supõe a auto-suficiência de cada um), levá-lo-á a afirmar que são precisamente as últimas as mais frágeis:

Do facto de as partes do agregado, quando estão unidas, não se moverem senão conjuntamente, não se segue que sejam obrigadas ou a permanecer unidas ou a desaparecer. Bem pelo contrário, como elas não têm necessidade umas das outras, como cada um traz em si tudo o que constitui a vida social, ele pode transferi-la para qualquer lado (Durkheim, 1977a: 176).

Ora, aceitar a anterior proposição corresponde a admitir que a necessidade é a verdadeira fonte da solidariedade social. Aí está algo que o próprio Durkheim nunca aceitaria facilmente (se bem que o termo necessidade se encontre em evidência no excerto anterior). É isto porque nesse caso seria obrigado a alinhar com uma das concepções da divisão do trabalho social por si mais criticadas, a saber, a de Herbert Spencer (cf. Spencer, 1969). Este herdeiro de Adam Smith acreditava que as sociedades industriais obteriam espontaneamente a coesão através do simples jogo dos interesses individuais, cuja expressão era o contrato. Tanto as normas sociais quanto a regulação estatal só poderiam contrariar esse equilíbrio. Leiam-se algumas das observações que a versão spenceriana da divisão do trabalho inspirou a Durkheim.

Será de facto este o carácter das sociedades cuja unidade é produzida pela divisão do trabalho? Se assim for, poder-se-ia com razão duvidar da sua estabilidade. Pois, se aproxima os homens, é apenas por alguns instantes, não pode criar entre

eles senão um vínculo exterior. No acto da troca, os diversos agentes permanecem exteriores uns aos outros, e terminada a operação cada um reencontra-se e reconhece-se por completo. As consciências apenas estão superficialmente em contacto; nem elas se interpenetram, nem aderem fortemente umas às outras. Se se olhar o fundo das coisas, ver-se-á que toda a harmonia de interesses esconde um conflito latente ou simplesmente adiado. Pois, onde o interesse reina sozinho, como nada vem refrear os egoísmos em presença, cada pessoa encontra-se face a outra em pé de guerra e toda a trégua a este eterno antagonismo não poderia ser de longa duração. O interesse é, com efeito, o que há de menos constante no mundo (Durkheim, 1977a: 235).

A fronteira entre a necessidade e o interesse é muito ténue. Se Durkheim condena Spencer pelo facto de ele retirar à divisão do trabalho toda a moralidade que ele pretende provar é porque sabe que o interesse constitui precisamente a sua antítese. E a necessidade não poderia também ocupar outro lugar, a não ser que lhe fossem atribuídas propriedades desconhecidas. Esta incoerência da sua obra não escapou a Durkheim. A obra *A Divisão do Trabalho Social* é, aliás, a história de uma tese impossível (Nisbet, 1984). Da sua impossibilidade lógica e da consciência do seu autor surgirá uma discreta segunda linha de argumentação que, se procura minorar as consequências da anterior, não é menos a prova da sua fraqueza. De facto, em momento algum Durkheim conseguirá demonstrar que a solidariedade social resulta automaticamente da simples divisão do trabalho, tornando-se ao mesmo tempo superior. Este foi, aliás, um dos pontos de confronto com Comte no que respeita à interpretação dos efeitos da divisão do trabalho. Este último autor apresentava uma visão algo ambígua a esse respeito. Considerava que esse fenómeno era essencial para o equilíbrio das sociedades modernas, mas, ao mesmo tempo, acreditava que ele traria também a divisão moral. A seu ver, a solução residiria na intervenção reguladora do Estado (Lukes, 1984). Durkheim nunca aceitaria este tipo de interpretação. Para si, o Estado é um mecanismo puramente artificial e derivado da própria sociedade. De resto, não duvidava do carácter natural e espontâneo da solidariedade orgânica, que só por si tornava desnecessária a consideração do Estado ou de qualquer outro mecanismo supletivo.

A demonstração de que o individualismo nas sociedades modernas não é incompatível com uma nova e superior comunidade de «espírito e coração», ou a demonstração do carácter espontâneo da solidariedade orgânica enquanto efeito automático da divisão do trabalho, constituiu não só o objectivo de Durkheim, mas, principalmente, uma tarefa impossível. Robert Nisbet (1984) salienta que este é todo o problema de *A Divisão do Trabalho Social*. Durkheim pretendia a demonstração da perda de sentido, na sociedade moderna, das regras e constrangimentos típicos das sociedades tradicionais, pelo que, na primeira parte da obra, insiste sobre os temas do progresso, do individualismo e do racionalismo. Mas, entre-

tanto, Durkheim ter-se-á apercebido de que a condução deste argumento até ao seu limite resultaria numa «monstruosidade sociológica». A estabilidade institucional do segundo tipo de sociedade não estava garantida. Mais ou menos desde o meio da obra configura-se um segundo argumento destinado a provar uma continuidade moral entre aqueles dois tipos de sociedade. Através desse argumento, Durkheim esforça-se por provar que as «sociedades organizadas» são as mais morais de todas (todas as sociedades são morais). Afirma que «é (...) sem razão que se opõe a sociedade que deriva das crenças à que tem por base a cooperação, não conferindo senão à primeira um carácter moral, e não vendo na segunda senão um agrupamento económico. Na verdade a cooperação tem, também ela, a sua moralidade intrínseca» (Durkheim, 1977a: 262). Para justificar esta última, *i. e.*, para resolver o problema que, de súbito, viu surgir na sua tese, o autor dirá que a divisão do trabalho só se pode instituir «entre os membros de uma sociedade já constituída» (Durkheim, 1977b: 57). Sugere, então, que tudo se resolve uma vez que aquele processo se desenvolve entre indivíduos já ligados entre si e não entre indivíduos isolados.

Com efeito, quando a concorrência opõe indivíduos isolados e estranhos uns aos outros, ela não pode senão separá-los mais. Se dispuserem de espaço livre, fugirão; se não puderem sair de limites determinados, diferenciar-se-ão, mas de modo a tomarem-se ainda mais independentes uns dos outros. Não se pode citar caso algum em que relações de pura hostilidade se tenham, sem intervenção de qualquer outro factor, transformado em relações sociais (...) Ora, a divisão do trabalho une ao mesmo tempo que opõe; faz convergir as actividades que diferencia; aproxima as que separa. Uma vez que a concorrência não pode ter determinado esta aproximação, é preciso que esta preexista; é preciso que os indivíduos entre os quais a luta se passa sejam já solidários e o sintam, quer dizer, pertençam a uma mesma sociedade. É por isso que onde este sentimento de solidariedade for demasiado fraco para resistir à influência dispersiva da concorrência, esta gera efeitos completamente diferentes da divisão do trabalho (*id.*, *ibid.*: 58).

Se este argumento é consistente com a sua defesa de uma sociedade que precede os indivíduos, e de uma autonomia individual que só poderia ter nascido de uma primeira indiferenciação entre os homens, não deixa de ser uma mudança importante a sua consideração da dependência (condição de existência) da solidariedade orgânica por relação à sua equivalente e antecedente mecânica. Na primeira parte da obra, a desagregação e desaparecimento do último tipo de solidariedade tinha precisamente constituído a condição necessária à afirmação da solidariedade orgânica: «este tipo social [o organizado] baseia-se em princípios de tal modo diferentes do precedente, que não pode desenvolver-se senão na medida em que este tenha desaparecido (...) a antiga estrutura, enquanto persistir, opõe-se a tal organização; é por isso que é necessário que desapareça» (*id.*, 1977a: 212–213).

A dificuldade reside no facto de Durkheim ter partido de uma proposição de base materialista, segundo a qual a divisão do trabalho (e a solidariedade social que dela resulta) é a consequência automática da intervenção de alguns factores de ordem material (o volume e a densidade física, que quase sempre se associam a uma densidade de ordem moral), e tentado, através dela, chegar a uma conclusão de natureza essencialmente idealista, a saber, que o que é fundamental em qualquer sociedade é a moralidade. Essa proposição ou tese material, que corresponde ao que no Capítulo 3 designámos de tese morfológica, para além dos inconvenientes que lhe trouxe para a solução de *A Divisão do Trabalho Social*, valeu ao autor muitas críticas, mas também rasgados elogios (chegou a ser apelidado de materialista histórico) e, principalmente, muita insatisfação. Ao longo de todas as obras posteriores, num caminho que se inicia, de resto, no seio do livro que analisamos, Durkheim tornar-se-á cada vez mais um idealista.

Se, ao longo da segunda parte de *A Divisão do Trabalho Social*, o autor procurava dissimular a sua própria descrença nos efeitos automáticos desse processo, no prefácio à segunda edição da mesma obra (datada de 1901) reconhece já a necessidade de instituir, de uma forma voluntária, uma autoridade moral: as corporações (ver Capítulo 5). Enquanto antes afirmava que «é certo que as sociedades organizadas não são possíveis sem um sistema desenvolvido de regras, que predeterminam o funcionamento de cada órgão», e acrescentava: «à medida que o trabalho se divide, constituem-se uma infinidade de morais e de direitos profissionais» (*id.*, 1977b: 89) nesse prefácio parecia já não confiar na sorte. Aconselhava directamente uma espécie de reforma social. O que estava em causa, em qualquer dos casos, era o problema da anomia, conceito que o autor introduz desde a primeira edição da obra (e que também se reencontrará em *O Suicídio*).

A anomia (que sumariamente pode ser descrita como um estado social em que existe uma insuficiente regulamentação das acções dos indivíduos, traduzindo-se na respectiva «descoordenação») é, antes de mais, o problema moral das sociedades modernas que ainda não atingiram a perfeição da divisão do trabalho, das sociedades que se encontram ainda numa fase de transição entre diferentes tipos sociais<sup>4</sup>. Ela poderia ser observada na primeira das três formas anormais da divisão do trabalho, a saber: a divisão anómica do trabalho (visível nas «crises industriais» e no «antagonismo do trabalho e do capital»); a divisão forçada do trabalho (que dá origem à «guerra das classes»); a deficiente distribuição das funções (ver Capítulo 5). De acordo com Durkheim, a anomia «é impossível em toda a parte em que os órgãos solidários estão em contacto suficiente e suficientemente prolongado» (*id.*, *ibid.*: 162), o que significa que, à época, ainda confiava nos ajustamentos automáticos.

Em conclusão, para Durkheim o tema comunitário serve não só a caracterização da sociedade tradicional, mas fundamenta ainda as suas esperanças e os seus projectos para a

<sup>4</sup>Durkheim retomarà o tema da anomia na sua obra *O Suicídio* (ver Capítulo 15).

sociedade moderna. Daí a afirmação que fizemos no início deste ponto. A imagem que o autor fornece desse tipo de sociedade poderia fazer crer que ele a toma pelo mundo da *sociedade*, ou *gesellschaft*. Isto só em parte corresponde à verdade. O individualismo, a liberdade, a universalidade, são, de facto, algumas das suas características. Contudo, aí, o interesse submete-se à moral e a razão alia-se ao sentimento num casamento perfeito. É que, para Durkheim, a sociedade moderna resulta da reunião do melhor de dois mundos. Ela corresponde a uma forma superior de *comunidade*, precisamente porque inclui alguns dos traços da *sociedade*. Recorde-se o quanto Durkheim desprezava as fórmulas tradicionais de integração social: condenava e anunciava o fim do «espírito de província» ou do «patriotismo de campanário» (Durkheim, 1977a: 38). A *comunidade* das sociedades do Antigo Regime (a família tradicional, a aldeia, a paróquia, a antiga corporação, etc.) não só não era compatível com a marcha da civilização, como também era desprezível. Era o compromisso que mantinha com a modernidade, a sua paixão pelo individualismo e a razão, a sua defesa da regressão da autoridade tradicional e o seu amor pela «grande família dos homens» que fundavam esse sentimento. A *comunidade* moderna de Durkheim não se funda sobre o paradigma do mundo de aldeia, autosuficiente, isolado, encerrado sobre si e submergindo os seus membros sob o peso das suas instituições. A *comunidade* de «espírito e coração» moderna encontra-se liberta dos laços paroquiais da sociedade tradicional e é compatível com o avanço da ciência, da racionalidade e do individualismo. Politicamente, para si, isso significava a República, uma sociedade laica, uma moral cívica, uma ideologia liberal e o socialismo.

Esta interpretação da presença de dois tipos de *comunidade* na obra de Durkheim vai, de resto, ao encontro da opinião do próprio autor. Em 1889, publicava uma recensão crítica da obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, de Ferdinand Tönnies. Nela, criticava apenas a teoria da *sociedade*, sendo que afirmava aceitar, em geral, a sua análise da *comunidade*. Contrapunha que na sociedade moderna a coesão social e a harmonia também eram dadas naturalmente. Afirmava então que para provar esta sua tese seria necessário um livro (Lukes, 1984). Este livro viria a ser *A Divisão do Trabalho Social*, e, no entanto, e como vimos, essa prova não surgiu aí. Durkheim precisou de escrever muitos mais livros para provar a viabilidade moral da sociedade moderna e, ainda assim, com o sacrifício da sua impossível tese inaugural.

### Racionalização e alienação: W. L. ...

Também na obra de Max Weber se reencontram os temas da *comunidade* e da *sociedade*. Como veremos, para este autor as noções equivalentes servem a descrição de tipos empíricos, de agrupamentos humanos, mas funcionam também como descritores ideal-típicos de algumas formas de sociabilidade humana (o que fora também a ambição de Tönnies). Também eles se constroem em termos largos sobre as ideias de razão e sentimento, interesse e mo-



por leigos arrogantes e pretensiosos), independente de estritos critérios de utilidade para os indivíduos (ou antes deles, ou depois deles); são eles que existem estritamente em função dela, sendo por ela gerados e moldados, e na existência eterna do Grande Ser se fundindo de novo com a morte individual.

Esta sociolatria apoia-se, como é compreensível, na educação geral que se dá no respeito piedoso por toda a forma de autoridade. Para Comte, como já disse antes, toda a autoridade merece um reconhecimento que deriva da suposição da sua funcionalidade. No topo, entretanto, os sábios positivistas procederão aos reajustamentos que a novel ciência sociológica revelar necessários. Sempre, todavia, num espírito de respeito pelo pluralismo da organização social, com lugar de honra reservado para as famílias, as corporações e a nova igreja positivista. É uma organização em que as hierarquias estão, por assim dizer, escadeadas, dispostas em círculos concêntricos que permitem a ligação (que só é plena porque é mediatizada) dos indivíduos ao Grande Ser. Com a ressalva de que Comte pretende reorganizar a antiga ordem, substituindo os sacerdotes católicos e a nobreza tradicional pelos cientistas-sacerdotes do positivismo e pelos chefes de empresa, os pontos de vista expressos não se afastam essencialmente dos que foram manifestados pelos defensores puros e simples da restauração da velha sociedade (Bonald, Maistre, etc.), dos quais Comte se considerou, na verdade, progressivamente mais próximo ao longo da sua evolução pessoal (Nisbet, 1984),

### **Durkheim: A anomia e os «corpos intermédios»**

As teses de Émile Durkheim acerca do problema do poder e das classes sociais só podem ser compreendidas referindo-as às suas concepções da relação entre indivíduo e sociedade. Na verdade, este autor nunca se cansou de afirmar a superioridade e anterioridade, a exterioridade e supremacia da sociedade em face dos indivíduos.

Como vimos (ver Capítulo 4), mesmo a existência dos direitos dos homens tem uma origem que os transcende (e que só em termos de uma explicação *pelo social* poderemos alguma vez compreender). É a sociedade que, pela evolução das suas características, permite o surgimento de uma esfera na qual o reconhecimento dos direitos dos indivíduos e o seu poder contratante faz sentido e produz efeitos. É, note-se, a sociedade que funda o contrato; não o contrato a fundar a sociedade. É a moralidade que permite o estabelecimento de pactos (e a mutualidade dos serviços), nunca um pacto (ou à mutualidade dos serviços) a fundar a própria moralidade. Quem diz moralidade, diz sociedade. A força impositiva dos factos sociais, para ser plenamente eficaz, deve ser, num certo sentido, interiorizada pelos indivíduos, sentida como uma necessidade íntima (independente de coerção física pura e simples, bem como de considerações relativas à utilidade). Quer dizer, a forma por excelência da sociedade é a moralidade. E, reciprocamente, o único conteúdo objectivo de uma qualquer moralidade é social.

Se foi a própria evolução social que produziu o individualismo moral, Durkheim pergunta-se se este poderia constituir uma base moral e um factor de coesão alternativo à antiga consciência colectiva enfraquecida. E a resposta parece inconclusiva: se bem que, na primeira edição de *A Divisão do Trabalho Social*, Durkheim responde afirmativamente a esta questão, nas obras seguintes tenderá a temperar a sua posição, e a considerar esse individualismo como parcialmente incompatível com a ordem social. Na verdade, de acordo com as conclusões de *O Suicídio*, a existência de um certo número de perturbações tipificáveis no suicídio dito *egoísta* (percebido psicologicamente como fruto da solidão) é correlativo do próprio triunfo do culto do indivíduo e do enfraquecimento da generalidade dos laços sociais.

Mais grave, porém, do que o próprio facto do egoísmo (até certo ponto, pelo menos, corolário do enfraquecimento da consciência colectiva e do individualismo moral), é um outro tipo de fenómeno mais limitado, que designa por *anomia*. Esta última, só possível dado o ambiente geral, mas tendo ela própria um âmbito mais restrito, significa exactamente ausência de regras, e a sua explicação pede algumas palavras. Para Durkheim, a disciplina, toda a disciplina, tem, independentemente de justificações utilitárias que lhe possamos atribuir (justificações que fazem apelo ao que vulgarmente se designa por racionalidade instrumental), uma função essencial que é a da contenção das paixões humanas. É isso que, segundo afirma, a torna justificada para além de todas as considerações estritamente racionalistas. Em seu entender, o homem é, sem a contenção proporcionada pela própria sociedade, um ser inevitavelmente dilacerado pelas suas paixões, por natureza insaciáveis e, em virtude disso, destrutivas.

Ora, a sociedade está, segundo Durkheim, sob vários pontos de vista, em estado anómico (o que, de acordo com o que ficou exposto, é por ele considerado um estado patológico). Existe nela um verdadeiro vazio de regras, uma crise moral. A manifestação mais clara disso mesmo é a que está associada ao que chama *divisão forçada do trabalho*. Esta, de acordo com o sociólogo francês, tem lugar quando os intervenientes são, ou impedidos de desempenhar as funções a que aspiram e para as quais se consideram capacitados, ou obrigados ao desempenho de outras que não desejam. A sociedade sua contemporânea é, pensa Durkheim, uma sociedade sem classes definidas, na qual as posições de cada um nas várias hierarquias sociais dependem cada vez menos da origem e cada vez mais do desempenho individual objectivo. As reivindicações de alguns socialistas, no sentido do aumento dos impostos sobre as heranças e da generalização da educação pública, deverão, pensa, acelerar as tendências de qualquer modo já claramente detectáveis no sentido referido.

Todavia, se esta evolução previsível é, até certo ponto, uma consequência inevitável da própria divisão do trabalho e dos direitos universais e outros valores característicos do individualismo moral, não deve nunca perder-se de vista, entende, o carácter essencialmente moral da crise sua contemporânea. Considerar económica a raiz do problema, como pa-

recem fazer, quer os principais ideários socialistas, quer as correntes típicas do liberalismo económico (duas versões diferentes de individualismo, moral ou, mesmo, de estrito utilitarismo); apelar, seja à intervenção do Estado, seja ao mercado como reguladores dos conflitos, é esquecer que as novas realizações, por conseguidas que sejam, suscitarão sempre ambições maiores ainda. Analogamente, os conflitos laborais entre assalariados e empregadores traduzem, rigorosamente, um estado de anomia na exacta medida em que a única regulamentação a que se alcança proceder é a que corresponde a acordos tácticos, meramente resultantes de um equilíbrio precário das forças em presença: nunca a que resultaria de uma regulação moral, na qual cada uma das partes tomasse como intrinsecamente justificáveis e inatacáveis na sua essência os pontos de vista e as pretensões da outra (Giddens, 1976). O problema parece pois poder resumir-se dizendo que, se não houver uma qualquer forma de contenção moral que possa ser imposta à sociedade e aceite por esta, as paixões desencadeadas serão sempre (e por definição) insaciáveis e as mais acabadas realizações inevitavelmente insuficientes por comparação com as ambições postas em movimento: eis, em essência, a anomia.

É, enfim, por esta via que este autor, que sempre foi politicamente um partidário de uma república laica e com pontos de vista a muitos títulos próximos dos socialistas franceses, encontra o tema tão ao gosto dos conservadores que é o da autoridade social como fonte de disciplina, único fundamento possível de integração. É justamente porque as correntes individualistas são muito influentes, sugere, que os indivíduos podem ficar à mercê do acaso, sendo o isolamento propício ao desencadear de paixões destrutivas, seja sob a forma da melancolia e do tédio do solitário (quadro psicológico do suicida egoísta), seja enquanto ambição desmedida, insatisfação permanente e sede da mudança pela mudança (aproximadamente o retrato do suicida anómico).

A referida autoridade só poderá exercer-se, com o reforço dos grupos intermédios, uma vez que, de acordo com o sociólogo francês, há na sociedade sua contemporânea, quer o risco de um excesso de individualismo, quer o de uma hipertrofia do próprio Estado. Visto que a família, tendo passado da forma alargada tradicional à forma moderna da família nuclear, não pode cumprir esta função integradora, Durkheim, propondo embora a sua proleção, considera que só as associações socioprofissionais reúnem as condições necessárias para tal.

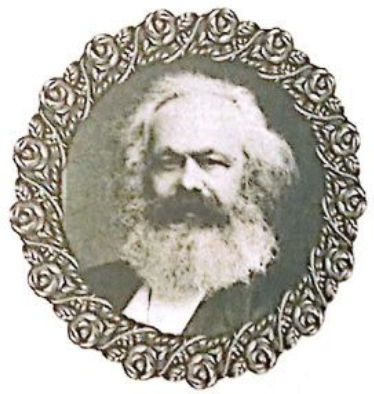
Suficientemente próximas dos indivíduos para este poder projectar nelas o seu empenho e as suas energias, suficientemente distantes (ou acima) dele para poderem impor-se-lhe como autoridade moral, é delas que há a esperar o melhor no processo de reorganização moral que Durkheim sugere ser necessário. Com esta defesa de um novo corporativismo, no qual, como é fácil depreender, a missão essencial das associações profissionais deixa de ser o regateio dos níveis salariais de forma concertada e cartelizada (é esse, todavia, o panorama geral no seu tempo), o autor reencontra no essencial a grande tradição que temos

vindo a referir de exaltação do papel integrador e moralizador dos grupos intermédios na vida social (Nisbet, 1984).

Marx e Engels, *Sociedade Civil e Revolução*

### O capitalismo, as classes sociais e a questão do Estado

A posição de Marx (*ver caixa — Nota Biográfica: Karl Marx*) acerca dos problemas referidos é, nos seus traços fundamentais, facilmente distinguível da de todos os outros autores antes referidos, antes de mais pela singular importância atribuída à problemática das classes sociais. Para ele, o traço essencial caracterizador da sociedade sua contemporânea é o capitalismo. Este último é definido pela separação dos trabalhadores juridicamente livres relativamente aos meios de produção e pelo salariado generalizado. Os capitalistas, detentores dos meios de produção, são compelidos objectivamente, pela própria lógica da concorrência, a uma produção cada vez mais racional e eficiente. Esta concorrência determinada pelas condições de mercado deverá, tarde ou cedo, resultar na eliminação de toda a produção artesanal ou camponesa, pré-capitalista. Assim sendo, a estrutura de classes da sociedade capitalista deverá tender para a simplificação em torno de uma bipolaridade: capitalistas, isto é, detentores dos meios de produção; e proletários, trabalhadores produtivos assalariados (Marx e Engels, 1974a).



#### Karl Marx — Nota Biográfica

Karl Heinrich Marx nasceu em Trier (Trêves), na Renânia, em 5 de Maio de 1818. Essa região tinha sido objecto de disputa durante muito tempo (ficava a oeste do que, no tempo de Luís XIV, era considerado um «limite natural» da França, o Reno; fora ocupada pelas tropas da França revolucionária depois de 1789), sofrendo uma forte influência cultural francesa. Na altura do nascimento de Marx era pertença do reino da Prússia. Apesar de a família de Marx ser, por ambos os lados, uma família de rabinos, o seu pai, um advogado com opiniões esclarecidas e avançadas, aceitou ser baptizado protestante como forma de poder continuar a exercer a sua actividade profissional.