

Considerações sobre *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de Émile Durkheim: contribuições e polêmicas.

Prof. Dr. Edimilson Antonio Bizelli – PUC-SP

I - Introdução.

Este artigo não tem a pretensão de um estudo exaustivo da obra acima citada e sim enfatizar alguns de seus aspectos e que dizem respeito à concepção de mundo e da própria Sociologia formulada pelo autor. Mais especificamente, trataremos da questão da “representação” desenvolvida por Durkheim e seu debate epistemológico com o “empirismo e o apriorismo” onde realiza uma incursão pela Sociologia do conhecimento e o papel da ciência. Para não descontextualizá-lo, acreditamos que outras referências serão necessárias para dar uma seqüência lógica ao seu pensamento mas sem perder de vista os objetivos aos quais nos propomos. Para tal, algumas considerações prévias sobre sua concepção e da sua Sociologia poderão dar o suporte para nossos objetivos.

Do ponto de vista da Sociologia institucional, Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920) são as duas grandes referências que afirmam tal ciência na viragem do século XIX para o século XX. Suas concepções, diametralmente opostas, fazem-se e refazem-se mesmo na atualidade quer por eles mesmos quer pelos seu seguidores. Se a eles acrescentarmos Karl Marx (1818-1883) teremos as três grandes referências fundamentais da Sociologia, cada uma com sua matriz específica e, ao mesmo tempo, contraponto das outras. Três matrizes que buscaram estabelecer uma relação de reciprocidade entre as condições sociais de vida e sua propostas de ciência no contexto das mudanças que a Europa Ocidental conheceu com o surgimento e implantação do capitalismo.

Se uma das questões centrais que perpassava os debates no bojo destas mudanças era, sistematicamente - e como ponto de partida – como se forma e como se mantém a ordem social (como por exemplo em Thomas Hobbes e, posteriormente, Jean Jacques Rousseau – e este já no clima da Revolução Francesa) Durkheim não evereda pelas trilhas do contrato social, do acordo voluntário entre os homens que criariam os agrupamentos coletivos, mas sim do seu oposto: não são os estados individuais que explicam os fatos

sociais e sim são estes que explicam aqueles. Sua concepção do social como determinante (influência de Augusto Comte que, por sua vez, teve influência de pensadores do movimento da Restauração) inverte assim a concepção de grande parte das explicações correntes da sua época e pode-se dizer que a sua Sociologia se configura como uma possível ruptura com as concepções que então se apresentavam.

Ao definir o campo de estudo da Sociologia, seu objetivo específico buscou torná-la uma ciência autônoma (desvinculando-a, de um lado, da Filosofia) e empírica pois ela tratará apenas dos fatos e as regularidades entre eles, para demonstrar o “como” e não o “porquê”; separa-a também da Psicologia pois não tratará dos estados individuais, considerando “ilegítimo” um estudo sociológico que trata das consciências individuais enquanto geradoras dos fatos sociais. Mas o que é então, o social para o autor? O que o constitui? Se ele adquire uma autonomia que se sobrepõe por indivíduos, em que se funda tal autonomia? Podemos aprender em sua obra, quer na Divisão do Trabalho Social, O Suicídio, As Formas Elementares da Vida Religiosa e mesmo, nas Regras do Método Sociológico que tal autonomia está presente explícita e, por vezes, implicitamente na forma de integração de uma comunidade moral. Se é na Divisão do Trabalho Social que enfatiza tal questão (através da solidariedade mecânica e da orgânica) os demais escritos insistirão sobre a natureza moral dos fenômenos sociológicos. Mas, o que é integração para o autor? Não é, como sugere Rousseau, um “contrato” pactuado entre os membros de um agrupamento coletivo de uma sociedade. A diversidade de interesses particulares minavam os alicerces da moral e impediam a integração pois não havia o consenso. Ao que tudo indica, integração seria, então adaptar-se, viver de acordo ao que já é dado pelas instituições centrais como a família, a religião (igreja), o Estado e, nele, o jurídico que é a exterioridade da moral, a divisão do trabalho e sua função de criação de solidariedade, etc. Nesta integração, que tem como suportes o consenso, a coesão e, daí, a harmonia e o equilíbrio, ergue-se uma consciência coletiva (notadamente na solidariedade mecânica) que se sobrepõe às consciências individuais que as controla e as orienta. Fundamentando-se assim no consenso (pois só há sociedade onde ele existir) a integração adquirirá seu caráter de totalidade homogênea e as consciências individuais se integram a ela na medida em que internalizem as normas e valores coletivos dela emanados, de seus costumes, enquanto consciência coletiva. O autor eleva, assim, a sociedade a uma espécie de primado

ontológico e o indivíduo é visto apenas como suporte de normas e valores que a ele se impõem: a força “imperativa e coercitiva” no geral, “imperceptível” e que “determina maneiras de ser, sentir e agir, independente da sua vontade” e que é tratada nas Regras do Método Sociológico. Neste particular, o autor refuta não só J. J. Rousseau como toda concepção do liberalismo, consciência e ação individual, sendo criticado veementemente por Max Weber que recoloca a questão em termos de consciência individual (sem ignorar as leis, regras e normas) reconhecendo no indivíduo a capacidade de agir segundo seu entendimento). Weber ainda nega a concepção de uma ciência que proponha a dar conta da totalidade da sociedade com apresenta Durkheim.

O que poderia então ameaçar ou romper tal integração moral? A fórmula proposta para detectar o “bom ou mal” funcionamento dos fatos sociais em suas regularidades enquadrando-se numa analogia organicista com saúde e doença do corpo humano, onde saúde é o estado desejável no qual cada órgão deve exercer suas funções para que o corpo funcione bem, e doença, aquilo que não é desejável e que pode perturbar o funcionamento da parte e, daí, do todo. Fato normal, portanto, é aquilo que deve ser, isto é, “fundado na natureza das coisas”... “... erigida esta normalidade de fato em normalidade de direito” (1995:51) e patológico aquilo que é diferente do que deveria ser (isto é, aquilo que já não segue as normas). Na verificação das regularidade entre os fatos, o surgimento do patológico irá determinar a dosagem do remédio a ser aplicado – e nunca pelo sociólogo – para que ele seja reordenado ou ordenado, isto é normatizado. Se nisto reside a possibilidade de mudança social na reordenação do fato ou numa nova ordenação, não devemos esquecer que ela não radica na ação do sociólogo ou do homem de estado, pois o surgimento do patológico está na “natureza das coisas” e não numa ação individual.

Com estas breves considerações podemos, agora, tratar dos objetivos previamente propostos:

II. As formas Elementares da Vida Religiosa.

1 - As representações

Datado de 1912, o livro de Durkheim tratando da religião, não só segue a concepção desenvolvida nos anteriores, como a nosso ver, expressa de maneira mais exhaustiva e acabada a sua visão do social e sua proposta de Sociologia do conhecimento. O primado ontológico do Social reflete-se aqui, com toda sua força explicitado na religião. Religião e Sociologia do conhecimento não surgem, então, como reflexões a parte ou desconectadas das suas obras anteriores como a Divisão do Trabalho Social (notadamente da solidariedade mecânica verificada nas sociedades simples onde ele postula a formação da consciência coletiva e que é retomada no novo contexto da religião), do Suicídio (onde o estado da integração moral da sociedade determina as variações das taxas de suicídio) e mesmo das Regras do Método Sociológico (a “natureza das coisas” que elevam a normalidade de fato em, normalidade de direito mas que, constamos haver já um certo distanciamento do autor em relação as Regras do Método e que de fato são muito mais procedimentos de investigação).

O primado ontológico do social, agora já configurado na existência da vida religiosa, faz desta a força engendradora do arcabouço social na sua totalidade naquilo que é essencial na vida humana, tanto do ponto de vista das mentes e espíritos como das condições materiais de existência como ele mesmo afirma “Não existe religião que na seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino” (1978:211). Esta visão cósmica do mundo elaborada pela religião na reflexão (antes mesmo que a filosofia e outras ciências – que nela tiveram suas origens, assim como as instituições) teria “enriquecido o espírito humano previamente formado e, ao mesmo tempo, contribuiu também para formá-lo” pois “ Os homens não lhe deveram apenas uma notável parcela de seus conhecimentos, mas também a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados”, (1978:211).

A nosso ver, tal primado ontológico já deixa entrever que é no próprio social que estará a lógica do pensamento enquanto realidade coletiva e concreta e não na consciência

individual, nem mesmo na Sociologia que se orienta pela intervenção que propicie mudanças no intuito de “... empurrar violentamente as sociedades para um ideal (e o grifo é nosso) que lhe parece sedutor...” (1995:64). Agora, nas Formas Elementares... Durkheim praticamente na faz uma separação analítica entre totalidade, sociedade e divindade. Assim, seus argumentos radicam na afirmação de que somente tal entidade que se sobrepõe as experiências individuais pode suportar uma racionalidade formal e que se generaliza nos indivíduos sendo, portanto, ela mesma a criadora das categorias que remetem aos conceitos, ou seja, categorias e conceitos são originários do próprio social. Sociedade seria assim uma expressão da totalidade e que com ela se confunde, pois as consciências individuais jamais poderiam conceber uma totalidade superior à própria sociedade (voltaremos mais adiante a esta questão).

Mas, se tal entidade dá origem a conceitos e categorias, como sua racionalidade formal se generaliza? O autor, introduz aqui, na sua época, a originalidade das representações (coletivas e concretas) e que abre caminho para os estudos do “imaginário coletivo”. Mas, como elas se realizam?

No seu estudo sobre a religião o autor introduz na visão cósmica do mundo, uma divisão de fenômenos sagrados e profanos, sendo tal divisão uma criação do homem e não uma transcendência de uma (ou qualquer) divindade. Do sagrado se ergueriam as crenças, os ritos e os símbolos que, ao mesmo tempo, seriam distinções para com os fenômenos profanos e renovariam e manteriam o sagrado através dos procedimentos e práticas no intuito de estabelecer relações de coordenação e submissão. Nas “coisas” sagradas estariam as determinações do proibido e as crenças, ritos e símbolos (orientações e procedimentos) conduziriam as consciências na formação de uma comunidade moral que, em última instância se confunde com a própria sociedade já que o sagrado surge – e vincula-se sempre – a força coletiva e impessoal, sendo uma representação da própria sociedade. A força coletiva impessoal se sobrepõe, assim, às consciências individuais pois, tal como a sociedade, a religião só pode ser criação coletiva pois não há “religião individual”, particular (e se houver, não haverá a mínima importância, pois não afetará o comportamento coletivo). Submetendo-se à religião como uma força exterior que se impõe, os homens submetem-se assim à própria sociedade. Como assinala o autor (a religião) “... é a sua imagem: reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e repugnantes. Tudo

se reencontra nela e se, freqüentemente, se vê o bem subjugar o mal, a vida a morte, as potências da luz as potências das trevas, é porque não ocorre diferentemente na realidade. Pois, se a relação entre estas forças fossem contrárias, a vida seria impossível...” (1978:225).

No entanto, como observa o autor, a religião é a imagem da sociedade, isto é, ela é imaginada, ou seja, idealizada. Ela seria, assim, um ideal elaborado pelo homem. Mas, prossegue o autor, se a religião fosse apenas idealizada (como tantas outras idealizações), se não tivesse suas raízes fíncadas na realidade, não resistiria ao tempo e se tornaria irreal, caduca, sem qualquer ressonância ou relação (ainda que possam surgir outras idealizações e, mesmo assim, com base no real). Para o autor, a idealização é condição do homem pois ele tem a faculdade “... de substituir o mundo da realidade por um mundo diferente para onde ele se transporta pelo pensamento” (1978:225). Se novas idealizações surgirem e se elas provocarem conflitos, estes se darão entre ideais diferentes e não entre ideal e real, pois a faculdade de idealizar é formada e desenvolvida na vida coletiva regida pelas instituições (com suas normas e valores) das quais a religião faz parte. Ora, o que torna então, no pensamento do autor, a idealização religiosa como tendo componentes da realidade, expressando-a? Exatamente o fato de tudo o que existe na realidade de uma sociedade se encontrar na religião na forma como Durkheim apresenta o sagrado e o profano. Sendo o sagrado o conjunto de coisas, crenças, ritos, e símbolos que mantém entre si relações de coordenação e subordinação e que surge e se renova em situações de efervescências como produto de uma criação coletiva (sobrepondo-se às atividades psíquicas) que atribuiu aos acontecimentos (coisas) propriedades que elas não possuem. Para o autor, se surge e se renova em situações de efervescências, então, o processo de criação coletiva está radicado no real. Assim, o sagrado é esta possibilidade de ser acrescentado ao real. Se idealizado, a origem de tal idealização está intimamente ligada à realidade e a expressa. Se o sagrado com suas crenças, símbolos e ritos podem ser pensados como uma especulação realizada pelo coletivo, cabe a ciência desvendá-los para encontrar neles os traços da realidade e constatar que eles estão remetidos às relações homem, natureza e sociedade. Exatamente por ser esta expressão do real é que a religião tem “algo de eterno” pois ela conserva e reforça, através de suas crenças, ritos e símbolos, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que são, em última instância, sentimentos e idéias da própria sociedade.

2. Sociologia do conhecimento

Assinalamos anteriormente que no primado ontológico do social já entrevíamos a lógica do pensamento social. Vimos também que ela engendrava as noções fundamentais que seriam apropriadas pela ciência. Como isto seria possível se a religião não tinha como papel a especulação mas sim promover a associação dos indivíduos visando a coesão social? Ainda que o autor assuma uma postura cautelosa para enveredar por este caminho (já que seria necessário que “... as condições sociológicas do conhecimento fossem mais bem conhecidas...” – 1978:236) ele se propõe a fazê-lo. Se, como assinala, a matéria do pensamento lógico está feita de conceitos, como as representações (que estão fundadas nas sensações, percepções ou imagens) poderiam ser conceituais? Se as representações mudam, poder-se-ia pensar, os conceitos também mudariam. Mas o conceito é universal e imutável (podendo, no máximo, ser retificado quando nele houver alguma imperfeição). Estas duas características só existem na medida em que ele é uma criação de todos, da vida coletiva. Portanto, ele é impessoal e atua como uma comunicação entre as pessoas. As representações coletivas são mais estáveis que as individuais, como representações da coletividade e vão além do geral pois os conceitos que dela surgem representam “... tudo que a coletividade acumulou de sabedoria e de ciência no decorrer dos séculos” (1978:237). Pensar logicamente é pensar de maneira impessoal e não através das experiências sensíveis; se ele funciona como uma comunicação entre as pessoas, tem também sua fundamentação na relação com a natureza das coisas, alcançando seu valor objetivo.

Ora, na base da formação dos conceitos, estão as categorias de entendimento como as noções de tempo, espaço, gênero, número, causa, substância, personalidade, etc e que se evidenciam (ainda que, por vezes, grosseiramente) desde as religiões primitivas (“Estas nasceram na e da religião; são um produto do pensamento religioso”- 1978:211). As ciências – notadamente a filosofia – teriam delas se apropriado e as reformulado.

Se assim é, para Durkheim o conhecimento coloca-se em termos novos. E como se chega a ele? As polêmicas de sua época, se faziam pelo debate entre empirismo e apriorismo. Inicialmente, o autor descarta o empirismo (tido como irracional) porque ele estaria assentado sobre as experiências individuais que são sensações, percepções aparentes e a somatória destas nunca formaria a totalidade e sua realidade. Em outros termos, o

empirismo descartaria as categorias de entendimento que são criações coletivas já que “... elas são o lugar comum onde se encontram todos os espíritos” (1978:214) e que se impõem a nós. Erguem-se, portanto, como uma razão que não pode ser reduzida à pura aparência e que eliminaria a lógica que as categorias buscam regularizar e organizar.

Por outro lado, os aprioristas não retiram o conteúdo real pois, se para eles, o mundo tem um aspecto lógico que é desvendado pela razão. Porém, para o autor, este desvendamento não é explicitado claramente pelos aprioristas. De onde viria esta razão? Não é das próprias consciências individuais racionais, mas sim, teria sua origem no próprio social que formula as categorias através das representações coletivas como produtos de “... uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo...”(1978:216). Em suma, a racionalidade estaria no próprio social e não com um privilégio da consciência individual, pois ela se impõe aos indivíduos dotada de uma autoridade que é racional e da qual não se pode fugir. A Sociologia seria então, a ciência que procuraria desvendar este arcabouço que prima por uma racionalidade que é fruto das representações coletivas e não dos estados mentais individuais, decifrando a lógica do pensamento social que dá à sociedade a autoridade necessária para o seu funcionamento coeso e que permitir a integração moral. Por isto mesmo, ela não pode se propor a um conhecimento que busque transformações na sociedade (o que poderia ser idealizações, e isto não é científico pois comporta ideologia) mas desvendar cientificamente a lógica que é criada pela própria sociedade e que a norteia.

3. Breves considerações críticas

Nas partes iniciais deste artigo, enfatizamos que Durkheim se colocava contra a postura teórica metodológica que se assentava na “consciência individual” negando em grande medida, a racionalidade como condição dos estados mentais e, assim, a possibilidade do contrato social (de Rousseau). A questão posta em discussão – como se forma e se mantém a ordem social – foi o grande desafio para o autor. De fato, a grande preocupação de Durkheim e que perpassa toda a sua obra e que funda sua sociologia é o problema da ordem social enquanto problema moral (já enunciado no prefácio da segunda edição da *Divisão do Trabalho Social*: “ Insistimos várias vezes, no decurso deste livro,

sobre o estado de anomia jurídica e moral na qual se encontra a vida econômica atualmente” (1978:03). A natureza da ordem social enfatizada na moral torna-se a grande base que perpassa as organizações consolidando-as, homogenizando-as, equilibrando-as para a coesão, integração. A solidariedade advinda como função da Divisão do Trabalho é realçada com uma necessidade básica que se realiza entre os indivíduos, entre as instituições e entre as funções. Nela estão as normas (expressas no Direito tanto Penal como Civil) e os valores. Assim, para ele, os problemas econômicos, os políticos e os religiosos inscrevem-se na solidariedade coletiva. Sua Sociologia é portanto, uma Sociologia da moral pois se busca uma análise dos fenômenos morais, busca também uma explicação dos condicionamentos, dos aspectos centrais da vida social, da vivência moral. Substitui, assim, a ética filosófica pela sociologia da moral. Pensamos que, com tal formulação pretendia responder as desafio que então se colocava – como se foram e como se mantém a ordem social – e sua resposta está, em grande medida, assentada numa postura doutrinária.

Uma segunda observação crítica e que se entrelaça com a anterior é exatamente sua concepção ética que descarta os estados mentais individuais (que são formas inferiores do ser, os sentidos no lugar da razão, a matéria que suplanta o espírito, etc) e reafirmam uma realidade supra-experimental que é dada pela experiência, isto é, pela própria sociedade. Sua ética, se assume algum princípio Kantiano da racionalidade, dele se separa pois se a ética Kantiana enfatizava o homem-cidadão com capacidade para se realizar como ser vivo, com sua consciência, a ética demonstrada pelo nosso autor é da moral solidária, homogênea, que busca o possível equilíbrio harmônico do “todo social”. Tal totalidade – que deve ser respeitada – faz emanar, dela mesma, a natureza moral de uma ação que se orienta para fins impessoais, que enfatiza o altruísmo e não interesses e sentimentos individuais, que esteja de acordo com os ideais e valores coletivos. Ora, para Kant juízos de valor, e juízos de fatos são coisas diferentes e somente os últimos são legítimos cientificamente. Na concepção durkheimiana ambos são legítimos cientificamente pois eles pressupõem ideais (conceitos e valores) que se fundamentam socialmente. A validade da sua sociologia passa, então, por uma questão de valores, recusando os estados patológicos que escapam aos valores da sociedade. A ciência repousa, assim numa base eminentemente consensual não perpassada pelos conflitos de valores. Mais ainda, como assinala “O valor

que atribuímos à ciência depende, em suma, da idéia que fazemos coletivamente de sua natureza e de seu papel na vida; é dizer que ela exprime um estado de opinião... Sem dúvida, pode-se tomar a opinião com um objeto de estudo e dela fazer a ciência; é nisto que consiste principalmente a sociologia” (1978:239). Por isto “... nós temos fé na ciência” (1978:239). A ética do autor ao substituir a ética filosófica pela sociologia da moral dando a esta o atributo de fé (ainda que “diferente” segundo ele, da fé religiosa) lhe é caro no seu modelo pois fé supõe necessariamente crença, e ciência exige validade científica. Dizer, então, que a sociedade se explica a si própria, que o social explica o social, que a natureza do fato social fala por si mesmo, não passa de um sofisma.