

**Quimera** – 1) monstro mitológico que se dizia possuir cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente e lançar fogo pelas narinas 2) montanha de Lícia (Grécia) onde supostamente habitava esse monstro, ou o vulcão dessa montanha, do qual o monstro é considerado personificação mítica 3) qualquer representação de animal fantástico, composto de partes de animais diferentes, sejam eles reais ou imaginários 4) qualquer ser ou coisa ameaçadora, ou que causa horror, medo ou susto 5) produto da imaginação, sem consistência ou fundamento real; **ilusão** 6) fantasia, sonho, esperança ou projecto geralmente irrealizável; **utopia**.

Adaptado do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, pág. 6755

## PREFÁCIO

A tese de mestrado que agora se dá a conhecer constitui o ponto de chegada provisório de uma trajectória individual de reflexão sobre a sociologia e as teorias sociológicas. Três momentos fundamentais caracterizam essa trajectória: o primeiro contacto com os clássicos da disciplina e respectivas narrativas hagiográficas; a problematização do estatuto dos clássicos e o desenvolvimento de uma postura crítica em relação aos textos matriciais da sociologia; a releitura do manifesto metodológico de Émile Durkheim à luz do novo espírito de problematização – que motivou a descoberta de outros textos do autor francês e a vontade de investigar o significado daquilo que se convencionou chamar o seu «realismo social»<sup>1</sup>.

Porque a expressão realismo social se presta a todo o tipo de interpretações, tratemos de lhe conferir uma definição operativa. Segundo Robert Alun Jones, não se trata de uma «teoria» ou «doutrina», mas antes de um «vocabulário» composto por dois grandes tipos de «estratégias retóricas»: a sociedade como «coisa real e natural» que constitui «parte da natureza» e que se encontra sujeita às suas «leis»; a sociedade como «parte distinta e particular da natureza» que é «irreduzível» às «leis» descobertas por «psicólogos» e «biólogos» (Jones, 1999: 5). No presente trabalho, as duas estratégias retóricas foram codificadas respectivamente como «realidade objectiva do social» (ver secção XXI) e «realidade *sui generis* do social» (ver secção XI).

A um capítulo introdutório destinado a revelar o espírito geral do trabalho e as múltiplas inquietações de principiante que lhe estão associadas («Para restaurar o espectro da dúvida»), segue-se um capítulo onde se investiga o uso que Durkheim fez das metáforas químicas («A vida secreta das metáforas») e um outro que se propõe interpretar o realismo durkheimiano como representação metafórica de uma utopia («A promessa de reconciliação»)<sup>2</sup>. Embora procurar metáforas para o social (segundo capítulo) não seja o mesmo que explorar o valor metafórico do social (terceiro capítulo), ambas as estratégias metodológicas tratam do mesmo problema: a inteligibilidade do social no pensamento de Émile Durkheim.

De resto, é também ao problema da inteligibilidade que o título da tese (*A «quimera» do social*) nos reenvia. Gabriel Tarde utiliza o termo quimera para se referir

criticamente ao realismo durkheimiano. Este sentido do termo (a *quimera-ilusão*) conduz-nos à hipótese do segundo capítulo: à luz das metáforas químicas, o social – em particular a sua especificidade – parece ser ininteligível. Procurando inspiração na obra de Jean-Jacques Rousseau, Durkheim sugere uma forma alternativa de entender o seu pensamento. Essa alternativa baseia-se noutra sentido do termo quimera (a *quimera-utopia*) e conduz-nos à hipótese do terceiro capítulo: enquanto metáfora de uma utopia, o social – em particular a sua objectividade – parece ser inteligível<sup>3</sup>.

A estrutura formal de 30 secções distribuídas equitativamente por 3 capítulos, longe de constituir um exercício de estilo inócuo, foi adoptada pelas seguintes razões: em primeiro lugar, porque acreditamos ser a melhor forma de gerir a utilização do espaço numa tese que não pode ultrapassar as 40 páginas; em segundo lugar, porque permite reconstituir a lógica da pesquisa bibliográfica e acompanhar todos os passos desde a formulação do problema até à respectiva solução (mesmo que essa «solução» se converta num novo problema); finalmente, porque estando todas as secções em pé de igualdade (pelo menos no que diz respeito ao número de caracteres), o(a) leitor(a) é convidado(a) a formar a sua opinião do que é mais importante e do que teria feito de forma diferente se tivesse sido ele ou ela a fazer.

Uma última nota sobre o uso abundante da citação (sobretudo de textos de Durkheim) e a alternância da citação em português (recorrendo às traduções disponíveis ou, quando elas não existem, arriscando uma tradução pessoal) com a citação na língua original. O protagonismo da citação enquadra-se no espírito de explorar a obra de Durkheim e investigar o significado das suas estratégias retóricas. A alternância português/francês exprime um compromisso entre a necessidade de tornar o texto legível e o desejo de trazer à discussão as palavras que foram originalmente empregues por Durkheim. Por melhor que seja uma tradução, existe sempre algo que se perde. Existem segredos que só o texto original nos pode revelar. E esta foi sem dúvida uma das aprendizagens mais gratificantes que fizemos ao longo dos últimos meses.

## **Primeiro Capítulo**

### **PARA RESTAURAR O ESPECTRO DA DÚVIDA**

## I – TODOS OS PRESSUPOSTOS SÃO DISCUTÍVEIS

No artigo que escreveu para a edição de Dezembro de 2008 do *Le Monde Diplomatique* («A impossibilidade de uma economia amoral»), José Castro Caldas afirma que a crise que estamos actualmente a viver é a crise de «uma economia que se pensou a si mesma como amoral» e que «foi sendo politicamente construída à luz desse pressuposto». Quem não se lembra da «página número um do *Manual de Economia*»?

Todos os economistas se lembram da página número um do *Manual de Economia*, em que a «rainha das Ciências Sociais» era apresentada aos neófitos como demonstração cabal, formal, matemática mesmo, da possibilidade de uma sociedade fundada no egoísmo.

«Demonstração cabal, formal e matemática» que, ainda assim, não dispensava a autoridade de um clássico:

Esta ideia surgia normalmente ilustrada com uma passagem de Adam Smith: aquela do talhante e do cervejeiro a cujo interesse próprio deveríamos apelar se deles quiséssemos obter o nosso jantar.

Na «página número um do *Manual de Economia*», Adam Smith aparece única e exclusivamente como ideólogo do «interesse próprio». E *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* – a obra da qual a famosa passagem é retirada – como apologia de «uma sociedade fundada no egoísmo». Contudo, na opinião de Castro Caldas, o «*Manual de Economia*» não faz jus ao pensamento de Adam Smith. Apoiando-se noutra obra do mesmo autor – a «muito menos lida Teoria dos Sentimentos Morais» –, Castro Caldas apresenta-nos outro Adam Smith: aquele que atribui uma importância decisiva ao «sentido de obrigação mútua (de natureza moral)» que rege todas as relações humanas em sociedade. Castro Caldas apresenta-nos um Adam Smith que desafia o Adam Smith da ciência económica ortodoxa. Afinal de contas, todos os pressupostos são discutíveis. Basta reler os clássicos...

## II – CLÁSSICOS E SOCIOLOGIA

Tal como a economia, tal como outras ciências sociais, a sociologia possui os seus clássicos. À semelhança daquilo que se passa em cada uma dessas disciplinas, os(as) sociólogos(as) parecem condenados a regressar aos clássicos e respectivas obras vezes sem conta. Descobrimo sempre novas facetas em velhos conhecidos. Mas por que é que isso acontece? O que têm os clássicos de tão especial?

Ao contrário do que a mitologia dos grandes textos e dos grandes autores nos pode levar a supor, a classicalidade não é uma propriedade intrínseca de um texto ou uma qualidade inata a um autor. Se um texto/autor possui um «estatuto privilegiado» (Alexander, 1996: 22) em relação a textos/autores contemporâneos, não é porque existe algo nesse texto/autor que o promove imediata e inequivocamente ao panteão dos clássicos, mas sim porque existe algo na «relação entre esse texto/autor e os discursos que se foram produzindo a seu respeito» (Baehr, 2002: 81 e ss.) que o transforma numa referência para todos(as) os(as) sociólogos(as). O estatuto privilegiado conquista-se (e perde-se) na trajectória de recepção dos textos e dos autores. Como não existem duas trajectórias iguais, fica assim posta de lado a possibilidade de determinar «critérios fixos de classicalidade» (Baehr, 2002: 116 e ss.).

Será que sociólogos(as) do século XXI continuam a regressar a textos/autores dos séculos XVIII e XIX simplesmente porque antes deles todos o fizeram? Será que o fazem no intuito de conhecer melhor o mundo contemporâneo? Ou será antes pela gratificação intelectual? Não faltam hipóteses. Mas de que vale fazer o que quer que seja se não se souber intimamente o que significa fazer sociologia e o que significa ser sociólogo(a)? A história da sociologia pode ser interpretada como a história de gerações sucessivas de *filhos bastardos* em busca de uma *paternidade imaginária*. Os conflitos em torno da identidade dos clássicos não são apenas exercícios de hermenêutica, mas sim conflitos em torno de uma identidade disciplinar eternamente problemática. Por isso, sempre que alguém pergunta «quem é Durkheim?», aquilo que está verdadeiramente a perguntar é «o que é a sociologia?». E sempre que alguém tenta responder a esta questão, podemos estar seguros que a tentativa passará pela leitura e interpretação de um ou mais clássicos.

### III – ÉMILE DURKHEIM E A INICIAÇÃO SOCIOLÓGICA

Um dos rituais mais característicos daquilo que podemos designar metaforicamente por *iniciação sociológica* é o contacto dos neófitos com os clássicos da disciplina. Embora esse contacto possa ocorrer segundo diversas modalidades e embora a lista de autores/textos seja variável no espaço e no tempo, é difícil encontrar um(a) sociólogo(a) que não tenha tido algum tipo de socialização com Émile Durkheim (1858-1917). Certamente, muitos(as) recordarão a primeira vez que ouviram falar de «factos sociais». Haverá até quem se lembre de algumas passagens de *Les Règles de la méthode sociologique* (1895). Não admira. Palavras como estas não se esquecem com facilidade:

Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux: ils consistent en des manières d’agir, de penser et de sentir, extérieures à l’individu, et qui sont douées d’un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s’imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confrondre avec les phénomènes organiques, puisqu’ils consistent en représentations et en actions; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n’ont d’existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c’est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de sociaux. (Durkheim, 1895a: 19)

E, no entanto, poucas obras foram alvo de tantas e tão duras críticas como *Les Règles de la méthode sociologique* (Gane, 1988: 12-13). Estranho? Nem por isso: embora poucos estejam dispostos a subscrever a «teoria dos factos sociais» – para citar um dos pontos mais controversos do livro –, praticamente nenhum(a) sociólogo(a) arrisca colocar em causa a especificidade e objectividade dos factos sociais. Não que o «realismo social de Durkheim» tenha sido poupado pelos comentadores (foram eles que cunharam a expressão). Não que a divergência esteja ausente (antes pelo contrário). Mas ela só é tolerada porque se presume que todos(as) os(as) sociólogos(as) partilham o mesmo «sentimento»: «que os fenómenos sociais, embora não sendo materiais, não deixam de ser coisas reais que admitem ser estudadas» (Durkheim, 1895b: 33). Ora, não será a iniciação sociológica uma espécie de *educação sentimental*?<sup>4</sup>

#### IV – O REALISMO SOCIAL DE DURKHEIM SEGUNDO TALCOTT PARSONS

Em *The Structure of Social Action* (1937), Talcott Parsons fala-nos de um movimento de ruptura com o pensamento utilitarista que emergira em finais do século XIX e que teria sido encabeçado – no campo das ciências sociais – por Alfred Marshall (1842-1924), Vilfredo Pareto (1848-1923), Max Weber (1864-1920) e Durkheim. Segundo Parsons, a obra destes quatro autores converge espontaneamente numa solução alternativa para o «problema hobbesiano da ordem»: aquela em que o próprio Parsons estaria a trabalhar nesta fase da sua carreira e à qual atribuiu o nome de «teoria voluntarista da acção». De resto, isso explica que *The Structure of Social Action* seja apresentado ao leitor como «um estudo de teoria social» – repare-se no singular – e não como um ensaio de história das ideias (Parsons, 1937: xxi).

Sendo assim, não é de estranhar que Talcott Parsons tenha começado por fazer uma leitura de Durkheim exclusivamente orientada por aquilo que entendia ser o mais importante: a emergência de uma «teoria voluntarista da acção». Esta tendência manifesta-se, entre outros exemplos, na forma como este comentador interpreta a evolução do pensamento de Durkheim. Inicialmente entendido como símbolo da «metodologia da ciência» e da «atitude crítica [...] em relação ao individualismo utilitarista» (Parsons, 1937: 352), o realismo durkheimiano revela-se depois um obstáculo à passagem do «positivismo» ao «voluntarismo» (363). Para Parsons, este seria o momento-chave da obra de Durkheim, cuja importância em nada é beliscada pela sua aproximação tardia ao «idealismo» (445).

Embora a interpretação parsoniana de Durkheim não se resuma a *The Structure of Social Action*, as considerações que Parsons aí tece sobre o autor francês marcaram fortemente a imagem deste último no imaginário sociológico do pós-guerra. Parsons sonhava com uma sociologia perfeitamente unificada que pudesse funcionar como matriz perfeitamente ordenada de problemas e respostas a problemas. Nela, não haveria lugar a clássicos, isto é, contextos, significados e interpretações divergentes. Parsons foi buscar a Durkheim alguma matéria-prima para a sua grande síntese teórica. Graças ao trabalho deste comentador, Durkheim transformou-se rapidamente numa referência disciplinar. Estava dado o primeiro passo: a inclusão. As décadas seguintes acabariam por mostrar que faltava tudo o resto.



## V – O REALISMO SOCIAL DE DURKHEIM SEGUNDO STEVEN LUKES

No início da década de 70, quando o estrutural-funcionalismo começava a perder a influência do pós-guerra e muitos(as) sociólogos(as) regressavam aos clássicos em busca de novos sentidos para o seu projecto disciplinar, Steven Lukes publica uma longa investigação sobre a vida e a obra de Durkheim. *Émile Durkheim: His Life and Work* (1973) inaugura uma nova fase de estudos sobre o autor francês porque se propõe romper com a interpretação parsoniana até então dominante (Lukes, 1973: v). Durkheim é agora dotado de intencionalidade autoral, filho de um tempo que não é o dos seus leitores e com preocupações que não coincidem necessariamente com as dos seus intérpretes. Durkheim é Durkheim. Mas quem é Durkheim?

Percorrendo as quase 700 páginas que compõem *Émile Durkheim: His Life and Work*, somos tentados a afirmar que Durkheim tem pelo menos tantas identidades quantos os capítulos que este comentador lhe dedica. De um *não-autor* – aquele que se dissolve na grande síntese teórica de Parsons – passamos assim a uma *miríade de autores*: o Durkheim da juventude e o Durkheim da maturidade, o Durkheim moralista e o Durkheim epistemólogo, o Durkheim activista e o Durkheim professor, o Durkheim *De la Division du travail social* e o Durkheim de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, etc. A lista não tem fim e todas estas facetas aparentam ser igualmente importantes para compreender a vida e a obra do autor francês.

No entanto, existe um duplo ao qual Lukes parece atribuir maior protagonismo. Esse duplo é o Durkheim *herói fundador*: aquele que ele considera ter sido decisivamente influenciado por Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903) e Alfred Espinas (1844-1922) e que se teria batido arduamente pela construção de uma nova disciplina científica (Lukes, 1973: 79-85). Embora não seja difícil admitir a influência daqueles autores na formação do realismo durkheimiano – Lukes chega mesmo a citar um testemunho do autor francês em apoio à sua tese –, reduzir este último a um pré-requisito do projecto sociológico não será demasiado pouco para alguém que experimentou intensamente os dilemas e as contradições do seu tempo?

## VI – O REALISMO SOCIAL DE DURKHEIM SEGUNDO ROBERT ALUN JONES

Dentre a vasta e diversificada literatura anglo-saxónica que vem sendo publicada sobre Durkheim desde meados dos anos 70, *The Development of Durkheim's Social Realism* (1999) destaca-se pela capacidade de ilustrar até onde pode ir uma «reconstrução historicista» do realismo durkheimiano. Ao contrário de Talcott Parsons – cujo esforço de contextualização é quase nulo – e Steven Lukes – cujo esforço de contextualização é dominado pela figura do herói fundador –, Robert Alun Jones desenvolve uma estratégia de contextualização que privilegia os diálogos entre Durkheim, os seus contemporâneos e antepassados (Jones, 1999: 2). Daí resulta a imagem de um *autor não-familiar*: o professor do Lycée de Sens (1883-4) que nada indicava poder vir a seguir o caminho que posteriormente seguiu.

De acordo com a interpretação deste comentador, terá sido a visita à Alemanha – particularmente o contacto com Wilhelm Wundt (1832-1920) – que fez despertar Durkheim para a «ciência positiva da ética». Tomando consciência da crise que a sociedade francesa atravessava à época, o autor francês inicia nos anos seguintes a construção de um «vocabulário normativo» que visava substituir a autoridade moral da igreja católica e a hegemonia cognitiva da metafísica cartesiana. Em busca de inspiração, começa por se virar para Montesquieu (1689-1755). Já no contexto do seu debate com Gabriel Tarde (1843-1904) e do envolvimento activo no caso Dreyfus, acaba por descobrir em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) as metáforas mais adequadas à educação dos jovens franceses.

Aquilo que Parsons vê como entrave à constituição de uma teoria voluntarista da acção e que Lukes circunscreve ao problema da legitimidade disciplinar, Jones interpreta como «construção metafórica de um novo vocabulário moral para a Terceira República Francesa» (Jones, 1999: 8). Em pouco mais de meio século, três imagens absolutamente distintas do realismo durkheimiano: a primeira assumidamente presentista; a segunda timidamente historicista; a terceira radicalmente historicista. Será que o historicismo veio para ficar? Será que estamos hoje mais disponíveis para quebrar o ciclo de perguntas viciadas e profecias auto-confirmatórias sobre Durkheim? E quebrar a ilusão da familiaridade? Será que teremos coragem para fazê-lo?

## VII – NO COMEÇO, HÁ MUITO MAIS DO QUE IMAGINAMOS

A avaliar pela linguagem que continua a ser utilizada por alguns para descrever Durkheim («Pai Fundador da Escola Sociológica Francesa»), a sua obra («à época, a mais bem sucedida tentativa de aplicar os princípios do racionalismo científico ao universo dos fenómenos sociais») e o trabalho do grupo de pessoas reunidas em torno da revista *L'Année Sociologique* («a primeira publicação periódica exclusivamente dedicada à sociologia»), podemos ser levados a pensar que a produção de saberes relativos ao social na Terceira República Francesa de finais do século XIX e inícios do século XX se resumia à sociologia durkheimiana e aos seus seguidores/entusiastas/cúmplices. Será preciso dizer que o sucesso desta última é em grande medida um sucesso póstumo? Que Durkheim não foi o sociólogo francês mais aclamado do seu tempo? Que a sua obra não foi um acto de genialidade num marasmo intelectual? Que *L'Année Sociologique* não foi a primeira revista sociológica editada em França? Enquanto houver um único manual de sociologia a incorrer neste tipo de hagiografia, sim, valerá a pena dizê-lo.

«No começo», diz Eduardo Viana Vargas, «há a discórdia, o disparate, a *intriga*»: tudo aquilo que escapa ao «modo de narração linear» característico de muitas narrativas sobre o processo de emergência da sociologia de expressão francesa (Vargas, 2000: 39-50). No começo, é verdade, há Durkheim. Mas também há Marcel Bernès (1865-1946), Alfred Fouillée (1838-1912), René Worms (1869-1926) e pelo menos uma mulher: Jeanne Weill (1860-1925). No começo, é verdade, há *L'Année Sociologique*. Mas também há a *Revue Philosophique*, a *Revue de Métaphysique et de Morale*, a *Revue Internationale de Sociologie*, entre outras publicações mais ou menos conhecidas e mais ou menos dedicadas ao social. No começo, é verdade, há lições de ciência social e pedagogia na Universidade de Bordéus. Mas também há debates na *Société de Sociologie de Paris*, congressos do *Institut International de Sociologie* e disputas ferozes por lugares académicos de grande prestígio (como, por exemplo, cátedras do *Collège de France*). No começo, há uma «multiplicidade de agenciamentos» (Vargas, 2000: 51-63). Como pudemos acreditar no contrário?

## VIII – O REALISMO SOCIAL DE TARDE SEGUNDO ÉMILE DURKHEIM

No prefácio à primeira edição de *Les Lois de l'imitation* (1890), Gabriel Tarde revela toda a sua «gratidão intelectual» para com Augustin Cournot (1801-1877), antecipando, através do exemplo deste último, a eventual má recepção que a sua obra poderia vir a ter:

En songeant, alors, que Cournot, ce Sainte-Beuve de la critique philosophique, cet esprit aussi original que judicieux, aussi encyclopédique et compréhensif que pénétrant, ce géomètre profond, ce logicien hors ligne, cet économiste hors cadre, précurseur méconnu des économistes nouveaux, et pour tout dire, cet Auguste Comte épuré, condensé, affiné, a toute sa vie pensé dans l'ombre et n'est pas même très connu depuis sa mort, comment oserais-je un jour me plaindre de n'avoir pas eu plus de succès? (Tarde, 1890: 19)

Apesar da postura defensiva do seu autor, *Les Lois de l'imitation* alcançou um sucesso estrondoso tanto em França como no estrangeiro (Salmon, 2005: 133). Este sucesso conduziu Tarde ao estatuto de principal referência francófona de uma nova disciplina com pretensões de cientificidade. Mas também lhe trouxe a animosidade de Durkheim e dos membros da revista *L'Année Sociologique*. Até bem perto da sua morte (1904), Tarde será repetidas vezes desclassificado como «individualista» e o seu discurso será recorrentemente desqualificado como «não-científico»<sup>5</sup> (Vargas, 2000: 180). Durkheim, que sempre mostrou pouco interesse em dialogar com os seus contemporâneos, chegará mesmo a escrever que a «origem do diferendo» se devia ao facto de ele «acreditar na ciência» e Tarde não (Durkheim, 1895c: 9). O que não serviu para conquistar a cátedra de filosofia moderna do *Collège de France*, serviria nas décadas seguintes para legitimar uma «história única» (Chimamanda Adichie) sobre o processo de emergência da sociologia de expressão francesa. Será preciso dizer que Gabriel Tarde é muito mais do que o «Tarde-durkheimiano»? (Vargas, 2000: 187). Enquanto houver um único manual de sociologia a incorrer neste tipo de hagiografia, sim, valerá a pena dizê-lo. Não só para descobrir outro Tarde, mas também para pôr em causa aquilo que julgamos saber a respeito de Durkheim.

## IX – O REALISMO SOCIAL DE DURKHEIM SEGUNDO GABRIEL TARDE

Em 1894, num dos artigos do número XXXVII da *Revue Philosophique* – que viria, no ano seguinte, a integrar o volume *Les Règles de la méthode sociologique* –, Durkheim critica Tarde e o seu «engenhoso sistema», afirmando não ter conseguido comprovar «a tal influência preponderante que Tarde atribui à imitação na génese dos factos colectivos» (Durkheim, 1894: 473). Poucos meses depois, por ocasião do 1º Congresso do *Institut International de Sociologie*, Tarde responde a Durkheim, defendendo a sua teoria da imitação e levantando dúvidas sobre a fundamentação do realismo durkheimiano (Tarde, 1894: 64-80)

Na sua comunicação, Gabriel Tarde não tem reservas em classificar a exterioridade dos factos sociais como uma «ilusão ontológica» (Tarde, 1894: 67). Para o autor de «*Les Deux éléments de la sociologie*», não existe nenhuma «resultante colectiva», nenhum «meio social interno», nenhum «*deus ex machina*». Apenas uma ideia falsa demasiadas vezes repetida: «que uma combinação difere ou pode diferir inteiramente dos seus elementos e que da simples aproximação destes pode surgir uma realidade inteiramente nova não preexistente sob outras formas» (Tarde, 1894: 74). Lamentando que a química e a biologia do seu tempo tivessem acreditado em tal «preconceito», Tarde afirma que este é ainda mais inaceitável no caso da sociologia, justamente porque os seres humanos têm o conhecimento íntimo do «elemento» (a sua própria «consciência») e do «composto» (a «assembleia de consciências»). Em razão deste «privilégio singular», deveriam saber que subtraindo o «individual» não sobra nada a que se possa chamar «social» (Tarde, 1894: 75).

Se muitos comentadores de *Les Règles de la méthode sociologique* se insurgiram em finais do século XIX contra a ontologia durkheimiana (Paoletti, 1995: 258-260), a verdade é que as objecções de Gabriel Tarde não tiveram grande eco no universo intelectual da época. Alfred Fouillée, com o artigo «*La Société est-elle une réalité et une conscience?*», parece ser uma das raras excepções<sup>6</sup>. Mas estávamos agora em 1905. Durkheim tinha conseguido convencer os mais cépticos e preparava-se para conquistar o «reconhecimento institucional» que sempre tinha ambicionado (Mucchielli, 1998: 248). Tarde, falecido no ano anterior, começava a ser esquecido. Quem iria evocar a *dúvida* no momento em que ela já não parecia *legítima*?

## X – PARA RESTAURAR O ESPECTRO DA DÚVIDA

Convidado a reflectir sobre o papel que Durkheim teve na sua formação intelectual, o sociólogo francês Henri Mendras (1927-2003) começa por nos prevenir que só o encontrou numa fase «tardia» da sua carreira (1957-58): quando o desafio de introduzir o ensino da sociologia nas universidades gregas o levou a descobrir *Le Suicide* (Mendras, 1995: 403-404). Embora a leitura de *Les Règles de la méthode sociologique* não o tenha «entusiasmado» e embora apenas tenha lido *De la Division du travail social* e *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* por mera «curiosidade», Mendras não se coíbe de elogiar Durkheim e de acreditar que a sua geração era «durkheimiana sem o saber»:

Je pense rétrospectivement que le grand mérite de Durkheim est d'avoir montré que la société existe, que c'est bien un objet, radicalement différent de l'aggrégation des individus et de leurs échanges économiques, et qui doit être traité comme tel. Vous allez peut-être me dire que je suis étonnamment durkheimien, et, de fait, je crois que ma génération – l'équipe du Centre d'Études Sociologiques – était durkheimienne sans le savoir.

(Mendras, 1995: 404)

Aquilo que Henri Mendras diz da sua geração pode aplicar-se com a mesma justiça a muitas outras gerações de sociólogos e sociólogas. Todos(as) somos «durkheimianos(as) sem o saber» porque nenhum(a) de nós pode evitar a influência directa ou indirecta de Émile Durkheim. Todavia, afirmar a inevitabilidade da influência não significa que não possamos determinar a forma como somos influenciados. Significa, pelo contrário, que essa escolha é tanto mais importante quanto maior for o ascendente de uma ideia, de uma obra ou de um autor na nossa formação e nas nossas vidas. Por isso é que é tão urgente *escolher* o realismo durkheimiano em vez de o viver na *ignorância*. E por isso é que nos propomos restaurar o espectro da dúvida. Aqui, agora e na primeira pessoa.

## **Segundo Capítulo**

### **A VIDA SECRETA DAS METÁFORAS**

## XI – O REALISMO DURKHEIMIANO E O PROBLEMA DA INTELIGIBILIDADE

O primeiro passo para restaurar o espectro da dúvida em torno do realismo durkheimiano é reler o primeiro capítulo de *Les Règles de la méthode sociologique* (Durkheim, 1895b: 37-47). Aí encontramos o anúncio de uma «espécie nova» de fenómenos aos quais se atribui a designação de «sociais» (39). Dotados de «características muito especiais», estes não se confundem com os «fenómenos orgânicos» ou com os «fenómenos psíquicos» (39). O mesmo é válido para aquilo a que o autor chama as suas «encarnações individuais» (42). Segundo Durkheim, «um pensamento comum a todas as consciências individuais» ou «um movimento repetido por todos os indivíduos» seriam «coisas de uma outra espécie», necessariamente «dissociadas» daquelas que têm a sociedade por «substrato» (41-42).

Embora alerte o leitor para a eventualidade da dissociação não se apresentar sempre com a «nitidez» ideal, Durkheim parece bastante seguro do seu raciocínio: «basta que ela exista de um modo incontestável nos casos importantes e numerosos que acabamos de lembrar para provar que o facto social é distinto das suas repercussões individuais» (42). Ainda assim, isso não o coíbe de acrescentar que «mesmo quando não é imediatamente observável, podemos, por vezes, realizá-la com a ajuda de certos artifícios de método» (42). E muito menos o impede de concluir que «é mesmo indispensável proceder a esta operação se quisermos isolar o facto social de todas as misturas para o observar em estado de pureza» (42).

O paradoxo é evidente: embora tenha ficado «provado» que os factos sociais não se confundem com «as formas que tomam nas consciências individuais», é «indispensável» recorrer a determinados «artifícios de método» de modo a assegurar que eles são «isolados» de todas as «misturas» e observados no seu «estado de pureza». «A estatística», garante Durkheim, «fornece-nos o meio de os isolar» (43). Mas o que é que nos permite percebê-los? Na verdade, a questão que importa colocar não é a questão de saber se o social existe *realmente* ou se os factos sociais são *realmente* distintos das suas encarnações individuais, mas sim a questão de saber como é que o autor torna *inteligível* a realidade *sui generis* do social. Entre 1895 e 1901 – respectivamente a data da primeira e segunda edição de *Les Règles de la méthode sociologique* – Durkheim encarregar-se-á dessa tarefa<sup>7</sup>. Conseguirá realizá-la com sucesso?



## XII – METÁFORAS: MODO DE USAR

Excepto no caso de desejarmos reabilitar uma epistemologia obsoleta – aquela que ergue uma barreira sanitária entre sujeito e objecto como condição de possibilidade da verdade científica –, não podemos ignorar o axioma actualmente bastante difundido segundo o qual todo o conhecimento é uma «construção simbólica» da realidade (Brown, 1977: 27-33). Isto significa que não faz sentido perguntar se uma teoria reproduz o real «tal qual ele é» ou adoptar o critério da «adequação aos factos» para comparar teorias concorrentes. Tudo o que se conhece, conhece-se através da transposição de termos entre «esquemas de referência» (34-40). Tudo o que se conhece, conhece-se, portanto, através de metáforas.

A grande questão, tanto em sociologia como em todas as disciplinas que reivindicam um estatuto de cientificidade, não é se as metáforas devem ou não ser «usadas», mas sim como «usá-las» sem ser «usado» por elas (79-88). O valor cognitivo das metáforas reside na tensão entre um «absurdo lógico» – o seu significado literal – e uma «verdade fictícia» – aquela que resulta da justaposição criativa de signos. As metáforas só são eficazes na condição de serem utilizadas enquanto metáforas, isto é, enquanto *verosimilhanças inverosímeis* entre universos simbólicos distintos. Sempre que este pressuposto é violado, elas naturalizam-se na linguagem corrente e perdem o seu valor cognitivo. Assim, a melhor forma de utilizar uma metáfora é nunca perder de vista que se trata apenas de uma metáfora.

Por outro lado, se os objectos do conhecimento humano não podem ser constituídos e percebidos senão através de metáforas, isso não quer dizer que todas as metáforas têm o mesmo valor cognitivo. Existem metáforas mais felizes do que outras e existem alguns princípios gerais que nos permitem observar se estamos ou não em presença de uma «boa metáfora» (99-107). Geralmente, considera-se que uma metáfora é tanto mais eficiente quanto mais simples e concisa for. Metáforas muito complexas – aquelas que geram várias submetáforas – ou demasiado inclusivas – aquelas que têm um elevado poder de tradução – podem criar problemas lógicos difíceis de resolver para quem as utiliza. Mas isto é teoria. Na prática, cada caso é um caso. E o caso de Durkheim – aquele que iremos analisar – é sem dúvida um caso exemplar.

### XIII – DURKHEIM E AS METÁFORAS

Em 1894, num artigo da *Revue de Métaphysique et de Morale* que retomava um debate sobre a «definição do socialismo» ocorrido uns meses antes na *Revue Philosophique*, Paul Lapie (1869-1927) referia-se nos seguintes termos ao «método» utilizado por um dos intervenientes:

Ce sont là deux défauts inhérents à la méthode employée par M. Durkheim. Cette méthode réside tout entière dans la comparaison de la société à un organisme. Persuadé, *a priori*, de la vérité de cette métaphore, M. Durkheim cherche également, *a priori*, à trouver dans la société ce qu'il voit dans l'organisme: des organes groupant des cellules, un système central groupant les organes. Cette méthode, qui n'est pas neuve, mérite-t-elle d'être plus longtemps conservée en sociologie? (Lapie, 1894: 202)

Durkheim, até então dividido entre o reconhecimento do valor cognitivo das metáforas organicistas e a defesa da autonomia heurística da sociologia (1885a: 86; 1885b: 634; 1888: 11-12), não levará muito tempo a abandonar o «método» celebrado na sua tese de doutoramento – *De la Division du travail social* (1893) – e que motivou a crítica de um dos futuros colaboradores da *L'Année Sociologique*. Privada das metáforas que a sustentavam, a teoria da solidariedade social acabará por seguir o mesmo destino. Engane-se porém quem queira ver nesta atitude a tentativa de redenção de um *positivista* que incorreu no pecado do *subjectivismo*. Não estaria antes Durkheim a distanciar-se de correntes/autores organicistas que começavam a perder a popularidade dos anos 70 e 80 e com os quais não queria ser confundido? (Mucchielli, 1998: 264-5) Em virtude desse desejo de demarcação, o autor vê-se obrigado a recorrer a outro universo simbólico para tornar inteligível a realidade *sui generis* do social. No lugar antes ocupado pela teoria da solidariedade social e pela analogia organismo/sociedade, irá surgir uma nova teoria – a «teoria das representações colectivas» – baseada noutra tipo de metáforas – as «metáforas químicas» (Fernandes, 2008: 453-5). Vejamos quais foram os passos que Durkheim deu nesse sentido e com que desafios se foi deparando ao longo do caminho que escolheu trilhar.

#### XIV – METÁFORAS QUÍMICAS: «A ORIGEM DE TODAS AS NOVIDADES»

No capítulo quinto de *Les Règles de la méthode sociologique*, Émile Durkheim socorre-se pela primeira vez de uma metáfora química para explicar por que razão a «origem primeira» dos fenómenos sociológicos não pode ser «psicológica» (1895b: 128). Não havendo, na «célula viva», senão «moléculas de matéria bruta», como se explicam os «fenómenos novos que caracterizam a vida» e cujo «gérmen» é «impossível» encontrar em qualquer dos «elementos associados»? (128). O facto das moléculas de matéria bruta se encontrarem «associadas», explica o autor (128). A associação permite compreender não só a emergência da vida biológica como também a emergência da vida social. Neste último caso, as consciências individuais funcionam como substituto metafórico das moléculas de matéria bruta.

Entusiasmado pela descoberta de uma metáfora fértil, Durkheim acaba por lhe atribuir poderes extraordinários: «não será antes, pelo contrário, a origem de todas as novidades que se foram produzindo sucessivamente no decorrer da evolução geral das coisas?» (129). As diferenças entre «os organismos inferiores e os outros», entre «o ser vivo organizado e o simples plastídio», entre este e «as moléculas inorgânicas que o compõem», são assim convertidas em «diferenças de associação» (129). «Em última análise», argumenta o autor, «todos estes seres se decompõem em elementos da mesma natureza» (129). Apenas varia o tipo de associação: «aqui, associados de uma maneira, ali de outra» (129).

Procurando desenvolver a comparação metafórica entre a associação química e a associação de consciências individuais, Durkheim debate-se com várias dificuldades. Por um lado, «é necessário que estas consciências se associem, se combinem, e se combinem de certa maneira» (129). Mas de que maneira exactamente? Por outro, «ao agregarem-se, ao penetrarem-se, ao fundirem-se, as almas individuais dão origem a [...] uma individualidade psíquica de um novo género» (129). Mas como é que uma «individualidade» pode ser simultaneamente «psíquica» e «de um novo género»? Por último, «é na natureza desta individualidade [...] que se deve ir procurar as causas próximas e determinantes dos factos que nela se produzem» (129-130). Quer isto dizer que o valor cognitivo da metáfora da associação é meramente *circunstancial* (i.e. anterior à constituição da tal individualidade psíquica de um novo género)?

## XV – METÁFORAS QUÍMICAS (2): «HÁ MOMENTOS EM QUE A REALIDADE É INDECISA»

No livro terceiro de *Le Suicide* (1897), Émile Durkheim volta a convocar a mesma metáfora, desta vez com o intuito de responder a uma objecção: «se a sociedade se compõe exclusivamente de indivíduos», como é possível que as «tendências» e os «pensamentos colectivos» sejam de «natureza diferente» das «tendências» e «pensamentos individuais»? (331). «A natureza viva», argumenta o autor, «não possui nada que a matéria bruta não possua» (331). Da mesma forma, ninguém coloca em causa que «as únicas forças activas da sociedade são os indivíduos» (331). No entanto, «ao unirem-se», «os indivíduos formam um ser psíquico de uma nova espécie que [...] tem a sua própria maneira de pensar e de sentir» (331).

Até este momento, nada de novo na utilização da metáfora. Mas o que dizer da afirmação – feita logo a seguir – segundo a qual «as propriedades elementares de que resulta o facto social estão contidas em germe nos espíritos particulares»? (Durkheim, 1897: 331). Não foi o próprio autor que disse ser «impossível» encontrar o «gérmen» da vida em qualquer dos «elementos associados»? (Durkheim, 1895b: 128). Esta aparente mudança de ideias – «aparente» porque o autor não assume as consequências da nova posição –, coloca em evidência as suas dificuldades em definir o significado metafórico da associação química. As expressões que emprega são vagas e confusas: «um factor activo que produz efeitos especiais» (Durkheim, 1897: 331), «qualquer coisa de novo» (331), «qualquer coisa que mudou no mundo» (332), uma «novidade» que gera «outras novidades» (332), etc.

Um pouco mais à frente, Durkheim muda de estratégia. Afinal, a vida social «é essencialmente formada por representações» (333). «Simplesmente», escreve, «as representações colectivas são de uma natureza muito diferente das representações individuais» (333). Embora apresente um exemplo algo elaborado – o exemplo da religião (333-4) –, o autor teme não ser bem compreendido. Para evitar uma «interpretação inexacta», decide acrescentar, em nota de rodapé: «a associação não se estabelece de uma só vez [...] necessita de tempo e, conseqüentemente, há momentos em que a realidade é indecisa» (334). Agora já sabemos: quando a metáfora não produz aquilo que se espera dela, a *culpa* é da «realidade». Como se esta tivesse o poder de decidir aquilo que faz uma boa metáfora...

## XVI – METÁFORAS QUÍMICAS (3): «UMA SÍNTESE NOVA E SUI GENERIS»

Um ano depois, Émile Durkheim publica um artigo na *Revue de Métaphysique et de Morale* onde defende um «naturalismo sociológico» que veja nos fenómenos sociais «factos específicos» (1898: 22). Para vincar essa especificidade, o autor não hesita em fazer uso do raciocínio analógico: «um procedimento de ilustração e de verificação secundária que pode ter a sua utilidade» (3). Sobretudo, quando os dois reinos comparados são «imediatamente vizinhos um do outro»: tanto a «vida colectiva» como a «vida mental do indivíduo» são feitas de «representações» (3). Basta ter presente – evitando assim o erro dos «sociólogos biólogos» – que as representações colectivas e as representações individuais só são comparáveis na medida em que são – e devem continuar – coisas distintas estudadas por ciências distintas (3-4).

O ponto de partida de Durkheim é a crítica da ideia – bastante difundida no século XIX – segundo a qual os fenómenos psíquicos não seriam mais do que «epifenómenos» da morfologia cerebral (1898: 4-16). Durkheim rejeita a «psicologia epifenomenalista» porque – entre outras razões – não acredita que «uma representação, por mais elementar que seja, possa ser directamente produzida por uma vibração celular de uma intensidade e tonalidade determinadas» (18). Para o autor, a sensação «depende do cérebro» sem deixar de constituir um «fenómeno novo»: depende do cérebro porque é composta por «modificações moleculares»; constitui um fenómeno novo porque «resulta de uma síntese nova e *sui generis* onde essas modificações entram como elementos, mas onde elas são transformadas pela sua fusão» (18).

De acordo com Durkheim, a relação entre as representações colectivas e o seu substrato obedece a uma lógica análoga à relação entre as representações individuais e o seu substrato (1898: 16-22). Tal como as representações individuais – «produzidas pelas acções e reacções trocadas entre elementos nervosos» – não são «inerentes» a esses elementos, também as representações colectivas – «produzidas pelas acções e reacções trocadas entre as consciências elementares» – não derivam «directamente» destas últimas (17). Em ambos os casos, assegura o autor, observa-se «independência relativa» (18). E em ambos os casos, a mesma metáfora – a metáfora da «síntese química» – é utilizada com o propósito de tornar inteligível a emergência de uma nova realidade fenomenal. Será que Durkheim consegue fazê-lo?

## XVII – METÁFORAS QUÍMICAS (4): «PRODUTOS SOCIAIS DE SEGUNDO GRAU»

Uma das maiores fragilidades da teoria das representações colectivas prende-se com a utilização simultânea de dois conceitos «irreconciliáveis» de substrato (Fernandes, 2008: 457). Por um lado, as «consciências individuais» ou os «indivíduos» (Durkheim, 1898: 17). Por outro, as «acções e reacções trocadas entre consciências elementares» ou o «conjunto de indivíduos associados» (17). No primeiro caso, o substrato é indiscutivelmente «extra-social» (2008: 457). No outro, ocupa uma «posição intermédia» entre o «não-social» e o «social» (457). Mas como é que a relação entre o «substrato social» (!) e a «vida social» pode ser em tudo «análoga» àquela que Durkheim concebe entre o «substrato fisiológico» e a «vida psíquica»? (1898: 17). Só se violarmos a lógica da analogia que suporta a teoria das representações colectivas...

Por não se saber exactamente qual é o substrato das representações colectivas, também não se sabe exactamente qual é o significado metafórico da síntese química e a sua relação com a metáfora da associação. As «forças *sui generis*» actuam sobre «elementos» previamente «concentrados» e «unificados» que ainda não formam um «todo» ou «combinam» e «transformam» esses elementos para depois fazer emergir uma totalidade? (17). No primeiro caso, a síntese é adjuvante da associação. No segundo, a sua substituta. Ao invés de resolver este imbróglio, Durkheim acrescenta-lhe um ponto: a síntese é «obra do todo» (17). Mas como é que ela pode ser obra do todo se este – de acordo com a lógica da analogia que suporta a teoria das representações colectivas – é justamente aquilo que *resulta* da síntese?

Incapaz de tornar inteligível a emergência de uma nova realidade fenomenal nos termos em que se propunha fazê-lo, Durkheim refugia-se em considerações impressionistas sobre as «formas superiores do real» (20). A independência relativa dá lugar a uma independência total: aquela que o autor identifica nas representações colectivas que têm por substrato já não uma qualquer característica da «estrutura social» ou das «consciências individuais», mas sim «outras representações colectivas» (Fernandes, 2008: 458). A vida representativa autonomiza-se em absoluto do seu substrato. A síntese química torna-se a ligação metafórica entre «produtos sociais de segundo grau» (Durkheim, 1898: 21). Mas a natureza *sui generis* do social – justamente aquilo que era necessário clarificar – permanece um segredo bem guardado.

## XVIII – METÁFORAS QUÍMICAS (5): «ALGUMA CAUSA DESCONHECIDA»

Em *Les Règles de la méthode sociologique*, Émile Durkheim assegura que é «impossível» encontrar o «gérmen» da vida social em qualquer dos «elementos associados» (1895b: 128). Em *Le Suicide* – como já vimos –, muda de opinião: «as propriedades elementares de que resulta o facto social estão contidas em germe nos espíritos particulares» (1897: 331). Em «La Sociologie et son domaine scientifique», depois de traduzir o problema no universo simbólico dos «átomos minerais» e da «substância viva», chega à seguinte conclusão: «se eles [átomos minerais] tivessem permanecido isolados uns dos outros, se alguma causa desconhecida não os tivesse estreitamente unido», explica o autor, «jamais um deles teria manifestado uma qualquer propriedade que pudesse, senão por metáfora ou analogia, ser qualificada de biológica» (1900: 12). «Alguma causa desconhecida»: a associação química funciona independentemente daquilo que possa estar contido em estado de germe nos átomos minerais ou funciona independentemente do conhecimento que temos acerca dela? Se a associação química é – como sugere Durkheim – um fenómeno *ininteligível* (Fernandes, 2008: 462), como é que a metáfora do mesmo conceito pode ajudar a tornar *inteligível* a realidade *sui generis* do social?

Em 1901, por ocasião da publicação da segunda edição de *Les Règles de la méthode sociologique*, Durkheim decide escrever um novo prefácio com o intuito de «acrescentar algumas explicações», «responder a certas críticas» e «precisar alguns dos pontos focados» (1901a: 20). Todavia, no capítulo das relações entre a «vida social» e o seu «substrato» (24), verificamos que os argumentos do autor não contêm grandes novidades. Apesar de todos os problemas que a sua utilização vinha colocando, as metáforas químicas continuam a ser convocadas para explicar a emergência de «fenómenos novos, diferentes dos que ocorrem nas consciências individuais» (25). No entanto, o autor parece tudo menos preocupado. Basta-lhe que estejamos de acordo no essencial: que «os estados da consciência colectiva são de uma natureza diferente da dos estados da consciência individual» e que a sociologia e a psicologia «são tão nitidamente distintas quanto duas ciências o podem ser» (26). Mesmo que essas diferenças tenham como explicação «alguma causa desconhecida»...

## **XIX – METÁFORAS QUÍMICAS (6): «O SENTIMENTO DESSA ESPECIFICIDADE»**

Disposto a lançar «alguma luz sobre o debate» – afinal parece que nem tudo estava suficientemente claro –, Émile Durkheim retoma o discurso pela distinção entre representações colectivas e representações individuais (1901a: 26). Vincada a sua «heterogeneidade», o autor pergunta se «não acabarão por se assemelhar pelo facto de ambas serem representações» (27). A resposta surge pouco depois: mesmo que algumas «leis abstractas» sejam «comuns» aos «dois reinos», «no estado actual dos nossos conhecimentos, a pergunta assim feita não pode ter solução categórica» (27). Enquanto não se conhecerem as «leis da ideação colectiva» (27), explica o autor, «será evidentemente impossível saber ao certo se elas repetem ou não as da psicologia individual» (28). Em contrapartida – e mesmo «na falta de uma certeza» (28) –, é difícil não ter o «sentimento» da sua «especificidade»:

Si la psychologie était plus avancée, elle constaterait, sans doute, que chaque catégorie d'états mentaux a ses lois formelles qui lui sont propres. S'il en est ainsi, on doit a fortiori s'attendre à ce que les lois correspondantes de la pensée sociale soient spécifiques comme cette pensée elle-même. En fait, pour peu qu'on ait pratiqué cet ordre de faits, il est difficile de ne pas avoir le sentiment de cette spécificité. (Durkheim, 1901b: 13)

Não importa que a psicologia (ainda) não o possa comprovar. Não importa que (talvez) existam semelhanças. Para Durkheim, o importante é tratar o «pensamento colectivo» da forma como merece, ou seja, «com o sentimento do que tem de especial» (1901a: 29). Deixar à «filosofia geral» a tarefa de investigar «em que medida se parece com o pensamento dos particulares» (29). Porque «é inútil mostrar como, deste ponto de vista, a necessidade de estudar os factos do exterior parece ainda mais evidente» (29). «Ainda mais evidente»? Sim, pois tais factos resultam de «sínteses que têm lugar fora de nós e das quais não temos sequer a percepção confusa que a consciência pode dar-nos dos fenómenos interiores» (29). *Xeque-mate*: se não temos delas «sequer a percepção confusa que a consciência pode dar-nos dos fenómenos interiores», como é que Durkheim sabe do que está a falar?



## XX – A VIDA SECRETA DAS METÁFORAS

Em «La Réalité sociale», Gabriel Tarde congratula-se – não sem alguma ironia à mistura – pela aproximação progressiva de Émile Durkheim à «concepção psicológica dos factos sociais» (Tarde, 1901: 460). Incomodado com mais uma «interpretação inexacta» do seu pensamento, Durkheim decide escrever ao director da *Revue Philosophique* (a revista que publicou o texto de Tarde):

Si M. Tarde veut seulement dire que, pour moi, la vie sociale est un système de représentations, d'états mentaux, pourvu qu'il soit bien entendu que ces représentations sont *sui generis*, différentes en nature de celles qui constituent la vie mentale de l'individu, et soumises à des lois propres que la psychologie individuelle ne saurait prévoir, cette opinion est bien effectivement la mienne. Seulement, elle a été la mienne de tout temps. (Durkheim, 1901c: 704)

Longe de dissipar mal-entendidos, esta carta mostra que Durkheim não estava consciente da evolução que o seu pensamento tinha sofrido entre 1895 e 1901. Embora a distinção entre o social e o individual possa ser considerada uma «opinião de sempre», a definição da vida social como «sistema de representações» é simultaneamente uma descoberta bem mais recente e bem mais problemática do que o próprio autor imagina. A menos que a simples repetição de uma ideia reforce automaticamente a sua credibilidade, em nenhum momento terá ficado «bem entendido» que essas representações são «*sui generis*». Afinal, o que têm elas de tão especial? Como tivemos oportunidade de ver no presente capítulo, Durkheim encontra a resposta para este problema na metaforologia química. Todavia, ao serem utilizadas mais como argumentos de autoridade do que como dispositivos de inteligibilidade, essas metáforas acabam por gerar ainda mais interrogações em torno da realidade *sui generis* do social. Libertas da sua condição original de metáforas, acabam por se tornar elas próprias motivo de novas e renovadas perplexidades. Será o realismo durkheimiano apenas uma «ilusão ontológica»? (Tarde, 1894: 67). Como veremos no próximo capítulo, *depende do ponto de vista*. O mesmo é dizer: depende das metáforas que utilizarmos e dos horizontes de sentido que a partir delas soubermos imaginar.

## **Terceiro Capítulo**

### **A PROMESSA DE RECONCILIAÇÃO**

## XXI – O REALISMO DURKHEIMIANO E O PROBLEMA DA INTELIGIBILIDADE (2)

No segundo capítulo de *Les Règles de la méthode sociologique*, Émile Durkheim apresenta a «primeira regra» do seu «método sociológico»: «considerar os factos sociais como coisas» (1895b: 49-77). Uma regra tanto «mais fundamental» quanto se percebe que «a sociologia tem tratado mais ou menos exclusivamente, não de coisas, mas de conceitos» (49, 53). Comte tomou a «noção que tinha do desenvolvimento» pelo «próprio desenvolvimento» (54). Spencer definiu a «sociedade» como «realização» da «ideia» de «cooperação» (55). John Stuart Mill (1806-1873) baseou a sua «economia política» em «puras concepções do espírito» (57-8). Para Durkheim, em vez de uma «ciência de realidades», os três autores não estavam senão a fazer «mera análise ideológica» (49).

«E, contudo, os fenómenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas» (60). A sua «exterioridade» parece ilusória? Segundo Durkheim, trata-se de um falso problema: «a ilusão dissipar-se-à à medida que a ciência for avançando e ver-se-á, por assim dizer, o exterior entrar no interior» (61). Aliás, acrescenta o autor, «mesmo que os fenómenos sociais não tenham todas as características intrínsecas da coisa, deveremos primeiramente tratá-los como se as tivessem» (61). E só assim, conclui o autor, «teremos muitas vezes a satisfação de ver os factos aparentemente mais arbitrários apresentarem [...] características de constância e de regularidade» (61). O mesmo é dizer: «sintomas da sua objectividade» (61).

O paradoxo é evidente: embora se assumia *a priori* que os fenómenos sociais são coisas, «é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores», para que eles venham um dia a apresentar «todas as características intrínsecas da coisa». Ciente ou não deste paradoxo, Durkheim decide oferecer a sua «experiência pessoal» como garantia que a objectividade não é em vão, que tem um sentido, que vale a pena (61). Mas que sentido é esse? Não nos enganemos: a questão que importa colocar não é a questão de saber se o social existe *realmente* ou se os factos sociais são *realmente* coisas, mas sim a questão de saber como é que o autor torna *inteligível* a realidade *objectiva* do social. Como primeira tarefa, nada melhor do que investigar aquilo que Durkheim entende por «coisa». É o que faremos já de seguida.

## XXII – A COISA ENQUANTO OBJECTO EPISTÉMICO

No primeiro contacto dos(as) estudantes de sociologia com o pensamento de Émile Durkheim, o conceito de «coisa» aparece habitualmente associado ao conceito de objecto epistémico. Esta interpretação – talvez a mais popular entre sociólogos(as) – apoia-se ela própria numa das poucas passagens do segundo capítulo de *Les Règles de la méthode sociologique* onde o autor define claramente o que entende por «coisa»: «é coisa, com efeito, tudo o que é dado, tudo o que se oferece, ou antes, se impõe à observação» (1895b: 60). Os fenómenos sociais, assegura o autor, «apresentam incontestavelmente esta característica» (60). Logo, tratá-los como coisas é «tratá-los na qualidade de data que constituem o ponto de partida da ciência» (60).

No prefácio à segunda edição da mesma obra, Durkheim acrescenta que «a coisa [se] opõe à ideia como o que se conhece de fora ao que se conhece de dentro» (1901a: 21). Assim sendo, o sujeito de conhecimento só poderá compreender o objecto epistémico «na condição de sair de si próprio» (21). As suas «propriedades características» devem ser simultaneamente ignoradas e pressupostas (21). Ignoradas, porque «as representações que [...] adquirimos no decurso da vida [...] são desprovidas de valor científico e devem pôr-se de parte» (21). Pressupostas, porque nenhum(a) cientista «penetra no desconhecido» sem a expectativa de vir a «descobrir coisas que o[a] surpreenderão e o[a] desconcertarão» (23).

A interpretação do conceito de «coisa» como objecto epistémico exige assim um sujeito de conhecimento disposto a envolver-se nesta misteriosa dialéctica de ignorância e pressuposição. Exige alguém disposto a «afastar sistematicamente todas as pré-noções» – porque a «realização prática da verdade» implica uma «disciplina rigorosa», porque esta é a «base de qualquer método científico», porque a sociologia não pode estar refém das «falsas evidências que dominam o espírito do vulgo» (1895b: 63-4). Durkheim exige a nossa *soberania cognitiva* em troca de um objecto epistémico. Mas essa transacção simbólica parece implicar – pelo menos num primeiro momento – apenas uma perda intolerável...

### XXIII – A COISA ENQUANTO IDEAL PEDAGÓGICO

Porventura a mais difundida no interior da comunidade sociológica, a interpretação do conceito de «coisa» como objecto epistémico não é ainda assim a única interpretação possível. Quem conhece os escritos de Émile Durkheim sobre educação – nomeadamente *L'Éducation morale* (1898-9) e *L'Évolution pédagogique en France* (1904-5) –, compreende que aí se engendra a elevação da *coisa-epistémica* ao estatuto de ideal pedagógico. A «coisa» vale agora menos por aquilo que é – i.e. pelas suas «propriedades características» – e mais pelo que representa na história das teorias educativas. Menos por aquilo que exige a título preliminar – i.e. «afastar as pré-noções» – e mais pelo efeito que se espera que produza no jovem educando.

No conjunto de lições reunidas em *L'Évolution pédagogique en France*, Durkheim escreve sobre a emergência da «pedagogia realista» (1904-5: 80-90). O seu princípio fundamental – inspirado no pensamento de Comenius (1592-1670) e colocado em prática nas escolas secundárias alemãs de meados do século XVIII – é a orientação para as «coisas» e para as ciências que estudam as «coisas». Esta orientação representa uma ruptura quer com o humanismo renascentista – e a sua ênfase na cultura literária – quer com a escolástica medieval – e a sua ênfase nas faculdades puramente formais do espírito. Segundo Durkheim, a pedagogia realista é aquela que melhor prepara o jovem educando para o desempenho das suas futuras «funções sociais».

No conjunto de lições reunidas em *L'Éducation morale*, Durkheim assegura-nos que só o contacto com a *coisa-pedagógica* pode fazer ver ao jovem educando a verdade insofismável que «um todo não é idêntico à soma das suas partes» (1898-9: 184). A interpretação do conceito de «coisa» como ideal pedagógico exige assim um jovem educando capaz de (se) reconhecer na «distância que existe entre a simplicidade do nosso espírito e a complexidade das coisas», ou seja, capaz de (se) reconhecer na «consciência dos seus limites» (183). Durkheim exige a nossa *plenitude identitária* em troca de um ideal pedagógico. Mas essa transacção simbólica parece implicar – pelo menos num primeiro momento – apenas uma perda intolerável...

#### XXIV – A COISA ENQUANTO «TERRENO COMUM»

Em 1895, Émile Durkheim decide oferecer o seu contributo para a polémica iniciada um ano antes, na *Revue Bleue*, sobre o estado do ensino filosófico no sistema educativo francês. Na opinião do autor, o ensino filosófico estaria a atravessar uma «crise» motivada pela ausência de uma «função positiva» (1895d: 16). Ao contrário do que vinha sendo feito sob a inspiração de Victor Cousin (1792-1867), o professor de filosofia deveria preocupar-se em introduzir o «espírito da ciência» nas suas aulas (27). O ensino filosófico deveria estimular a formação de «razões sólidas» que jamais revelassem medo diante das «tempestades que nos ameaçam» e que soubessem sempre definir com segurança «o fim para o qual é preciso caminhar» (27). E que fim é esse? As «coisas», pois claro:

Il n'en est pas moins vrai que l'étude scientifique des faits humains, en nous apprenant à dominer notre sens propre dans l'examen de ces questions qui soulèvent si aisément les passions, rapproche les intelligences et prépare les voies à leur réconciliation. Le seul terrain commun où des raisons individuelles puissent se rencontrer et s'unir sans abdiquer, ce sont les choses. Or le principal objet de la science est justement de nous tirer hors de nous-mêmes pour nous approcher de plus en plus des choses. (Durkheim, 1895d: 27)

Mas que «coisas» são estas? Não se vislumbra qualquer relação de inteligibilidade entre «afastar as pré-noções» (coisa-epistémica) e aceder ao tal «terreno comum» ou entre permanecer nesse «terreno comum» e adquirir «consciência dos limites» (coisa-pedagógica). Não é ao sujeito de conhecimento nem ao jovem educando que o autor se dirige, porque não é a eles que compete «aproximar as inteligências e preparar as vias para a sua reconciliação». Dir-se-á que essa tarefa compete à ciência. Mas a «ciência» é apenas o quadro abstraccionista através do qual Durkheim representa os ideais colectivos do seu tempo. Não é ela que os concebe. Não é ela que os experimenta. Não é ela que vibra com um «terreno comum». Quem mais poderia ser senão o próprio homem moderno enquanto figura universal?

## XXV – ROUSSEAU, DURKHEIM E A COISA-UTÓPICA

No *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Jean-Jacques Rousseau oferece-nos uma fábula sobre a emergência da vida social. Segundo o autor, a «história hipotética» das sociedades humanas pode ser concebida enquanto transição de um hipotético «estado de natureza» para um hipotético «estado civil». No «estado de natureza», o homem é livre porque se basta a si mesmo: a sua identidade é «absoluta» (Fernandes, 1993: 235). No «estado civil», o homem não é livre porque depende do olhar dos seus semelhantes: a sua identidade é «relativa» (235). De acordo com o autor, desnaturalização significa alienação. Mesmo que o fim da história se venha a revelar um «novo estado de natureza»:

C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis. C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption. (Rousseau, 1755: 53)

Passagens como esta valeram a Rousseau a fama de pessimista quanto à possibilidade de conciliar vida social e lei natural. Não é essa contudo a opinião de Durkheim. No seu entender, «é preciso distinguir» a sociedade «tal qual é actualmente» e a sociedade alternativa do «contrato social» (Durkheim, 1918: 16-19). O homem moderno só pode ser «verdadeiramente livre» se for «contido» por uma «força superior» (17). É portanto necessário que «a energia que o contenha seja real e não de pura ficção como aquela que desenvolveu a civilização» (17). É portanto necessário seguir o exemplo de Rousseau, ou seja, começar a percorrer o caminho que separa as duas sociedades. Distingui-las com vista a torná-las indistinguíveis. Partir em busca da *coisa-utópica*. Foi o que Durkheim fez.

## XXVI – EM BUSCA DA COISA-UTÓPICA

Um dos mais sugestivos *relatos de viagem* que Émile Durkheim deixou para a posteridade pode ser encontrado num texto semi-obsuro intitulado «Détermination du fait moral»<sup>8</sup> (1906). Dirigindo-se aos membros da Sociedade Francesa de Filosofia, o orador começa por lhes chamar a atenção para o carácter simultaneamente «obrigatório» e «desejável» da regra moral (10-11). Todos os actos aos quais se pode acrescentar o epíteto de moral resultam da combinação da obediência a um «dever» e da procura de um «bem» (12). Mas esta dualidade nada tem de original. Segundo o orador, encontramos-la também na «noção de sagrado» (13). Daí que seja difícil distinguir entre a «religiosidade moral» e a «religiosidade teológica» (13).

Por outro lado, um acto não pode ser considerado moral se tiver como fim apenas um indivíduo (14). E se cada indivíduo é incapaz por si só de conferir «valor moral» à sua conduta, uma «soma numérica de indivíduos» nada altera na equação (15). A «actividade moral», assegura o orador, só pode ter como objectivo o «sujeito *sui generis* formado por uma pluralidade de sujeitos individuais associados de maneira a formar um grupo» (15). Tal como Kant (1724-1804) «postula Deus» para que a moral não seja «ininteligível», Durkheim postula uma «sociedade especificamente distinta dos indivíduos» para que a moral não fique sem «objecto» (15). Mas que sociedade é esta de que Durkheim está a falar?

No início da sua comunicação, Durkheim afirma peremptoriamente que esta sociedade não é a sociedade «tal qual aparece a si mesma», mas a sociedade «tal qual é ou tende a ser» (6). Em resposta a uma observação de Dominique Parodi (1870-1955), o orador recusa-se a admitir que «a opinião não exprima nada de real» e que «as aspirações da consciência colectiva sejam puras alucinações» (24). Chegado o momento de responder a Alphonse Darlu (1849-1921), concretiza-se a reviravolta: a «ciência dos factos morais» passa a ter como objecto o «estado presente da opinião moral nas suas relações com a realidade social que ela deve exprimir...» (25). Regressamos assim à mesma questão: que sociedade é esta de que Durkheim está a falar?



## XXVII – EM BUSCA DA COISA-UTÓPICA (2)

A comunicação de Émile Durkheim no Congresso Internacional de Filosofia de Bolonha (1911) constitui outro testemunho interessante do seu périplo em busca da coisa-utópica. O ponto de partida é, neste caso, a distinção entre «julgamentos de realidade» – que exprimem o que as coisas são – e «julgamentos de valor» – que exprimem o que as coisas valem (3). Aceitando a distinção, Durkheim acredita ainda assim que é necessário reformular o significado do termo «valor». Por um lado, «todo o valor supõe a apreciação de um sujeito» (4). Por outro, os valores têm «a mesma objectividade das coisas» (4). No seu entender, nem as teorias empiristas – para as quais o valor é a expressão das «propriedades intrínsecas» dos objectos – nem as teorias idealistas – para as quais o valor é a expressão de certas «noções ideais» – conseguem explicar a dupla existência – simultaneamente subjectiva e objectiva – do valor (4-9). Em alternativa, o orador apresenta uma teoria sociológica do valor que admite o postulado idealista na condição de o tornar verdadeiramente inteligível (9). Os julgamentos de valor dependem de ideais que por sua vez dependem da «sociedade» (10). Mas que sociedade é esta de que Durkheim está a falar?

Prestes a terminar a sua comunicação, Durkheim lamenta que a «sociologia positiva» seja injustamente acusada de um «fetichismo empirista pelo facto» e de uma «indiferença sistemática pelo ideal» (13). Quem tivesse estado atento às palavras do orador, saberia que esta acusação se apoia – no seu entender – em dois equívocos: a ideia segundo a qual a sociedade é apenas um «sistema de órgãos e de funções»; a ideia segundo a qual o ideal se encontra irremediavelmente «fora da natureza e da ciência» (8-9). Contudo, a sociedade é muito mais do que um «corpo organizado em vista de certas funções vitais» (9). «Nesse corpo», assegura o orador, «vive uma alma»: o «conjunto dos ideais colectivos» (9). E esses ideais constituem o «domínio próprio» da sociologia (12). Cabe ao sociólogo a difícil tarefa de «fazer entrar o ideal [...] na natureza» sem violar os seus «atributos distintos» (12). Cabe-lhe acreditar que «a sociedade preenche todas as condições necessárias para dar conta destes caracteres opostos» (12). Afinal de contas, também ela «vem da natureza» ao mesmo tempo que a «domina» (12). Também ela é muito mais do que imaginamos...

### XXVIII – EM BUSCA DA COISA-UTÓPICA (3)

A imaginação utópica de Émile Durkheim atinge o apogeu na grande obra do período final da sua carreira: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Ao longo de vários capítulos, o autor desenvolve a tese de que «a ideia de sociedade é a alma da religião» (Durkheim, 1912a: 427). Todavia, já na conclusão do livro, pergunta-se: «o que é ao certo a sociedade da qual se faz assim o substrato da vida religiosa?» (428). Não pode ser a «sociedade real» porque ela está «cheia de taras e de imperfeições» (428). Mas também não pode ser a «sociedade perfeita» porque ela é apenas um «sonho com que os homens embalam as suas misérias» (428). Para o autor, essa sociedade é uma combinação de ambas:

Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surrogatoire, par lequel elle se complèterait, une fois formée; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement. Aussi, quand on oppose la société idéale à la société réelle comme deux antagonistes qui nous entraîneraient en des sens contraires, on réalise et on oppose des abstractions. La société idéal n'est pas en dehors de la société réelle; elle en fait partie. Bien loin que nous soyons partagés entre elles comme entre deux pôles qui se repoussent, on ne peut pas tenir à l'une sans tenir à l'autre. (Durkheim, 1912b: 399)

Esta passagem tem implicações decisivas na identidade do autor Émile Durkheim e no significado da sua obra intelectual. Confrontados(as) com ela, dificilmente voltaremos a acreditar que o realismo durkheimiano é somente uma «descoberta sobre o mundo» (Jones, 1999: 305). Não que não haja nada a dizer a respeito do que chamamos «mundo», que este seja ontologicamente refractário à inquirição científica ou que Durkheim estivesse apenas interessado em entreter-se com exercícios de estilo mais ou menos sofisticados e herméticos. Nada disso. A sociedade que aqui se anuncia é para ser levada a sério. E levá-la a sério significa, antes de mais, investigar o seu valor metafórico.

## XXIX – ROUSSEAU, DURKHEIM E A COISA-UTÓPICA (2)

O realismo durkheimiano pode ser entendido como representação metafórica de um «*lugar-outro*» que se localiza em «*nenhum lugar real*» e que nos é apresentado como o «*melhor dos lugares*» (Mora, 2009: 6). Esse lugar-outro não é a sociedade distópica que os *gestores do saber* manipulam a seu bel-prazer, mas antes a sociedade eutópica que «inclui todos os sujeitos particulares», «o todo que compreende todas as coisas», a «classe suprema que contém as outras classes» (Durkheim, 1912a: 447). Não é a coisa-empírica que os(as) enteados(as) de Durkheim reclamam como pressuposto do *conhecimento sociológico*, mas antes a coisa-utópica que os grandes pensadores modernos sempre perseguiram. Dê por onde der, acabamos sempre por voltar ao que eles escreveram e ao que sobre eles foi escrito. Acabamos sempre por regressar ao mesmo «problema fundamental» e à mesma «solução»:

«Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant». Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. (Rousseau, 1762a: 12)

Regressando a Rousseau, descobrimos várias pistas para compreender Durkheim. Não foi este que escreveu que «o único terreno comum no qual as razões individuais se podem unir e encontrar sem abdicar, são as coisas»? (Durkheim, 1895d: 27). Ora, o que é o «terreno comum» durkheimiano senão uma metáfora para o «corpo político» rousseuniano? (Rousseau, 1762b: 25). Não se poderá ver em «tratar os factos sociais como coisas» uma metáfora para a «alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade»? (24). Não estará Durkheim também ele preocupado em garantir que cada «associado» – se cumprir escrupulosamente o seu dever – ganhará «o equivalente de tudo o que se perde e mais força para se conservar o que se tem»? (24). Mas o que tem a coisa-utópica de tão especial? Por que motivo o homem moderno a deseja tão intensamente?

### XXX – A PROMESSA DE RECONCILIAÇÃO

O homem moderno deseja a coisa-utópica porque vê nela a promessa de reconciliação consigo mesmo e a superação da dicotomia homem-mundo. Tem a palavra Émile Durkheim, o utopista:

Supposez, en effet, pour simplifier l'exposition, que la science des choses soit intégralement achevée, et que chacun de nous la possède. Dès lors, le monde n'est plus, à proprement parler, en dehors de nous; il est devenu un élément de nous-mêmes, puisqu'il y a en nous un système de représentations qui l'exprime adéquatement [...] Par conséquent, pour savoir ce qu'est le monde à un moment donnée et comment nous devons nous y adapter, il n'est plus nécessaire de sortir de nous-mêmes, pour nous mettre à son école. Il suffit de regarder en nous-mêmes [...] (Durkheim, 1898-9: 83)

É notável a homologia entre o projecto rousseauniano de «superação da identidade relativa» (Fernandes, 1993: 243) e o projecto durkheimiano de transformação do mundo num «elemento de nós mesmos». Mas ainda mais notável é a forma como este excerto de *L'Éducation morale* (1898-9) revoluciona o nosso entendimento da objectividade dos factos sociais. Durkheim convida-nos a «tratar os factos sociais como coisas», não porque acredite que «o que se conhece de fora» tenha mais valor do que «o que se conhece de dentro» (Durkheim, 1901a: 21) ou porque acredite que a melhor educação seja aquela que instrui o educando na «consciência dos seus limites» (Durkheim, 1898-9: 183), mas porque sente que é necessário devolver ao homem moderno o que este teria alegadamente perdido durante a marcha do progresso: «a unidade da sua condição natural» (Fernandes, 1993: 251). Tal como Rousseau, Durkheim sonha com uma «utopia individualista», onde a «aspiração a um eu absoluto» caminha lado a lado com a «supressão de todas as formas de alteridade» (254). Dotado de um «sistema de representações» que lhe permite saber tudo a respeito de tudo, produto de uma síntese ainda mais perfeita do que aquela que deu origem à sociedade que ele absorveu, o homem (pós)moderno seria assim o «género total fora do qual nada existe» (Durkheim, 1912a: 447).

## CONCLUSÃO

Sabemos hoje que a notícia da morte das ideologias foi – como diria Mark Twain – claramente exagerada. A avaliar pelo que escrevem os(as) sociólogos(as) do novo milénio, nada se perdeu em grandiloquência e monumentalidade. Tal como no passado, nenhuma concessão se faz na hora de imaginar os amanhã que cantam. A apetência pela utopia – que os(as) sociólogos(as) de hoje herdaram dos(as) sociólogos(as) do passado e que todos(as) herdaram dos clássicos – é particularmente evidente quando se trata de diagnosticar o estado presente da sociologia e projectar aquilo que ela deve ser no futuro. O significado do projecto sociológico foi sempre um assunto demasiado sério para ser posto de lado ou para delegar a terceiros. Talvez por isso todos(as) se sintam no dever de exprimir a sua opinião. E talvez isso ajude a explicar por que motivo existem – ou parecem existir – tantas utopias disciplinares quantos(as) os(as) sociólogos(as) que as imaginam.

Embora a modéstia do sociólogo Rui Pena Pires (RPP) possa baralhar alguns espíritos, «Árvores conceptuais: uma reconstrução multidimensional dos conceitos de acção e de estrutura» (2007) constitui um bom exemplo dessa renovada apetência pela utopia que encontramos nos(as) sociólogos(as) do novo milénio. A grande ambição de RPP é – como ele próprio diz no início do texto – «criar condições para uma maior cumulatividade no domínio da teoria sociológica». De acordo com RPP, a teoria sociológica deve ser tratada como «caixa de ferramentas» e incluir «conceitos abstractos» que sejam «úteis na resolução de problemas sociológicos de diferentes tipos e escalas». Tal como não faz sentido «escolher entre a chave de fendas e o martelo» na constituição de uma caixa de ferramentas, também não faz sentido escolher entre «propostas oriundas de diferentes tradições teóricas». Segundo RPP, os «enviesamentos particulares» dessas propostas podem ser «transformados com proveito» em «linhas de especificação conceptual».

Antes de apresentar a sua caixa de ferramentas, RPP detém-se uns momentos na «avaliação da natureza e consequências da pluralidade teórica na sociologia contemporânea». Consultando «dois dos manuais de teorias sociológicas contemporâneas hoje mais utilizados», apercebe-se que é «relativamente fácil listar 20 a

30 propostas teóricas concorrentes entre si». RPP chama-lhe – citando Jonathan Turner – «hiperdiferenciação da teoria» e garante que ela «prejudica o desenvolvimento da sociologia», nomeadamente porque: (1) gera «dinâmicas de balcanização conceptual», (2) substitui a «concorrência» pela «coexistência» e (3) contribui para o «empobrecimento do trabalho empírico». Tudo isto o leva a concluir que são hoje necessárias «estratégias de unificação teórica eficazes» que permitam «reduzir» a «pluralidade teórica na sociologia» e atribuir «sentido lógico claro» às «oposições que entretanto emergiram».

RPP bem pode alegar em sua defesa que reduzir é «diferente de anular», mas isso não responde à questão essencial: por que devemos reduzir? Dir-se-á que a redução é uma boa forma de reforçar a cumulatividade da teoria sociológica e que o reforço da cumulatividade é uma boa forma de valorizar o «trabalho inteligente, informado e árduo de dezenas de sociólogos». Dir-se-á que a «eficácia pública da sociologia» depende da «redução das tendências para a hiperdiferenciação» e que a crítica destas tendências é «logicamente compatível» com a defesa do pluralismo teórico. No entanto, diga-se o que se disser, nada justifica a introdução de uma «cláusula sobre os limites da eficácia desse pluralismo». E não, não é só por ser uma ideia bizarra. É por ser uma ideia perigosa. É por ser um atentado à liberdade que todos(as) os(as) sociólogos(as) têm – e devem continuar a ter – de fazer o seu trabalho da forma como entenderem que o devem fazer. Mesmo que RPP, Jonathan Turner, o autor desta tese ou qualquer outra pessoa, pense que eles e elas deviam fazê-lo de outra maneira.

Por outro lado, não se percebe o que RPP quer dizer quando fala em atribuir «sentido lógico claro» às oposições que emergiram no domínio da teoria sociológica. Que todos(as) estejamos previamente de acordo quanto ao contributo de uma escola, quanto ao significado de uma ideia, quanto à identidade de um autor? Que esse acordo dure para sempre e que todos(as) estejamos eternamente vinculados(as) a ele? Não podemos deixar de nos perguntar o que seriam esses debates imaginários em que toda a gente estaria *a priori* de acordo sobre tudo, em que não existiriam nem afinidades electivas nem polémica sobre os termos em que a discussão é feita. Tendo tudo um sentido lógico claro, não se percebe donde surgiria o diferendo nem por que motivo ele acabaria por surgir. Nenhum debate teria então razão de ser. Levada às suas derradeiras consequências, a utopia cumulativista de RPP representa a negação da conflitualidade interpretativa que é própria da sociologia desde os seus primórdios.

O que «prejudica o desenvolvimento da sociologia» não é assim a «hiperdiferenciação da teoria», mas antes a hipersofisticação das estratégias que têm por fim transformar cada sociólogo(a) num(a) operário(a) da cumulatividade. Sem espírito crítico, sem curiosidade, sem alegria, sem inquietações de principiante. Sem nenhuma possibilidade de acrescentar a sua marca pessoal na pátria querida a que chamamos sociologia. A menos que se argumente – e que nos convençam – que já foi tudo inventado em matéria de teoria geral, não conseguimos entender como é que a divergência criativa se coaduna com a procura de «conceitos abstractos» que sejam «úteis» na «resolução de problemas sociológicos de diferentes tipos e escalas». À luz da utopia cumulativista, é a própria origem da pluralidade teórica que se torna ininteligível. Ou será que Émile Durkheim estava a pensar em «linhas de especificação conceptual» quando escreveu que «o único terreno comum no qual as razões individuais se podem unir e encontrar sem abdicar são as coisas»?

Se achámos por bem fazer uma apresentação crítica da utopia cumulativista de RPP, foi porque encontrámos nela a antítese das nossas convicções pessoais a respeito da sociologia e das teorias sociológicas. Foi porque encontrámos nela o espelho invertido dos princípios que guiaram a nossa interpretação do pensamento de Émile Durkheim. Na nossa opinião, a teoria não pode ser tratada como «caixa de ferramentas». Ela é, no essencial, um artefacto cultural da modernidade que exprime numa linguagem específica as crenças e os desejos do homem moderno a respeito da sua condição. O trabalho teórico não pode desligar-se do seu contexto histórico, cultural e político. Quem pensa, quem discute e quem escreve, pensa, discute e escreve com outras pessoas que pensam, discutem e escrevem sobre aquilo que consideram importante pensar, discutir e escrever. A história da sociologia não é a história de autómatos programados com vista ao «estabelecimento de relações encadeadas de pressuposição lógica». É a história de gerações de viajantes destemidos(as) que – tal como Émile Durkheim – partiram em busca da coisa-utópica e regressaram para partilhar o que viveram e sentiram durante a sua viagem.

Poucas experiências são tão marcantes na formação de um(a) sociólogo(a) como a experiência de iniciação. A iniciação tem os seus rituais, as suas regras e os seus interditos. A iniciação é o momento-chave que condiciona tudo o que vem a seguir. É ela que incute no(a) iniciando(a) o sentimento de pertença a uma comunidade imaginária. É ela que o(a) instrui na defesa dos valores e ideais do trabalho sociológico. É ela que lhe dá a conhecer um objecto de culto ao mesmo tempo que lhe ensina como

se deve relacionar com ele. Que muitos(as) de nós não saibam de que estão a falar quando falam da «sociedade» e do «social», não é algo que deva causar admiração. Embora existam muitas formas de conduzir a iniciação e de ser conduzido(a) por ela, não é presumível que o(a) iniciando(a) seja convidado a reflectir sociologicamente sobre a experiência de iniciação. O que se lhe pede é temor e adoração. O que se lhe pede é sacrifício pessoal. Em nome do quê? Mais tarde ou mais cedo, eventualmente, ele ou ela acabará por perceber. Se fizer por isso. Se souber colocar-se outra vez no lugar de quem começa. E depois sair dele. E depois voltar a ele. Indefinidamente. À procura de uma resposta. Tendo partido em busca da coisa-utópica, regressamos agora para contar como foi. Esta tese de mestrado é o relato da nossa viagem.



## NOTAS

---

<sup>1</sup> Existe uma bibliografia extensa sobre a problematização do estatuto dos clássicos em sociologia. Sendo essa problematização o contexto a partir do qual exploramos a obra de Émile Durkheim, achámos ainda assim que não faria sentido mergulhar a fundo na vasta literatura que lhe está associada. Tomámos esta opção, não só porque outros já o fizeram de uma forma competente (Baehr, 2002), mas principalmente porque estamos mais interessados em desenvolver trabalho interpretativo. É certo que partimos da reflexão em torno dos clássicos e que essa reflexão serve de enquadramento a todo o trabalho. Mas se partimos daí, é porque nos queremos colocar em condições de interpretar a obra de um clássico em particular – o clássico Émile Durkheim.

<sup>2</sup> Importa dizer que o segundo capítulo («A vida secreta das metáforas») baseia-se em grande parte no texto «Chemical Metaphors in Sociological Discourse: Durkheim through the imagery of Rousseau» (Fernandes, 2008). Agradecemos a Teresa Sousa Fernandes por nos ter chamado à atenção para a importância das metáforas químicas no pensamento de Émile Durkheim. O percurso que fazemos no segundo capítulo, tendo várias semelhanças – tanto na forma como no conteúdo – com o referido texto, é ainda assim da nossa exclusiva responsabilidade. Devendo muito a Teresa Sousa Fernandes pela inspiração – não só no segundo capítulo, mas também em todo o trabalho –, o autor desta tese deve ser considerado o único responsável pelo uso e abuso que fez das suas ideias.

<sup>3</sup> Dizemos «parece ser (in)inteligível» em vez de «é (in)inteligível» porque nos recusamos a acreditar numa «solução» definitiva e universal para o problema da inteligibilidade. Não existindo uma verdade única sobre o pensamento de Émile Durkheim, é perfeitamente expectável que outros(as) tenham opiniões distintas e que sejam conduzidos(as) a conclusões até mesmo opostas àquelas a que chegámos. Assim, quando afirmamos que o social parece ser (in)inteligível à luz de um determinado ponto de vista, fazemo-lo com a consciência de que aquilo que parece ser (in)inteligível para nós não é necessariamente (in)inteligível para outros(as) e vice-versa. Mais: fazemo-lo com a consciência de que aquilo que parece ser (in)inteligível para nós aqui, agora e na primeira pessoa não é necessariamente aquilo que tomávamos por (in)inteligível ontem nem aquilo que tomaremos por (in)inteligível amanhã. De resto, estamos muito longe de ter alcançado unanimidade relativamente à própria existência de um problema de inteligibilidade no realismo durkheimiano. Haverá certamente quem pense – com toda a legitimidade – que se trata de um falso problema, que as metáforas não são para aqui chamadas e que «utopia» é apenas uma palavra vazia que alguns intelectuais gostam de empregar. Mas e se admitirmos – nem que seja por meros instantes – a hipótese contrária? Foi isso que fizemos neste trabalho. É isso que convidamos o(a) leitor(a) a fazer. Para que ele(a) possa formar o seu próprio juízo.

<sup>4</sup> Relativamente ao papel do sentimento em educação, nada melhor do que citar o próprio Émile Durkheim. Num debate em torno do fundamento da moral promovido pela sociedade francesa de filosofia, o autor é questionado por Célestin Bouglé (1870-1940) sobre qual seria a melhor forma de conferir à sociedade o «prestígio» de que ela necessita para fundar o «dever» (Durkheim, 1909: 13). Na sua interpelação, Bouglé sugere uma «técnica sentimental» cujos procedimentos seriam distintos da «pura demonstração científica» (13). Durkheim começa por acusar algum desconforto («Je me demande si la question était bien nécessaire»), mas pouco depois decide-se pela defesa do valor pedagógico do sentimento:

Il est bien clair qu'on ne peut éduquer sans recourir au sentiment; même pour enseigner il peut avoir lieu de faire appel, dans de certaines conditions et d'une certaine manière. Mais croyez-vous donc que du moment où l'on s'adresse au sentiment, on pratique par cela seul je ne sais quelle méthode d'*obscurantisme*? Normalement, le sentiment n'est qu'une expression confuse du réel; il est fondé dans la réalité; il peut être exprimé en termes intelligibles. On peut donc s'en servir dans un tout autre but que de troubler les raisons, de leur masquer la nature vraie des choses (Durkheim, 1909: 13-4).

---

<sup>5</sup> Embora não tenhamos explorado com grande amplitude e profundidade a obra de Gabriel Tarde, parece-nos absolutamente gratuita a desqualificação do seu discurso como «anticientífico». Basta ler um pouco que seja do que o autor escreveu, para perceber que a acusação – porque é disso que se trata – carece de qualquer suporte textual. No que diz respeito ao «individualismo» de Tarde, a questão é mais complexa. Tanto existem passagens que nos podem levar a considerá-lo um «individualista», como existem outras que nos podem levar a interpretar a sua sociologia como uma sociologia «realista». Os próprios contemporâneos de Tarde diferem bastante na apreciação que fazem da sua obra. Numa discussão que teve com Célestin Bouglé na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Charles Andler (1866-1933) identifica em Durkheim e Tarde a mesma vontade de expulsar a psicologia do universo dos fenómenos sociais e a mesma apetência pelas metáforas substancialistas (Andler, 1896a; 1896b). No balanço que fez da literatura filosófica publicada entre 1891 e 1900, Lucien Arréat (1841-1922) refere-se ao debate entre Tarde – que «procura a explicação dos factos sociais na análise dos estados psicológicos individuais» – e Durkheim – que vê a «sociedade» enquanto «ser *sui generis*» – como a «grande querela da hora presente» (Arréat, 1901: 9). Para complicar ainda mais, podemos dizer a respeito de Tarde o que Philippe Besnard (1942-2003) escreveu sobre Durkheim: a tensão competitiva entre ambos fez com que Tarde fosse levado a extremar as suas posições, transformando Durkheim no espelho invertido dos seus princípios (Besnard, 1995). Não há dúvida que as etiquetas – quaisquer que elas sejam – se prestam a múltiplas utilizações. Todavia, se queremos compreender um autor, não será melhor deixá-las de parte?

<sup>6</sup> Mesmo assim não se pode dizer que Alfred Fouillée seja cúmplice de Gabriel Tarde. Além de ter criticado este último pelo menos uma vez (Fouillée, 1895), Fouillée parece mais interessado em conferir inteligibilidade à «resultante social» do que em pôr em causa a sua existência:

Sans doute, pour savoir ce qu'est vraiment une résultante sociale, c'est l'agrégat dans sa totalité et dans les relations de ses parties qu'il faut prendre en considération, mais une totalité n'est pas un être à part. Les forces *sui generis* que l'on doit attribuer à l'*association* ne sont point des forces occultes; ce sont des combinaisons de forces particulières. Quant aux synthèses chimiques, elles ne se produisent dans un agrégat que par l'intermédiaire des molécules et par l'effet de leurs réactions; elles ne descendent pas de l'agrégat dans les parties.  
(Fouillée, 1905: 690)

<sup>7</sup> Duas razões estiveram na base da escolha da baliza temporal 1895-1901. Em primeiro lugar, sendo este o período mais intenso do debate Durkheim-Tarde, é possível identificar nos textos de Durkheim – nomeadamente em *Le Suicide* (1897), em «Représentations individuelles et représentations collectives» (1898) e no prefácio à segunda edição de *Les Règles de la méthode sociologique* (1901) –, a preocupação implícita ou explícita em responder às críticas que lhe eram dirigidas por Tarde. Como acreditamos que as observações deste último tiveram uma influência decisiva na forma como o primeiro desenvolveu as suas ideias, decidimos centrar-nos na fase em que o espectro da dúvida esteve mais presente no espírito de Durkheim. Em segundo lugar, tendo Durkheim abraçado a metaforologia química apenas a partir da primeira edição de *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), achámos que não faria sentido recuar mais atrás para avaliar a utilização desse dispositivo de inteligibilidade. E embora o autor continue a fazer uso da metaforologia química depois de 1901 – data da segunda edição do seu manifesto metodológico –, a verdade é que os problemas associados ao uso dessas metáforas aparecem quase todos nesta fase da sua obra. Justamente aquela em que Durkheim estava a tentar responder a Tarde...

<sup>8</sup> O uso da expressão «relato de viagem» não é acidental. Segundo Teresa Mora (2009), o tema da viagem e do viajante é um dos temas mais recorrentes das «narrativas de inauguração da ciência» como o *Discours de la Méthode* (1637) ou a *New Atlantis* (1626). Nas palavras da autora:

Em ambos os casos procede-se à narrativa de deslocação do sujeito de um lugar para o lugar-outro através da qual a distanciação do ponto de partida vem a mostrar-se indispensável ao procedimento de ruptura que subjaz ao engendramento de uma nova ordem de conhecimento.  
(Mora, 2009: 19)

Tal como René Descartes (1596-1650) e Francis Bacon (1561-1626), Durkheim procura «*ir mais longe através de uma viagem*» (Mora, 2009: 22). O seu percurso de conhecimento começa na crença de que «os fenómenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas» (Durkheim, 1895b: 60). Onde é que isso o leva, é o que veremos no final deste capítulo...