

FENOMENOLOGIA DA LIBERDADE EM DURKHEIM?¹

Manuel Moreira da Silva

RESUMO:

Trata-se da determinação de uma leitura da obra de Durkheim enquanto fenomenologia da liberdade, mediante o delineamento e a contextualização do seu lugar e função em relação à filosofia. Reconstruir-se-á o processo da pressuposição da fenomenologia da liberdade no sentido da justificação da posição de Durkheim no que diz respeito ao caráter fundante e fundamentante, especulativo e prático, epistemológico e político, da própria liberdade.

PALAVRAS-CHAVE:

sociologia e epistemologia, fenomenologia e liberdade, ética e metafísica

I - POSIÇÃO DO PROBLEMA

A obra sociológica fundamental² de Durkheim³ pode ser considerada, do ponto de vista de sua datação histórica, como a mais

¹ Texto originalmente desenvolvido, sob o título "Sobre a pressuposição de uma fenomenologia da liberdade na sociologia durkheimiana – Uma leitura filosófica da obra sociológica fundamental de Émile Durkheim", para a disciplina T.E. em filosofia das ciências humanas, ministrada pelo prof. Dr. Ivan Domingues, durante o mestrado em filosofia na FAFICH-UFMG, em setembro de 1998.

² *Obra sociológica fundamental* refere-se aos textos *Da Divisão do Trabalho Social*, *As Regras do Método Sociológico*, *O Suicídio* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa* tomados em bloco. Mesmo que tratem de questões específicas, eles representam, respectivamente, o ponto de partida da sociologia, a determinação do seu desenvolvimento formal, a exemplificação da relação de tal determinação com o conteúdo determinado por ela em cada um dos seus momentos e o seu ponto de chegada, que é, de certo modo, seu próprio princípio. O que não é senão a *expressão da condição* do enlace das mesmas na totalidade conceptual que, em relação ao conteúdo, se mostra numa organicidade a um tempo natural e moral que é, por seu turno, do ponto de vista da forma, epistemológica e metafísica.

³ Durkheim (1858-1917) viveu num momento histórico em que tanto se buscava ultrapassar os limites e as insuficiências do positivismo, sobretudo nas orientações comtiana e spenceriana, quanto se objetivava superar as interpretações e/ou

IDEAÇÃO	Foz do Iguaçu	n.4	p. 13-40	2001
---------	---------------	-----	----------	------

rigorosa e a melhor sucedida que o *positivismo* conseguiu realizar. Entretanto, uma leitura meramente positivista⁴ dos textos durkheimianos revela problemas de interpretação insolúveis, que, percebidos ou não, reconhecidos ou não, se puderem ser de algum modo solucionados, o podem somente na medida em que se apele a outras orientações mais fundamentais⁵. O sociólogo dos fatos sociais revela em seus escritos uma profunda consciência de tais problemas, assim como das relações entre estas orientações mais fundamentais e o trabalho diuturno da sociologia enquanto ciência dos fatos, sobretudo no que diz respeito ao

apropriações “absolutistas” ou “subjetivistas” de Kant; mas isto, mantendo-se de ambos o essencial: a positividade do objeto e a racionalidade a priori e imanente de tal positividade. Ora, no caso de Durkheim, isto implica numa espécie de tradução fenomenista das questões da Ética e da Moral essencialistas; o que se impõe à conjuntura sociológico-filosófica francesa, do final do século XIX e início do século XX, sob a forma de uma intervenção política e de uma justificação filosófica do liberalismo, nos quadros de uma sociologia da positividade fundada numa epistemologia imanentista e racional. Daí, a necessária vinculação de Durkheim ao projeto pós-kantiano de sistematização da filosofia crítica, denominada por ele “apriorismo”, sobretudo às tentativas de Boutroux (1845-1921), Renouvier (1815-1903) e Hamelin (1856-1907), no sentido de uma subordinação da razão teórica à razão prática mediante a categoria de personalidade.

⁴ Isto é, sem atentar para os elementos não-positivistas do *corpus durkheimiano*, como fazem Merleau-Ponty (1975: 383-396), Giddens (1981: 23ss, 75ss), etc.; o que independente dos mesmos serem positivistas ou não. Por isto, ainda se faz necessário atentar para o que dizia Mauss, a respeito das diferenças entre os sociólogos de “obediência estrita” e Lévy-Bruhl: Segundo Mauss (1979: 159-163), a equivalência que Bruhl coloca entre “pré-lógica” e “pré-ligação” não é exata, pois o sinal de todos os estados de consciência coletiva, e não apenas das formas primitivas destas consciências, é a existência de pré-ligações; não estando em jogo a existência de uma “pré-lógica” e sim de uma “pré-ligação”, que é condição de toda representação, seja ela primitiva ou não. Ainda segundo Mauss, “a grande diferença entre o Sr. Lévy-Bruhl e estes sociólogos de ‘obediência estrita’ e, por conseguinte, mais rigorosos é que, se se mantêm fiéis aos grandes princípios, se sua originalidade está em estudar as formas primitivas da razão, as categorias, as teorias de Durkheim e de seus colaboradores tendem a pesquisar os fundamentos destas mentalidades” (ibid.:177). Daí a conclusão: “Não nos basta descrever o mito. Segundo os princípios de Schelling e dos filósofos, queremos saber que ser ele traduz. Quanto ao Sr. Lévy-Bruhl, ele descreve admiravelmente bem ao menos um lado dele. Entretanto, sobre o ponto que descreve, qual é seu método pessoal, qual o dos outros? Escolhamos nosso terreno” (ibid.).

⁵ Tais orientações não podem ser outras senão aquelas que o próprio Mauss apontou: a filosofia mesma, tanto em seu plano especulativo (MAUSS: 1979, 154-163, 177-195) quanto fenomenológico (ibid.), tanto *a priori* (DURKHEIM: 1978, 211-219, 234-244) quanto *a posteriori* (ibid.: 31-34, 74, 174-175). Donde as “pré-ligações”

estabelecimento desta última enquanto disciplina rigorosamente objetiva; o que, para Durkheim, só é possível na medida em que ela se distingue de outras pela especificidade mesma do seu objeto de estudo e pelas regras segundo as quais estuda este mesmo objeto⁶. Donde o seu reconhecimento, por extensão, de que um tal estabelecimento não é tarefa da sociologia propriamente dita e sim de um discurso de segundo grau que a distingue de outras disciplinas tanto do ponto de vista objetivo quanto do ponto de vista metodológico, embora um tal discurso não seja nomeado senão enquanto a sociologia mesma⁷.

É justamente neste ponto que ocorre a problemática epistemológica de Durkheim, a qual atinge todo o conjunto de sua obra. Todavia, o fato de uma tal problemática atingir toda a obra de Durkheim em seu conjunto, implica em que ela não é apenas epistemológica, isto é, um problema localizado e circunscrito à objetividade da ciência em relação aos pressupostos metodológicos que a impulsiona; ao contrário, na medida em que atinge toda a obra, este problema torna-se uma questão estrutural e, conseqüentemente, um problema de concepção, o qual pressupõe, por sua vez, princípios filosóficos que, de um modo ou de outro, são os únicos que podem solucionar aqueles problemas de

constituírem-se enquanto fundamento e formas *a priori* ou elementares tanto das mentalidades (ou formas de consciência coletiva, portanto *a posteriori*) consideradas primitivas quanto da própria mentalidade (também enquanto forma de consciência coletiva e *a posteriori*) da moderna civilização ocidental (cf. *ibid.*; 1994: 40-54, 76-90, 97-110, 121-145).

⁶ Veja-se, nas próprias *Regras do Método Sociológico* (DURKHEIM: 1978), o capítulo primeiro (O que é um fato social: 87-93) e a conclusão (159-161); conferir também as afirmativas de Durkheim sobre a causalidade (*ibid.*: 132-136) e sobre a fundamentação da normalidade dos fenômenos sociais nas condições de existência da espécie considerada mediante seu meio interno ou segundo um efeito mecanicamente necessário destas mesmas condições (*ibid.*: 116-118). Ver também, sobre o princípio de causalidade, o capítulo terceiro do Livro III de *As Formas* (DURKHEIM: 1968, 363-380) e a "Determinação do Fato Moral" (DURKHEIM: 1994, 57-94), sobre o meio interno e a sociedade como finalidade imanente do mesmo.

⁷ Esta relação entre *sociologia e fundamentação da sociologia* constitui-se como uma ambigüidade fundante da sociologia durkheimiana ela mesma. Já em 1896, quando da primeira publicação de *L'Année Sociologique*, Durkheim afirmava que os sociólogos necessitavam era de "ser regularmente informados das pesquisas que se fazem nas ciências especiais, história do direito, dos costumes, das religiões, estatística moral, ciências econômicas, etc., porque é aí que se encontram os materiais com os quais se deve construir a Sociologia" (cf. *Journal Sociologique*, 31; apud. RODRIGUES: 1995, 14).

interpretação referidos anteriormente. Isto pode ser confirmado pelo fato de Durkheim ter sido possivelmente o único que, dentro da limitação antimetafísica herdeira do Iluminismo e ainda presente no século XIX, conseguiu ao mesmo tempo distinguir e articular ciência empírica e filosofia; no que foi de certo modo beneficiado pela transição mesma do período em que viveu, período este que desenvolve gradativamente a crítica tanto do positivismo mediante os princípios do apriorismo kantiano quanto de um tal apriorismo mediante a inspiração deste mesmo positivismo⁸. É deste modo que, pelo menos aparentemente, Durkheim conseguiu fundamentar o estatuto epistemológico da sociologia, desenvolve-la cientificamente e, por conseguinte, não perder de vista os pressupostos metafísicos fundamentais tanto de uma quanto de outra; quer dizer, os pressupostos ontológicos da fundamentação epistemológica e os pressupostos metafísicos⁹ do desenrolar da pesquisa sociológica¹⁰.

⁸ Segundo Bochenski, as principais correntes do século XIX, podendo-se mesmo acrescentar aquelas do início do século XX, são ainda caudatárias do manancial kantiano; sobretudo pela contestação da possibilidade de toda metafísica racional pura e pela tentativa de resolução da seguinte antinomia: ou elaborar a realidade com os métodos da ciência e, desse modo, converter a filosofia numa síntese dos resultados das diversas ciências particulares; ou estudar os processos pelos quais a realidade deriva dos princípios constitutivos do espírito e, neste sentido, por sua vez, converter a filosofia numa análise da gênese ou devir da idéia. De um lado, o positivismo e o materialismo se limitam à tarefa de uma síntese científica, ao passo que, de outro lado, o idealismo procura elaborar sistemas nos quais tenta explicar o mundo como o produto de um movimento do pensamento; se num primeiro momento há uma preponderância do idealismo, que logo depois é desbancado pelo cientificismo evolucionista, no final das contas (quando da formação de Durkheim e de seus primeiros escritos) o que existe nada mais é que uma coexistência de ambas as correntes. Daí, a despeito de todos os antagonismos, estas duas correntes apresentarem alguns traços essenciais em comum: a tendência sistemática, um racionalismo sublinhado relativamente ao mundo empírico, a recusa de penetrar no domínio da realidade, enfim, a tendência monista que pretende fundir o ser pessoal humano no absoluto ou na evolução universal (cf. *BOCHENSKI*: 1962, 27-31). Veja-se a respeito em *PARODI*: 1930, 9; *BOUTROUX*: 1960, 11-12; *RENOUVIER*: 1906, 1-28; 1944, 9-18.

⁹ Para uma melhor compreensão do sentido em que a expressão *pressupostos metafísicos* está sendo utilizada neste trabalho, veja-se *KANT*: MC, 211-228; PM, 259-264; *BOUTROUX*: 1960, 345-374; *DURKHEIM*: 1978, 23-34, 50ss, 61, 76-80, 135, 174, 184-185, 189-202, 244-245, etc.

¹⁰ De outro modo não haveria razão para Durkheim, desde o início de sua *Divisão do Trabalho Social*, colocar um problema estritamente filosófico, a saber, o da

A sociologia é, para Durkheim, uma ciência positiva¹¹ autônoma. Porém, sua autonomia não a impossibilita de manter estreitas relações tanto com a ciência histórica quanto com a filosofia. Mais explicitamente, embora Durkheim possa enquadrar-se numa estratégia de discurso fenomenista, uma tal estratégia é vazada tanto pelo essencialismo como pelo historicismo, ambos mediante uma visada crítica¹². Quer dizer, o fenomenismo¹³ garante a Durkheim o fundamento epistemológico

especialização das funções não apenas econômicas, mas também políticas, administrativas, judiciais e, sobretudo, científico-filosóficas (cf. *DURKHEIM*: 1973, 39-45). Da mesma forma, também não haveria razão para se retomar o mesmo problema quase vinte anos depois, no caso, no plano de uma *sociologia do conhecimento*, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, se um tal problema não fosse uma questão fundamental, tanto em relação à epistemologia quanto à metafísica; o que se justifica, sobretudo, pelo fato de a solução durkheimiana de tais problemas consistir numa solução *prática* (*Da Divisão*) ou *prático-teórica* (*As Formas*).

¹¹ O que não significa ser uma tal positividade pelo menos próxima de Comte, Spencer e outros [mesmo Stuart Mill (cf. *DURKHEIM*: 1978, 85:151ss)], veja-se o que afirma Durkheim: *Aquilo a que se chamou o nosso positivismo é apenas uma consequência deste racionalismo, que [em nota] não deve ser confundido com a metafísica positiva de Comte e de Spencer* (cf. *Ibid.*: 74).

¹² Veja-se, por exemplo, as críticas de Durkheim tanto ao que ele chama de fase ideológica pela qual passam todas as ciências (*DURKHEIM*: 1978, 94-109) quanto ao método histórico utilizado até então pela maioria daqueles que se denominavam sociólogos, sobretudo Auguste Comte (*ibid.*: 150-152). Conferir também, da mesma forma, o referencial tanto baconiano (*ibid.*: 95) quanto cartesiano (*ibid.*: 102) da obra de Durkheim; assim afirma o sociólogo francês: *As duas grandes doutrinas, tantas vezes consideradas como opostas, concordam neste ponto essencial. É portanto necessário que o sociólogo, quer no momento em que determina o objeto de suas pesquisas, quer no decurso de suas demonstrações, se abstenha resolutamente de empregar conceitos formados fora da ciência e pensados em função de necessidades que nada têm de científico* (*ibid.*). Pode-se conferir também, não sem proveito, o papel que a história desempenha na constituição dos tipos sociais e, conseqüentemente, a função da ciência histórica como elemento importante na apreensão das regras relativas a uma tal constituição; mesmo em contraposição à história, o papel da filosofia não é diferente quanto a este ponto, ambas, de certo modo, conformam-se como condição daquilo que Durkheim vai denominar "espécies sociais" ou o termo intermédio entre as duas concepções opostas de vida coletiva que durante muito tempo dividiram os espíritos, o nominalismo dos historiadores e o realismo extremo dos filósofos (*ibid.*: 125ss). Mas é sobretudo em *As Formas* que Durkheim reabilita o método histórico por completo, já devidamente depurado (cf. *DURKHEIM*: 1968, 9ss).

¹³ O conceito de *fenomenismo* aqui utilizado tem como referência o sentido empregado a ele pelos neocríticos Renouvier e Hamelin (Cf. *VERNEAUX*: 1960, 65-66 e 73).

segundo o qual as regras do método sociológico podem ser aplicadas com um relativo sucesso no estudo das positivities sociais; mas, ao mesmo tempo, Durkheim não se mostra satisfeito com apenas esta garantia epistemológica, ele pretende atingir a essência ou a natureza das coisas, assim como aquilo que há de eterno em tal natureza¹⁴. Para se atingir, então, a essência das coisas, tornam-se necessárias estas regras do método sociológico; isto porque, o que há de eterno nas mesmas não pode ser apreendido mais que dos dois modos seguintes: pela via contingente da história, que é sempre negativa, na medida em que se apresenta num único fluxo ininterrupto como a sucessão pura e simples de toda a existência, tanto natural como psicológica e social, necessitando por

¹⁴ Aquilo que, como tal, foi exteriorizado enquanto fato social (cf. *DURKHEIM*: 1978, 31-32). Ora, esta essência ou natureza das coisas é, para Durkheim, aquilo que constitui a base mesma que permite a representação de tais coisas; como tal, será tratada somente em *As Formas* enquanto símbolo, conceito ou ainda representação social ou coletiva (cf. *ibid.*: 208ss, 238ss, 438ss; ver também, *DURKHEIM*: 1994, 9-54, sobretudo 40ss). Entretanto, a compreensão teórica da essência das coisas não é imediata, muito menos o é a realização prática da mesma; é o caso, por exemplo, do que se manifesta nas seguintes passagens: *O defeito comum a estas definições (tanto dos conservadores quanto dos socialistas em relação à sociedade mediante a consideração dos fatos sociais normais e dos fatos sociais patológicos) é a pretensão de atingirem prematuramente a essência dos fenômenos. Assim, supõem irrefutáveis proposições que, verdadeiras ou não, só podem ser confirmadas se a ciência estiver suficientemente avançada. É portanto conveniente obedecer à regra que há pouco estabelecemos. Em vez de tentarmos determinar prematuramente as relações entre o estado normal ou o seu contrário e as forças vitais, procuremos algumas manifestações exteriores, imediatamente perceptíveis e objetivas, que nos permitam reconhecer qualquer destas duas ordens de fatos (DURKHEIM: 1978, 114). Em complemento, a outra passagem: O nosso método tem, aliás, a vantagem de orientar a ação ao mesmo tempo que orienta o pensamento. Se o que é desejável não é dado pela observação mas pode e deve ser determinado por uma espécie de cálculo mental, então nenhum limite pode ser posto às livres invenções da imaginação na sua busca do melhor. Com efeito, como impor à perfeição um limite a não ultrapassar? O objetivo da humanidade recua até ao infinito, desencorajando uns com o seu afastamento, e excitando outros que, para se aproximarem um pouco dele, apressam o passo e se lançam nas revoluções. Evita-se este dilema prático se o desejável for a saúde e se a saúde for qualquer coisa de definido e dado pelas coisas porque o objetivo desse esforço surge-nos bem definido. Não se trata de tentar desesperadamente atingir um fim que se vai afastando à medida que lhe chegamos perto, mas de trabalhar com uma perseverança constante para manter o estado normal, para o restabelecer no caso de se encontrar perturbado, e para redefinir as suas condições no caso de estas se virem a modificar-se (*ibid.*: 123). Veja-se também a definição de "coisa" (*ibid.*: 76ss).*

isso de um método positivo que, no caso da sociedade, possa reter o objeto em sua exclusividade e permanência relativas constituinte¹⁵. Isto, da mesma forma que pela via necessária e, portanto, livre, da filosofia; a qual, independentemente da via histórica, porém, manifestando-se nela, constitui o cerne mesmo da problemática fundamental de toda ciência que se queira rigorosa, qual seja, o atingimento mesmo da essência ou da natureza imanente¹⁶ das coisas.

Pelo menos do ponto de vista da sociologia durkheimiana, estas duas vias só podem ser efetivamente integradas mediante as próprias regras do método sociológico, as quais, dentro dos limites que são os da sociologia mesma, intentam conformar tais vias seja nos quadros *Da Divisão do Trabalho Social* e do *Suicídio*, para a primeira, seja nos quadros das *Formas Elementares da Vida Religiosa* e da *determinação dos fatos morais ou dos valores*, para a segunda. Daí uma espécie de círculo em sua obra que, se analisado com o devido rigor, implode com toda possibilidade de leitura simplesmente positivista ou, por conseguinte, com a obra mesma em seu conjunto caso uma tal leitura se imponha; e isto, em se seguindo os próprios procedimentos positivistas; todavia, se Durkheim realmente não foi apenas um positivista, de acordo com a hipótese de trabalho do presente estudo, não é senão este círculo mesmo quem garante tanto epistemológica quanto metafisicamente o conjunto da obra durkheimiana. Isto porque, ao fim e ao cabo, é a própria concepção durkheimiana de sociedade quem joga o papel fundamental, tanto do ponto de vista meramente epistemológico quanto do ponto de vista puramente metafísico¹⁷.

¹⁵ Uma tal exclusividade e permanência relativas constituintes do objeto em questão evoca nada menos que o princípio do relativismo, estabelecido por Renouvier e Hamelin (cf. VERNEAUX: 1960, 66-67, 73).

¹⁶ A categoria de imanência, no sentido em que Durkheim a utiliza, por sua vez, não evoca outra coisa senão aquele princípio fundamental estabelecido por Renouvier enquanto *personalidade*, ou enquanto *racionalismo* segundo Hamelin (cf. VERNEAUX: 1960, 67ss, 73-74).

¹⁷ Observe-se então o que afirma Durkheim acerca disto: *Assim, para fazer com que o indivíduo se submeta voluntariamente a ela (à sociedade), não é necessário recorrer a nenhum artifício; basta fazer com que ele tome consciência do seu estado de dependência e de inferioridade naturais, quer por uma representação sensível e simbólica, através da religião, quer por uma noção adequada e definida, através da ciência. Dado que a superioridade da sociedade perante ele não é simplesmente física, mas também intelectual e moral, a independência de opinião não ameaça esta superioridade desde que aquela seja utilizada corretamente. A*

II - DELINEAMENTO E CONTEXTUALIZAÇÃO

Uma consideração do método durkheimiano meramente enquanto positivista vai necessariamente implicar ou na sua insuficiência ou no fato de o mesmo não poder ser considerado em sua plenitude como determinante¹⁸ da perspectiva epistemológica de Durkheim¹⁹. Já em suas primeiras obras, *Da Divisão e As Regras*, seu objeto privilegiado de crítica não é outro senão este mesmo *positivismo* a ele imputado, *positivismo* este que, não obstante, ainda inspira tais obras na quase totalidade dos momentos de sua realização (cf. *HAWTHORN*: 1982, 121ss), tal como já desde algum tempo estava inspirando seus mestres e amigos Boutroux, Renouvier e Hamelin, entre outros, a repensar criticamente

reflexão que faz com que o homem compreenda quanto o ser social é mais rico, mais complexo e mais duradouro do que o ser individual revela-lhe precisamente as razões inteligíveis da subordinação que dele se exige e dos sentimentos de dedicação e de respeito que o hábito gravou no seu coração (DURKHEIM, 1978: 148-149).

¹⁸ Quer dizer, considerado positivamente, ele nada mais permite ao sociólogo realizar com rigor senão a mera coleta de dados (cf. *QUINTANEIRO*: 1996, 13); mas uma coleta que, evidentemente, em se dependendo de tal ou tal objeto sobre o qual se coleta os respectivos dados, necessariamente vai implicar na insuficiência mesma do referido método para uma sistematização adequada e rigorosa dos dados coletados, sistematização esta que é o cerne mesmo da sociologia durkheimiana. Disto se depreende que, mesmo sendo o positivismo a corrente de pensamento que maior influência exerceu sobre o método sociológico de Durkheim (ibid.: 56); este foi obrigado a superar suas insuficiências epistemológicas e metafísicas de modo a revigorar o alcance do método e a sistematização exigida pelo mesmo. O que, de certo modo, implicou na necessidade mesma de uma transformação dos próprios procedimentos da sociologia.

¹⁹ Para Durkheim, a tarefa primordial da sociologia consiste apenas no ocupar-se com as "regras jurídicas e morais, estudadas seja no seu devir e sua gênese por meio da História e da Etnografia comparadas, seja no seu funcionamento por meio da estatística" (Apud. *RODRIGUES*: 1995, 17). Isto é, deve a Sociologia "fazer descer a idéia sociológica nestas técnicas especiais [históricas, etnográficas, estatísticas, etc.] e, por isso mesmo, transformá-las, tornando realidade as ciências sociais" (ibid.); o que significa, portanto, que ela é sobretudo interpretativa e sistematizante, mas uma interpretação e sistematização tais que, ainda segundo Durkheim, "deverá tomar como matéria principal de suas induções as sociedades cujas crenças, tradições, costumes e direito tomaram forma em monumentos escritos e autênticos" (cf. *DURKHEIM*: 1978, 154). Onde, finaliza Durkheim, "se os fenômenos sociológicos não são mais do que sistemas de idéias objetivadas, explicá-los é repensá-los na sua ordem lógica que, em si mesma, constitui a sua própria prova" (ibid.:161). Veja-se também, a respeito, *LÉVI-STRAUSS*: 1976, 52-56.

a filosofia kantiana²⁰. Isto, da mesma forma em que não é outra senão a filosofia kantiana ela mesma, repensada criticamente pelo neocriticismo²¹, quem possibilita uma crítica ao limites e às insuficiências daquele *positivismo*²², assim como sua superação (cf. *BOUTROUX*: 1960, 5-12).

Como é neste quadro que se desenvolve a sociologia durkheimiana, torna-se necessário, por sua vez, reconhece-la não apenas

²⁰ Veja-se a este respeito *VERNEAUX*: 1960, 64-65; *BOUTROUX*: 1960, 364ss.

²¹ Ora, o neocriticismo inicia-se com aquilo que Verneaux denomina como sendo a Segunda conversão de Renouvier, a conversão ao finitismo, datada de 1850, na qual Renouvier procura não apenas desenvolver em sua consequência o "espírito crítico" em toda sua pureza, mas também abandonar o próprio sistema kantiano enquanto que limitado e assujeitado aos dogmas da antiga metafísica (cf. *VERNEAUX*: 1960, 64-65). Não obstante, o propósito de Renouvier permanece governado por três influências que se entrecruzam em seu pensamento: 1)- de Comte, a qual resulta em um fenomenismo que exclui a coisa em si de Kant assim como toda metafísica, aparentando-se portanto à doutrina de Hume (ibid.); 2)- de Hegel, a qual, sob a forma de um ideal racionalista, reconhece as leis supremas do conhecimento não apenas enquanto a priori, mas também como reguladoras tanto do ser quanto do pensar, donde a lógica ser uma ontologia e, portanto, a tarefa da filosofia consistir essencialmente na construção de um sistema de categorias (ibid.); 3)- de Lequier, a qual resulta em um fideísmo que consiste na afirmação da liberdade como fundamento tanto da razão prática quanto da razão teórica, e não apenas da primeira como queria Kant, donde o significado de toda afirmação nada mais ser senão um ato de livre "crença" (ibid.). O que resulta disto é propriamente a crítica da representação e a crítica da certeza (ibid.: 65-71), críticas estas que são retomadas por Hamelin, cuja ambição consiste, por sua vez, na realização da construção de um sistema perfeito de categorias (ibid.: 74-75ss).

²² Enquanto Renouvier e Hamelin, inspirados no positivismo, elaboram sobretudo a crítica da filosofia kantiana, coube a Boutroux a principal crítica que, nesta época, se fez ao positivismo. Segundo ele, o problema fundamental do positivismo não é outro senão aquele da relação lógica da filosofia e da religião, ou seja, da oposição entre o método do espírito e o método do coração (cf. *BOUTROUX*: 1947, 59-79); donde a necessidade do reconhecimento, no plano da sociologia, tanto da função social da religião quanto da sociedade enquanto sujeito, e não apenas enquanto objeto, como no positivismo, para se resolver uma tal oposição (ibid.: 180ss, 195). O que implica, para Boutroux, no caso de não se resolver a referida oposição, no problema mesmo da cientificidade da sociologia; problema este que se expressa na sua redução ao mecanicismo e, por conseguinte, no mero apelo à sociedade não somente real, mas também e sobretudo ideal (ibid.: 191ss), isto é, às relações estreitas com as aspirações do homem (ibid.: 206). Daí que, no sentido de Boutroux, não se possa pensar a sociologia sem ao mesmo tempo a moral; ou seja, há necessariamente que se reconhecer as leis sociológicas enquanto leis morais, do mesmo modo que a forma da sociologia não pode ser outra senão a forma moral (cf. *BOUTROUX*: 1949, 124-133).

como expressão de um positivismo já em vias de superação, sobretudo pelos próprios mestres de Durkheim, mas, principalmente, enquanto esforço de resolução não somente das aporias deste positivismo, mas também para aquelas da própria filosofia kantiana. Daí que o objeto de estudo da sociologia durkheimiana, o fato social, embora considerado como se fosse uma coisa, não possa consistir numa simples coisa em si ou mesmo numa coisa para nós (uma idéia geral); ao contrário, antes de tudo, consiste numa representação coletiva, numa coisa para si²³. Neste sentido, o projeto durkheimiano de uma renovação da teoria do conhecimento (cf. *DURKHEIM*: 1978, 211ss), nada mais é que o prosseguimento daquela tentativa de superação e sistematização; a qual deve obedecer, de modo estrito, a uma racionalidade que é imanente ao movimento mesmo dos objetos determinados mediante cada investigação particular. Todavia, esta racionalidade imanente não é, segundo Durkheim, a simples racionalidade individual e sim a racionalidade metódica própria da ciência que consiste em deduzir conseqüentemente do estudo teórico seus desdobramentos práticos (cf. *DURKHEIM*: 1994, 101-102); donde a necessidade da distinção entre representações individuais e representações sociais²⁴.

²³ Isto não significa, para Durkheim, que o conceito vulgar [idéia geral ou representação individual] seja inútil ao investigador, pois serve-lhe de indicador. Ele, continua Durkheim, informa-nos da existência de um conjunto de fenômenos reunidos sob um mesmo nome e, conseqüentemente, devendo possuir características comuns; como nunca existe sem ter tido um qualquer contato com os fenômenos, o conceito vulgar indica-nos por vezes, embora grosseiramente, qual a direção em que os fenômenos devem ser procurados. Contudo, sendo de natureza grosseira, é perfeitamente natural que não coincida exatamente com o conceito científico a que serviu de veículo (cf. *DURKHEIM*: 1978, 105); conceito científico este que não é outra coisa senão a própria representação que a sociedade faz de si mesma (cf. *ibid.*: 226).

²⁴ Durkheim estabelece como princípio que "a representação não pode definir-se a não ser pela consciência, de onde se conclui que uma representação inconsciente é inaceitável, ou, o que é o mesmo, que sua própria noção é, em si, contraditória" (*DURKHEIM*: 1994, 33). O fato de uma representação inconsciente ser inaceitável não significa, para Durkheim, que não haja estados psíquicos dos quais o indivíduo em que ocorrem não tenha consciência (*ibid.*: 35ss); o que implica justamente na necessidade da aceitação da premissa segundo a qual "a vida representativa se estende mais adiante de nossa consciência atual", único modo de se tornar inteligível a concepção de uma memória psicológica (*ibid.*: 39).

Ora, esta distinção durkheimiana encontra-se no mesmo patamar que os trabalhos de Renouvier e de Hamelin²⁵, com a única diferença de seu aporte no conteúdo social de tais representações²⁶. Para Durkheim, as representações individuais têm autonomia somente na medida em que, por um lado, elas mesmas constituem-se como expressão de um todo que as envolve; isto, ao mesmo tempo em que, por outro lado, este mesmo todo nada mais é senão propriamente o transfigurar-se de tais representações individuais (cf. *ibid.*: 40-43ss). A relatividade da autonomia das representações individuais impõe a Durkheim o problema tanto da heterogeneidade quanto da representabilidade das mesmas em seu conjunto; problema este que é, por conseguinte, a questão mesma de como se dá o processo efetivo da representação social²⁷ (*ibid.*), o que

²⁵ Tanto Renouvier como Hamelin partem da categoria de relação, que substitui, em a realizando, a de correlação, a qual, por seu turno, substitui a categoria hegeliana de contradição, e chegam à categoria de consciência; enquanto que a primeira é o ser abstrato e indeterminado, a Segunda é o ser concreto e completamente determinado (cf. *VERNEAUX*: 1960, 75ss). Segundo Vernaux, a diferença de Renouvier, o sistema de Hamelin, tomado globalmente, é uma verdadeira "prova ontológica"; mas uma prova tal que nada tem a ver com o conceito tradicional pós-kantiano: ela não se aplica a Deus e sim ao ser, não procede por análise de um conceito e sim por sínteses de conceitos opostos, ela não é imediata e sim desenvolvida em momentos distintos e sucessivos (*ibid.*). Daí a subsistência daquilo que é o essencial desta prova ontológica, o próprio ser, na medida em que a dialética mostra a necessidade de o pôr enquanto ser concreto em se partindo do ser abstrato (*ibid.*); o que não é outra coisa senão aquilo que Hamelin designa enquanto *Lei de especificação* (cf. *HAMELIN*: 1952, 136-156), a qual permite não apenas uma representação do objeto mas também, e sobretudo, a sua classificação em um sistema de relações (cf. *ibid.*: 156-166) cuja perfeição é a síntese total de todos os tipos de representações, síntese esta que é o próprio espírito ou a consciência mesma (cf. *ibid.*: 267-363). O sistema, portanto, começa com a lógica e termina com a moral, porém, com uma lógica que já é de algum modo moral e com uma moral que, por sua vez, consoma, de algum modo, a lógica (cf. *ibid.*: 13-15; 363ss).

²⁶ A solidariedade social, por exemplo, é para ele um fenômeno completamente moral que, por si mesmo, não se presta à observação exata nem sobretudo à medida. Onde, para se proceder ao estudo da mesma, ser preciso substituir o fato interno, que nos escapa, por um fato exterior que o simbolize (neste caso, o Direito), considerando assim o primeiro através do segundo. (cf. *DURKHEIM*: 1978, 31-32).

²⁷ Veja-se o que afirma Durkheim a respeito de tal questão: *É inegável que ignoramos a forma como os movimentos podem, combinando-se, dar nascimento a uma representação [individual]; mas tampouco sabemos como um movimento intermediário pode, quando é detido, transformar-se em calor, ou vice-versa. No entanto, a realidade dessa transformação não pode ser colocada em dúvida. Já que é assim, o que é que existe então de impossível na primeira? Dentro de um*

implica de um modo ou de outro em mais um problema epistemológico (ibid.: 45ss): aquele da indistinção da fronteira de investigação²⁸. Ora, mas isto acontece apenas enquanto não se distingue os princípios que são aplicados para a solução de tais questões; se por um lado a sociologia individualista, que defende a prioridade das representações individuais, não faz mais do que aplicar à vida social o princípio da velha metafísica materialista, explicando a complexidade pela simplicidade, o todo pela parte, caindo assim em contradição evidente com sua própria proposição (cf. ibid.: 48); por outro, também não basta o princípio contrário, aquele da metafísica idealista e teológica, que faz derivar a parte do todo, pois o todo nada é sem as partes que o compõem, e não se pode tirar do nada aquilo que precisa para existir (ibid.). Todavia, permanece ainda, para Durkheim, a explicação do conjunto dos fenômenos que se produzem no todo mediante as propriedades características do todo, o complexo pelo complexo, os fatos sociais pela sociedade, os fatos vitais e mentais pelas combinações *sui generis* dos quais eles são originários (ibid.); o que somente poderá ocorrer de modo efetivo, a partir de uma consideração da origem mesma das representações (ibid.: 48-50ss).

Para isto não basta nem o antigo introspeccionismo, que se contentava em descrever os fenômenos mentais sem explicá-los; nem a psicofisiologia, que os explica, mas deixa de lado seus traços distintivos (cf. ibid.: 52). Não basta nem mesmo a nova psicologia que, apesar de não tomar a vida psíquica como “uma sutil cortina de fenômenos transparentes à atenção da consciência”, como faz o introspeccionismo, e de

conceito mais geral, poder-se-ia afirmar que, caso a objeção que se faz [a respeito daquele transfigurar-se] fosse válida, chegaria a negar toda mudança, porque entre um efeito e suas causas, entre uma resultante e seus elementos, há sempre uma distância. É matéria da metafísica achar uma concepção que torne representável esta heterogeneidade; para nós é suficiente que sua existência não seja posta em dúvida (cf. DURKHEIM: 1994, 45).

²⁸ Veja-se uma formulação mais precisa do mesmo problema: *O caráter sui generis que reconheci na moral não me permite, no entanto, admitir que ele possa ser deduzido daquilo que não reconhece sua natureza. Os fatos morais estão evidentemente em relação com os outros fatos sociais e não seria o caso de separá-los; mas eles formam, dentro da vida social, uma esfera distinta, e as especulações práticas que se referem a esta esfera não podem ser deduzidas senão de especulações teóricas que se relacionem igualmente com esta mesma ordem de fatos (cf. DURKHEIM: 1994, 108-109).* Veja-se ainda o confronto entre esta posição durkheimiana e aquela, sua contemporânea, oposta por Bergson (1946: 159-271, sobretudo 161ss, 193-194ss), tal como apresenta por Lévi-Strauss (1980: 169-174).

não desprovê-los de toda consciência, como se faz na psicofisiologia; limita-se à posição de um “naturalismo psicológico” cuja suficiência embora baste para ela enquanto “ciência positiva”, não é suficiente para uma consideração rigorosa das representações sociais (cf. *ibid.*: 52-54). Neste sentido, e pelo fato mesmo de a sociologia ser considerada pelos psicologistas enquanto mera psicologia aplicada, se a *espiritualidade* constitui-se como propriedade distintiva da vida representativa no indivíduo poder-se-á dizer, segundo Durkheim, que a vida social define-se mediante uma *hiperespiritualidade*; o que implica no reconhecimento de um mundo novo situado além das individualidades e que supera todos os outros em complexidade, não sendo, por isto mesmo, simplesmente uma forma ampliada dos reinos inferiores (*ibid.*). Em um tal mundo atuam forças insuspeitadas, cujas leis não podem ser descobertas pelos meros procedimentos de análise interior (*ibid.*).

Estas “forças insuspeitadas” não são outra coisa senão as regras de conduta que regem a vida moral, isto mediante a investidura de uma autoridade especial que implica na obrigação de o sujeito conduzir-se de tal modo em determinadas circunstâncias e sempre segundo o dever, embora este não esgote a noção de moral (cf. *ibid.*:57-58ss). Isto pela razão de o próprio indivíduo desejar aquilo que a moral lhe obriga, donde a necessidade da realização empírica, mediante o agir moral, daquilo que é a um tempo obrigação e desejo (*ibid.*); mas o desejo não é, por seu turno, um desejo empírico e sim um desejo *sui generis* que de certo modo unifica o bem e o dever individuais fazendo assim emergir a consciência moral²⁹. Por isto que, segundo Durkheim, se há uma moral, ela não pode ter por objetivo senão o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados, e isto, na medida mesma em que um tal grupo constitua-se como uma personalidade qualitativamente

²⁹ Tal é o ponto em que Durkheim necessita responder às mais diversas objeções. A Dominique Parodi, no que diz respeito ao estado da sociedade e ao estado da opinião (cf. *DURKHEIM*: 1994, 97-99); a Julián Darlu, em torno da razão individual e da realidade moral (*ibid.*: 99-103); a B. Jacob, acerca do sentimento de obrigação e o caráter sagrado da moral (*ibid.*:104-109); a León Brunschvicg, sobre a definição do progresso da civilização enquanto consistindo na permissão de as liberdades individuais exercerem gradativamente um direito de repetição sobre a estrutura material das sociedades (*ibid.*: 109-110). E ainda, sobre a autoridade moral da coletividade, à M.E. Malapert (*ibid.*: 110-113); sobre a filosofia e os fatos morais, à E. E. Weber (*ibid.*: 113-116). Finalmente, no que diz respeito à representação subjetiva da moral, à Frederico Rauh (*ibid.*: 116-118).

diferente das personalidades individuais que o compõem, como a própria sociedade (cf. *ibid.*: 60). Todavia, nem por isto é a sociedade que, desde já, constitui plenamente a realidade moral (*ibid.*: 61-62ss); ao contrário, é a realidade moral aquilo que constitui a plenitude mesma à qual tende a sociedade mediante o concurso das individualidades, daí a justificação da empiricidade da moral e, conseqüentemente, da diferenciação histórica resultante de uma tal empiricidade (*ibid.*). Uma tal diferenciação histórica nada mais é que o desenrolar mesmo daquele concurso tanto em seu aspecto subjetivo quanto objetivo (*ibid.*: 63-67ss), de modo a distinguir o que é realmente moral do que é simplesmente técnico (*ibid.*)

A distinção entre o que é realmente moral, ou sintético, e o que é simplesmente técnico, ou analítico (*ibid.*: 67-68), implica no aprofundamento da renovação durkheimiana da teoria do conhecimento, bem como daquela distinção entre uma representação individual e uma representação social. O que pressupõe, de um ponto de vista epistemológico, um racionalismo imanente que acompanhe a positividade mesma intrínseca de seu objeto, o que só é possível com a imanentização mesma de seus princípios tanto constitutivos quanto regulativos. Mas, de acordo com a metafísica, em havendo uma tal imanentização, tais princípios não serão outros que os princípios essenciais do apriorismo, as categorias e os juízos da razão especulativa e os imperativos da razão prática (a ciência por um lado e a moral e a religião por outro). Daí resulta que estes princípios sejam determinados, na unidade do seu desdobramento, enquanto fato moral; esta realidade objetiva que, embora determinada sobretudo pela relação entre a sensibilidade e a razão, desdobra-se numa profunda variedade de formas ou regras de conduta segundo uma mesma época (cf. *ibid.*: 72ss) e de acordo com o modo como cada indivíduo a compreende e a vê a partir de um ângulo diferente (*ibid.*: 64). O que implica, para sua determinação, em se recorrer a um procedimento dialético, que discrimine desejo, o que é individual, e obrigação, o que é social (cf. *ibid.*: 73ss); isto, de modo a distinguir tanto entre as regras meramente técnicas (geralmente relacionadas à sensibilidade, portanto determinante do indivíduo) e as efetivamente morais (imanentes à própria razão, determinantes portanto do social) como entre o aspecto simplesmente analítico das primeiras e o sintético das últimas (cf. *ibid.*: 67-68). Por isto, segundo Durkheim, se existe uma moral, um sistema de deveres e obrigações, é preciso que a

sociedade seja uma pessoa qualitativamente diferente das pessoas individuais que compreende e de cuja síntese é o resultado (cf. *ibid.*: 79-80).

Isto significa que, de acordo com Durkheim, a sociedade é um postulado que, tal qual o Deus da moral kantiana³⁰, mas diferentemente dele³¹, torna inteligível a moral dando-lhe um objeto e um ponto de apoio ao dever-ser propugnado pela mesma (*ibid.*). Entretanto, somente na medida em que a sociedade apresenta-se como sujeito qualitativamente diferente das consciências individuais é que ela pode ultrapassar de modo imanente estas mesmas consciências, o que ocorre mediante sua realização enquanto finalidade eminente de toda atividade moral (cf. *ibid.*: 82ss). Neste sentido, a sociedade é, para Durkheim, um fim transcendente para as consciências individuais, sendo justamente uma tal transcendência o que lhe garante sua autoridade moral infinitamente superior à moralidade individual; isto, embora ela jamais seja vista, a não ser a partir do modo mesmo como vive ou age o grupo de indivíduos que a compõe (cf. *ibid.*: 82-90). A sociedade é, portanto e antes de tudo, “um conjunto de idéias, de crenças, de sentimentos de toda espécie”, uma potência moral (*ibid.*) que de certa maneira se realiza mediante um tal conjunto; este, amalgamado pelos próprios indivíduos (cf. *ibid.*: 90). Mas este conjunto de idéias, crenças e sentimentos, considerado em sua efetividade constituinte, de modo algum depende

³⁰ Veja-se a respeito, *KANT*: CRPr, 223-237.

³¹ Vale a pena observar a distinção que faz Durkheim entre as concepções morais empirista, kantiana e a sua própria: Dediquei-me especialmente a mostrar, pois, como esta concepção permite tratar empiricamente os fatos morais, conservando-lhes o caráter *sui generis*, ou seja, essa religiosidade que lhes é inerente e que os destaca do conjunto dos fenômenos humanos. Deste modo se afasta do empirismo utilitário que quer explicar racionalmente a moral, mas que tenta fazê-lo negando suas características racionalmente específicas e rebaixando suas noções essenciais ao mesmo nível que as noções fundamentais das técnicas econômicas; e, do mesmo modo, se contempla o apriorismo kantiano que faz uma análise relativamente fiel da consciência moral, mas que é mais descritivo que explicativo; e se determina a noção do dever mediante razões de ordem experimental e sem excluir aquelas fundamentais contribuições do eudemonismo (*DURKHEIM*: 1994, 94). Veja-se ainda: Todas estas maneiras de ver as coisas, que se opõem no domínio dos moralistas, não se excluem, em verdade, a não ser no terreno do abstrato: não fazem, de fato, mais do que expressar aspectos diferentes de uma realidade complexa, e isso fica em evidência quando se descobre que todas elas acham-se em seus devidos lugares, tão logo se leve a observação sobre a realidade e se busque conhecê-la dentro de sua própria complexidade (*ibid.*).

do amálgama realizado pelos indivíduos, sendo antes justamente a condição para que um tal amálgama possa realizar-se enquanto imagem ideal realizável daquele fim transcendente sempre posto adiante de quaisquer realizações individuais (cf. *ibid.*: 84-85; 91ss). O que não significa, segundo Durkheim, uma perda de controle do indivíduo sobre os elementos constituintes da moralidade como tal (cf. *ibid.*: 91ss); isto, embora, por conseguinte, não haja um julgamento da razão individual em relação aos fatos morais e sim o julgamento da razão enquanto tal, apoiada no conhecimento, tão metodicamente elaborado como seja possível, de uma dada realidade: a realidade social (cf. *ibid.*: 93). Isto porque, para ele, somente a ciência do real nos coloca na situação de modificar o real e de dirigi-lo; o que se faz mediante o fornecimento, pela ciência da opinião moral³², dos meios para julgar a opinião moral e, se necessário, também retificá-la (cf. *ibid.*: 91).

Os ideais e os valores de que trata Durkheim, segundo ele, não são abstratos e sim essencialmente motores (cf. *ibid.*: 139). Uma vez que atrás deles há forças reais e atuantes, que são as forças coletivas, eles não se constituem como frias representações intelectuais desprovidas de toda eficácia, mas como representações sociais que, como forças naturais ainda que morais, ultrapassam aquela referida realidade da qual to-

³² Ora, mas esta dualidade entre *ciência do real* e *ciência da opinião moral* implica numa certa ambigüidade que só pode ser resolvida mediante uma espécie de fusão entre a sociologia e a filosofia, fusão esta que possibilita, de uma lado, a autonomização da sociologia e, de outro, a refutação de acusações e/ou imputações de "metafísicismo" em uma tal sociologia. Para Durkheim, o modo como ele trata da questão dos julgamentos de valor e dos julgamentos de realidade se propõe a um duplo fim (cf. *DURKHEIM*: 1994, 121): primeiro, demonstrar, por meio de exemplos particulares, a forma como a sociologia pode ajudar a resolver problemas filosóficos; e, em seguida, dissipar certos preconceitos de que a sociologia chamada positiva, é freqüentemente objeto. Julgamentos de valor e julgamentos de realidade são problemas filosóficos que se referem a uma realidade objetiva, a qual não é apreendida sem unilateralidades nem pelo apriorismo e nem pelo empirismo; daí a necessidade da consideração de uma tal realidade como *sui generis*, pois uma vez que admitimos implicitamente que tais julgamentos correspondem a certa realidade objetiva, esta mesma realidade pode e deve ser compreendida (cf. *ibid.*: 123ss). O caráter *sui generis* da realidade objetiva permite, por um lado, a explicação das diferenças entre o real e o ideal (cf. *ibid.*: 131-135); mas, ao mesmo tempo e por outro lado, implica na necessidade do reconhecimento do entrelaçamento de ambos numa totalidade que os envolve por completo, constituindo assim, de modo estritamente natural, uma realidade vivente (*ibid.*). Daí também o entrelaçamento, que nada mais é que uma identidade natural, entre os julgamentos de valor e os julgamentos de realidade (cf. *ibid.*: 142ss).

maram determinados elementos para justamente possibilitar à própria realidade um sentido e uma orientação específica (cf. *ibid.*: 135-142). Desse modo, segundo Durkheim, a sociologia coloca-se inteiramente no ideal, ela não chega lentamente a ele como fim de suas pesquisas e sim nasce dele, o ideal é, portanto, seu domínio; por isto mesmo, a sociologia não tem, de modo algum, a tarefa de formar o ideal, uma vez que ela mesma só é possível na medida em que o toma como um dado, como um objeto de estudo, e tenta analisá-lo e explicá-lo de modo a restituí-lo, sob todas as suas formas, à natureza, e isto, na condição de deixar-lhe todos os seus atributos distintivos (cf. *ibid.*: 144). Tal é a razão pela qual Émile Durkheim pode afirmar, “em uma palavra”, que, “a sociedade é a natureza, mas elevada ao mais alto nível de seu desenvolvimento, concentrando todas as suas energias para, de certa maneira, superar-se a si própria” (*ibid.*: 145).

III - SISTEMATICIDADE LÓGICA E ESPECIFICIDADE REAL:

Uma consideração da autonomia genética e da dependência estrutural de e entre cada uma das obras fundamentais de Durkheim mostra que o método estabelecido pelo mesmo, na medida em que deve acompanhar de modo imanente o seu objeto determinado, está submetido a uma série de variações que o impedem de, por si mesmo, demonstrar o seu caráter orgânico, embora implique numa dependência estrutural entre as obras nas quais foi aplicado. Tal consideração também mostra que há, como que, um entrelaçamento entre aquilo que Durkheim denomina “método histórico”, que já não é o procedimento proposto por Spencer e Comte, “método dialético”, que às vezes Durkheim aconselha vivamente utilizar (apesar de suas pesadas críticas ao uso incorreto do mesmo e também do seu próprio uso de um tal método ser implícito na maioria das vezes), e o “método sociológico” estabelecido por Durkheim ele mesmo em suas *Regras*. Na medida em que há um tal entrelaçamento metodológico na sociologia durkheimiana, torna-se possível observar de que modo cada um daqueles métodos influencia o desenrolar efetivo da epistemologia de Durkheim e em que medida este se configura como experimentação metafísica; o que significa também afirmar um certo entrelaçamento entre, respectivamente, as estratégias de discurso histórica, essencialista e fenomenista. O que, por sua vez, se

explica pelo chamado racionalismo imanente do método durkheimiano propriamente dito, o qual o acompanha desde a *Divisão do Trabalho Social*.

Durkheim afirma em *As Regras do Método Sociológico* (1978: 85) que o método aí melhor definido já estava implicitamente contido em *Da Divisão do Trabalho Social*, o que de modo algum tornava irrelevante *As Regras* e sim a justificava. Mas o método já implicitamente delineado na primeira obra nada mais era que um procedimento de determinação da função da divisão do trabalho (cf. *ibid.*: 23ss); determinação esta que visava, sobretudo, a positividade do efeito moral produzido mediante a referida divisão, a possibilidade da criação de um sentimento de solidariedade entre duas ou várias pessoas³³; solidariedade esta que, por sua vez, considerada socialmente, constitui-se como um fenômeno completamente moral que deve ser determinado exteriormente mediante a comparação da mesma com os outros elos sociais (*ibid.*: 31-32ss). Nota-se, portanto, que o método de determinação da função da divisão do trabalho social permanece, desde o início, como subordinado ao processo da correspondência entre tal função e o seu efeito moral; por fim, que a moralidade, como fator essencial da coesão social, não pode ter prejudgado seu estabelecimento, mas que é, ela mesma, pressuposta³⁴.

Na medida em que a moralidade manifesta sua presença por efeitos sensíveis, estes podem ser simbolizados pelo Direito sob a forma de leis (cf. *ibid.*) de modo a figurar materialmente estados de consciência comuns a todos os membros de uma mesma sociedade (*ibid.*:57), assim

³³ O que, de certo modo, como o próprio Durkheim (1978: 31) reconhece, já estava presente na parte IV do *Curso de Filosofia Positiva* de Auguste Comte (1973, 219ss), cujas fontes principais a respeito desta questão são as mesmas que as de Durkheim, apesar de este último quase nunca citá-las explicitamente: Louis de Bonald e Joseph de Maistre, cuja importância mantêm-se até hoje. Conferir também, acerca deste ponto, para Durkheim, *GIDDENS*: 1996, 34ss; para Comte, *COMTE*: *ibid.*, 105; 1942, 209ss, 247ss.

³⁴ Retomando, ao seu modo, a filosofia religiosa de Rousseau, afirma Durkheim (1978: 23-24): *Mesmo que hoje esteja muito em voga responder aos libelos de Rousseau por ditirambos em sentido inverso, não está completamente provado que a civilização seja uma coisa moral. Para encerrar a questão, não podemos nos referir a análises de conceitos que necessariamente são subjetivas; seria preciso conhecer um fato que pudesse servir para medir o nível de moralidade média e observar em seguida como ele varia na medida em que a civilização progride.* Sobre a importância da filosofia religiosa de Rousseau na segunda metade do século XIX, favor conferir *PARODI*: 1930, 09-37.

como a estrutura da coesão social que esta figuração implica, determinando assim o tipo de solidariedade em voga em um dado nível de desenvolvimento de uma tal sociedade³⁵. Por isto afirma Durkheim, em *O Suicídio*, que “uma investigação científica só pode portanto atingir o seu fim se se debruçar sobre fatos comparáveis, e tem tanto mais hipóteses de o conseguir quando se certificar de ter reunido todos os fatos que podem ser utilmente comparados” (ibid.:165). Mas isto somente na medida em que defina rigorosamente o fato social estudado (cf. ibid.: 167-168), observando-se sempre as condições de um tal estudo ou, o que é a mesma coisa, a constância em que o mesmo ocorre seja em determinados grupos sociais ou numa determinada sociedade seja em dadas espécies sociais (ibid.: 168ss); o que implica numa crítica das noções gerais acerca do fato em questão e na consideração de suas causas propriamente sociais, assim como na determinação da natureza de tais causas (ibid.: 174-175). Só assim, finalmente, pode-se precisar a tendência coletiva do fato estudado, quais as suas relações com os outros fatos sociais e através de que meios é possível agir sobre ela (ibid.).

O ponto de partida, portanto, consiste no estabelecimento mesmo da definição do *fato social*, enquanto o objeto propriamente dito de estudo da sociologia³⁶. A característica essencial do fato social é o seu “*ser social*”, o que significa que o mesmo é *exterior* em relação às consciências individuais e, por isto, exerce *coação* sobre as mesmas (cf. ibid.: 87-89; 91ss); razão pela qual devem ser tratados como coisas³⁷,

³⁵ Trata-se, portanto, da solidariedade mecânica e da solidariedade orgânica. Enquanto que a primeira mantém-se devido ao direito repressivo (cf. *DURKHEIM*: 1978, 35ss), a segunda pressupõe justamente a divisão do trabalho social (cf. ibid.: 59ss); enquanto que uma é simplesmente negativa ou de abstenção (cf. ibid.: 70), sendo própria das sociedades menos desenvolvidas ou pré-industriais, outra é positiva ou de cooperação (ibid.), própria das sociedades complexas ou industriais. Tal é, para Durkheim, a razão pela qual a organização dos trabalhadores deveria cumprir um papel fundamental nestas últimas (cf. ibid.: 03-21).

³⁶ Não podendo ser definido pela sua generalidade no interior da sociedade (cf. *DURKHEIM*: 1978, 89-90), o fato social não pode, por conseguinte, ser considerado como uma simples idéia geral; isto porque o mesmo generaliza-se por ser social, mas não é social porque se generaliza (ibid.: 90ss).

³⁷ O que é uma *coisa*? Para Durkheim, a coisa opõe-se à idéia [considerada enquanto *idéia geral*] como o que conhecemos do exterior se opõe ao que conhecemos do interior. É coisa todo objeto de conhecimento que não é naturalmente compenetrável pela inteligência, tudo aquilo de que não podemos Ter uma noção adequada por um

único modo de superar as noções e práticas vulgares, próprias do início de toda ciência, e avançar para a descrição e explicação dos mesmos (ibid.: 94ss). Há, portanto, que se partir dos fatos sociais e tratá-los como coisas porque eles são os dados imediatos da ciência (ibid.: 100ss), diferentemente das idéias gerais, das quais os mesmos são supostamente os desenvolvimentos, que não são diretamente dadas. Por fim, na medida em que os fatos sociais têm todas as características da coisa, devem eles ser agrupados segundo tais características (ibid.) e de modo que se apresentem isolados das suas manifestações individuais (ibid.: 109).

Só assim torna-se possível distinguir os fatos sociais, isto é, determinar o *tipo médio ou específico* dos mesmos (ibid.: 110ss), indicar em que medida um mesmo fato pode ser considerado como *normal* ou *patológico* (ibid.: 114ss); por conseguinte, sua *generalidade* (ibid.: 123). Segundo Durkheim (ibid.: 125), a distinção do *normal* e do *anormal* implica a constituição de *espécies sociais*³⁸, ou agrupamentos de fatos, a fim de facilitar a sua interpretação (ibid.: 132ss), que só é verdadeiramente científica se for *eficiente* e não apenas *finalista* (ibid.: 134ss). Daí que, na medida em que os fatos sociais só podem ser explicados por fatos sociais (ibid.: 139-142), há que necessariamente se investigar a *causa eficiente* dos mesmos, de modo a determiná-la independentemente da *função* de tais fatos (ibid.: 134ss); isto porque a *condição da função* é a própria causa do fato em questão (ibid.: 142), o seu *meio social interno* (ibid.: 143ss).

simples procedimento de análise mental, tudo que o espírito só consegue compreender na condição de se extorverter por meio de observações e de experimentações, passando progressivamente dos caracteres mais externos e mais imediatamente visíveis aos mais profundos. Tratar certos fatos como coisas não é, portanto, classificá-los numa ou noutra categoria do real: é ter para com eles uma certa atitude mental; é abordar o seu estudo partindo do princípio de que se desconhecem por completo e que as suas propriedades características, tal como as causas de que dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, por mais atenta que seja (*DURKHEIM*: 1978, 76).

³⁸ Termo intermediário entre o nominalismo dos historiadores, que abarca somente a fisionomia específica de cada povo de modo a impedir generalização, e o realismo extremo dos filósofos, para o qual a única coisa real é a humanidade, de cujos atributos provém a evolução social. A constituição das *espécies sociais* começa pela classificação das sociedades segundo o grau de composição que apresentam, tomando como base a sociedade perfeitamente simples ou de segmento único; no interior destas classes proceder-se-á à distinção das diferentes variedades conforme se produz ou não uma coalescência completa dos segmentos iniciais (cf. ibid.: 130); esta é a própria definição do princípio mesmo de tal classificação.

Este constitui-se mediante o entrelaçamento de *coisas*, materiais ou não, e *pessoas*, elemento preponderante do mesmo, de modo que suas propriedades exerçam influência sobre o desenvolvimento dos fenômenos sociais (ibid.: 144); tais propriedades são a *quantidade das unidades sociais*, ou o *volume da sociedade*, e o *grau de concentração da massa*, ou a *densidade dinâmica*³⁹. O que determina uma certa concepção da sociedade e da vida coletiva, mas não o contrário (ibid.: 147ss); afirma ele que a vida social é, a um tempo, natural e sintética não porque origina-se da natureza do indivíduo e sim diretamente do ser coletivo tido como uma natureza *sui generis* e por resultar da elaboração especial a que estão submetidas as consciências particulares devido à sua associação, da qual emana uma nova forma de existência (ibid.: 149).

Isto se prova mediante o método comparativo ou experimental indireto (cf. ibid.: 150ss), método este cujo princípio reza que “*a um mesmo efeito corresponde sempre a uma mesma causa*” (ibid.: 152), e segundo o procedimento das variações concomitantes, seu instrumento por excelência (ibid.: 152ss). Isto porque, segundo Durkheim, somente o método das variações concomitantes⁴⁰ mantém durante todo o processo de sua aplicação um mesmo poder demonstrativo, embora as leis estabelecidas pelo mesmo nem sempre se apresentem sob a forma de relações de causalidade; o que, em verdade, conforma sua característica: o fato de a concomitância não poder ser devida a que um dos fenômenos estudados seja a causa do outro, mas ao fato de serem ambos efeitos de uma mesma causa, ou de existir entre eles um terceiro fenômeno,

³⁹ Para Durkheim uma propriedade define-se em função da outra, é o que mostra sua definição da *densidade dinâmica*: A densidade dinâmica pode definir-se, para um volume igual, em função do número de indivíduos que efetivamente têm relações não só comerciais mas também morais; isto é, que não só trocam serviços ou fazem concorrência entre eles, mas que também vivem uma vida em comum (DURKHEIM: 1978, 144).

⁴⁰ Durkheim afirma que o método das variações concomitantes não nos obriga a enumerações incompletas e nem a observações superficiais. Para que dê resultados bastam alguns fatos. A partir do momento em que se provou que, num determinado número de casos, dois fenômenos variam da mesma forma, podemos ter a certeza de estarmos perante uma lei. Não necessitando ser numerosos, os documentos podem ser escolhidos e, além disso, estudados de perto pelo sociólogo que os utiliza. Por conseguinte, [como já se afirmou anteriormente], ele poderá e deverá considerar como matéria principal das suas induções as sociedades cujas crenças, tradições, costumes e direito se materializaram em monumentos escritos e autênticos (DURKHEIM: 1978,154).

intercalado mas despercebido, efeito do primeiro e causa do segundo (ibid.: 153). O rigor de tal método, para Durkheim, consiste na constituição regular de séries de variações cujos termos se liguem entre si através de uma gradação tão contínua quanto possível (ibid.: 155); isto de modo que tenham amplitude suficiente para explicar um fato social de uma certa complexidade acompanhando o seu desenvolvimento integral através de todas as espécies sociais (ibid.: 156), ou ainda determinadas sociedades comparadas no mesmo período de desenvolvimento (ibid.: 157).

Uma aplicação correta das regras do método mostra que a tendência específica de um determinado fato social não pode ser explicada nem através da constituição orgânico-psíquica dos indivíduos nem através da natureza do meio físico; o que implica em sua necessária dependência das causas sociais e da sua própria constituição como fenômeno coletivo (ibid.: 177). Mas estas regras são como que subordinadas ao conteúdo específico de cada estudo, não constituem portanto, do ponto de vista da gênese de cada problema estudado, uma orientação geral que possa pelo menos indicar a localização do mesmo na sistematização implicada pelo método em questão (ibid.: 23ss; 177ss); o que implica, por sua vez, do ponto de vista da generalização dos resultados de cada um destes estudos, numa dependência estrutural (tanto na forma quanto no conteúdo) entre os mesmos que, em vista de sua sistematização, implica necessariamente numa reforma ou renovação, da teoria do conhecimento (ibid.: 211ss). Há como que uma variação do próprio método, variação esta que acompanha o objeto em sua constituição como fato social e que, acompanhando-o, pode determinar de modo eficiente a sua causa; é o que mostra, por exemplo, a inversão do método de determinação da tendência específica de suicídios, mesmo tendo esta inversão o defeito de postular a diversidade dos tipos sem os atingir diretamente (ibid.: 178). Mas como uma tal inversão se faz necessária, devido à impossibilidade de classificar ou agrupar as manifestações individuais do suicídio (ibid.: 177-178), há que se evitar o inconveniente deduzindo a natureza dos efeitos pela natureza das causas, a qual se atinge mediante a morfologia dos próprios suicídios (ibid.).

Neste sentido, para Durkheim, há que primeiramente deixar de lado o indivíduo como indivíduo, seus motivos e suas idéias, e interrogar-se sobre o estado dos diferentes meios sociais (confissões religiosas, família, sociedade política, grupos profissionais, etc.), em função dos

quais varia o fato social em questão; só depois disso é possível voltar ao indivíduo e investigar como as causas gerais se individualizam para produzir os efeitos determinados que as acompanham (ibid.: 182). No caso do suicídio, o ponto de partida para precisar a natureza da realidade a que corresponde os mesmos e que eles exprimem numericamente, segundo Durkheim, são os próprios fatores já conhecidos e em função dos quais varia a taxa social dos suicídios (ibid.: 183); por este motivo, também ele admite as *condições individuais*⁴¹ como uma espécie de *a priori* da qual depende o suicídio, mas isto apenas para mostrar que tais *condições individuais*, na medida em que não se sustentam nem a si mesmas, são insuficientes para determinar as relações definidas entre o movimento dos suicídios e as suas respectivas causas (ibid.: 183ss). Isto quer dizer, para Durkheim, que as tendências coletivas, ou os estados do meio social, têm uma existência que lhes é específica; são forças tão reais quanto as forças cósmicas (físico-biológicas), ainda que sejam de uma outra natureza⁴²: agem igualmente sobre o indivíduo a partir do exterior ainda que seguindo outras vias (ibid.: 191). Daí que, uma explicação correta do suicídio, para Durkheim, está ligada à determinação da constância em que o mesmo ocorre; na medida em que uma tal constância pode ser comprovada estatisticamente (ibid.: 197ss), sendo comprovado também

⁴¹ Estas *condições individuais* são de duas espécies. 1°- A situação em que se encontra colocado o agente: bem-estar, pobreza, vida familiar feliz, vida familiar infeliz, etc. 2°- A constituição físico-biológica do mesmo, que não é meramente tributária da Física e da Biologia mas apenas de ordem físico-biológica: a neurastenia e a loucura. Tais condições não se explicam a si mesmas unicamente porque pressupõem o próprio meio social como causa tanto dos estados que geram o suicídio quanto, por conseguinte, de si mesmas. Sobre isto, veja-se *DURKHEIM*: 1978, 201.

⁴² A natureza das tendências coletivas é a liberdade, veja-se o que afirma Durkheim (1978: 195): A liberdade caracteriza uma parte da vida coletiva; as mais variadas espécies de correntes vão, vêm, circulam em todas as direções, cruzam-se e misturam-se de mil e uma maneiras diferentes e precisamente porque estão num perpétuo estado de mobilidade não chegam a tomar uma forma objetiva. Hoje é um vento de tristeza e de desencorajamento que sopra sobre a sociedade; amanhã, pelo contrário, será um sopro de alegre confiança que virá aliviar os corações. Durante um tempo, todo o grupo se orienta para o individualismo; vem um outro período e são as aspirações sociais e filantrópicas que se tornam preponderantes. Ontem era-se cosmopolita, hoje é-se patriota. E todos estes redemoinhos, todos estes fluxos e refluxos, se produzem sem que os preceitos cardinais do direito e da moral, imobilizados dentro de formas hieráticas, sofram a menor alteração. Aliás, estes preceitos limitam-se a exprimir uma vida subjacente de que fazem parte; resultam dela, mas não a suprimem.

seu caráter reiterativo, estabelece-se o suicídio como um fato social normal. A questão de sua variabilidade⁴³ está ligada, por um lado, ao próprio estado de desenvolvimento da sociedade ou grupo social em que o mesmo ocorre e, por outro, à resistência dos seus indivíduos, também de acordo com o estado de desenvolvimento dos mesmos, à corrente suicidogênea (ibid.:197ss).

Dá a imposição de duas sortes de problemas: a origem mesma da sociedade, tanto em si como enquanto objeto da sociologia (ibid.: 224-225), bem como sua finalidade (ibid.: 230ss; 244-245), e a submissão da mesma à crítica e ao controle (ibid.: 233ss), cuja fonte não é nenhuma outra senão ela própria (ibid.: 234ss), assim como a forma (ibid.) de uma tal crítica e o modo (ibid.: 240ss) de tal controle. O problema da origem da sociedade imbrica-se completamente com a questão da origem das religiões; se, por um lado, a religião é uma coisa eminentemente social (ibid.: 212ss), por outro, a sociedade nasceu propriamente da religião (ibid.: 224ss). Donde uma e outra serem objetos da sociologia apenas enquanto reconhecem-se a si mesmas como conceitos ou representações sociais (ibid.: 223; 226; 236; 243); distintas, portanto, das representações individuais ou idéias gerais, as quais não são outra coisa senão manifestações particularizadas (ibid.: 223ss) ou aparências (ibid.: 240ss) de tais conceitos ou representações sociais (234ss). Estes estendem-se à realidade inteira, conformando assim uma totalidade que, embora não seja senão a forma abstrata do conceito de sociedade, é a representação mesma que a sociedade faz de si própria e que, por isto, tanto envolve todos os sujeitos particulares quanto as diferentes classes que os representam (ibid.: 240ss). O que, epistemologicamente, não é outra coisa senão aquilo que Durkheim designou como a intermediação entre o empirismo e o apriorismo clássico: o racionalismo imanente a uma teoria sociológica do conhecimento (ibid.: 211-219).

⁴³ A variabilidade consiste precisamente numa relação entre o que Durkheim denomina "tipo coletivo de uma sociedade" e o "tipo médio dos indivíduos que a compõem" (cf. *DURKHEIM*:1978, 197ss). Enquanto que o primeiro exprime o conjunto mesmo da sociedade em questão, possibilitando portanto uma representação adequada da mesma, o segundo não é mais que o conjunto dos indivíduos capazes de resistir às tendências coletivas que, de tempos em tempos, manifestam-se regularmente na mesma; porém, esta resistência não é fruto de uma elevada capacidade moral mas, ao contrário, de uma moralidade medíocre que o preserva das tendências coletivas (ibid.). O que não é a mesma coisa que a compensação mútua entre o egoísmo, o altruísmo e a anomia; a qual faz com que o agente moral permaneça em estado de equilíbrio, preservando-o também de qualquer idéia de suicídio (ibid.: 199ss).

Ora, esta intermediação consiste na renovação mesma da teoria do conhecimento propugnada por Durkheim (ibid.), para quem ela conserva todos os princípios essenciais do apriorismo ao mesmo tempo em que se inspira no espírito de positividade ao qual o empirismo se esforçava em satisfazer (ibid.: 218), inspiração esta que não é senão uma tentativa de superar o formalismo do apriorismo clássico ou kantiano (ibid.: 211ss). Por isto, a tarefa de Durkheim não é senão determinar o desdobramento de tais princípios (ibid.) no sentido de uma objetivação crescente (ibid.: 240ss) dos mesmos, tarefa esta possível apenas no plano da História (ibid.), mas *regulada socialmente* (ibid.: 211ss) pela dialética entre as representações sociais e as representações individuais (ibid.: 234ss), entre o que há de eterno e imutável e o que é mutável e contingente (ibid.: 230ss; 237). Com o que se resolve, também, aquele problema da submissão da sociedade à crítica e ao controle, ao mesmo tempo em que realiza a unidade da razão especulativa e da razão prática oriundas de Kant (ibid.: 244) como fato moral (*DURKHEIM*: 1994, 57ss) superando seu formalismo.

IV- CONCLUSÃO

A obra sociológica fundamental de Émile Durkheim só pode ser devidamente compreendida, em seus pormenores teóricos e interpretativos, quando também for considerada enquanto explicitação de uma *fenomenologia da liberdade* pressuposta pela mesma nos limites de uma ciência dos fatos sociais. Por isto, aquele fenomenismo das positivities sociais mostra-se agora enquanto a própria objetivação da liberdade sob a forma de um reino moral, que como tal é constituído por idéias [universais e concretas] ou conceitos; reino este que, não obstante, enquanto meio moral, aparece às consciências individuais como os meios físicos com relação aos organismos vivos (cf. *RODRIGUES*: 1995, 18; *DURKHEIM*: 1978, 234-239). O que significa, em outros termos, ser a sociedade a própria natureza, elevada ao mais alto nível de seu desenvolvimento mediante a superação de si a si própria (cf. *DURKHEIM*: 1994, 145).

Desse modo, segundo Durkheim, a sociologia coloca-se inteiramente no ideal, ela não chega lentamente a ele como fim de suas pesquisas e sim nasce dele, o ideal é, portanto, seu domínio. Por isto

mesmo, a sociologia não tem, de modo algum, a tarefa de formar o ideal, uma vez que ela mesma só é possível na medida em que o toma como um dado, como um objeto de estudo, e tenta analisá-lo e explicá-lo de modo a restituí-lo, sob todas as suas formas, à natureza, e isto, na condição de deixar-lhe todos os seus atributos distintivos (cf. *DURKHEIM*: 1994, 144). A fundamentação durkheimiana do estatuto epistemológico da sociologia, portanto, funda-se numa explicitação de uma ontologia do ser social; esta explicitação, por sua vez, nada mais é que a configuração de uma metafísica da liberdade cuja razão é imanente a um tal ser social. O que, por fim, desloca todas aquelas interpretações da obra durkheimiana enquanto desprovida de uma ontologia ou mesmo desvestida de importância por seu conteúdo quando considerada filosoficamente⁴⁴.

Isto porque, finalmente, a renovação durkheimiana da teoria do conhecimento, ao pressupor, do ponto de vista epistemológico, um racionalismo imanente à positividade mesma intrínseca de seu objeto, só pode realizar-se mediante a imanentização mesma de seus princípios, tanto constitutivos quanto regulativos. Princípios estes que, de acordo com uma tal metafísica, não poderiam ser outros que os princípios essenciais do apriorismo, as categorias e os juízos da razão especulativa e os imperativos da razão prática (a ciência, por um lado, e a moral e a religião, por outro). A razão imanente, o ser social e a liberdade.

V - BIBLIOGRAFIA CITADA:

- BERGSON*, Henri. (1946)- *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*. Trad. Miguel González Fernandez. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1946 [1932].
- BOCHENSKI*, I. M. (1962)- *A Filosofia Contemporânea Ocidental*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1962 [1951].
- BOUTROUX*, Émile. (1960)- *La philosophie de Kant*. Paris: Vrin, 1960. [Curso professado em 1896-1897].
- _____. (1947)- *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Paris: Flammarion, 1947.
- _____. (1949)- *De l'Idée de Loi Naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Paris: Vrin, 1949. [Curso professado em 1892-1893, editado em 1894].

⁴⁴ Veja-se a respeito, entre outros, *MARITAIN*: 1973, 295; *BOCHENSKI*: 1962, 45.

- COMTE, Auguste. (1942)- *Primeros Ensayos*. Trad. Francisco Giner de los Ríos. México: FCE, 1942. [edição original: 1854].
- . (1973)- *Curso de Filosofia Positiva; Discurso sobre o Espírito Positivo; Catecismo Positivista*. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (coleção Os Pensadores: Comte/Durkheim).
- DURKHEIM, Émile. (1978) – *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Margarida Garrido Esteves e J. Vasconcelos Esteves. São Paulo: Abril Cultural, 1978. [edições originais: 1893, 1895, 1897, 1912].
- . (1994)- *Sociologia e Filosofia*. Trad. Paulo J. B. San Martin. São Paulo: Ícone, 1994. [edição original: 1924, artigos publicados entre 1898 e 1911].
- . (1973)- *De la división del trabajo social*. Trad. David Maldavsky. Buenos Aires: Schapire Editor SRL, 1973 [1893].
- . (1968)- *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Iris Josefina Ludmer. Buenos Aires: Editorial Schapire SRL, 1968 [1912].
- GIDDENS, Anthony. (1981)- *As idéias de Durkheim*. São Paulo: Cultrix, 1981.
- . (1996)- *Para além da esquerda e da direita*. Trad. Alvaro Hattner. São Paulo: Unesp, 1996 [1994].
- HAMELIN, Octave. (1952)- *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Paris: PUF, 1952 [1905].
- HAWTHORN, Geoffrey. (1982)- *Iluminismo e desespero*. Trad. Célia Maria Euvaldo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- KANT, Immanuel. (CRPr)- *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986 [1788].
- . (MC)- *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1994 [1797].
- . (PM)- *Los Progressos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Trad. Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1987 [1804].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976)- *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 [1973].
- . (1980)- *A Noção de Estrutura em Etnologia; Raça e História; Totemismo Hoje*. Trad. Eduardo P. Graeff [et al.]. São Paulo: Abril cultural, 1980.

- MARITAIN**, Jacques. (1973)- *A filosofia moral*. Trad. Alceu amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1973 [1960].
- MAUSS**, Marcel. (1979)- *Antropologia*. Introdução e organização de Roberto Cardoso de Oliveira. Trad. Regina L. M. Morel, Denise M. Meirelles e Ivine Toscano. São Paulo: Ática, 1979.
- MERLEAU-PONTY**, Maurice. (1975)- *Textos escolhidos*. Trad. Marilena Chauí et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Col Os Pensadores: Husserl/Merleau-Ponty).
- OLIVEIRA**, Roberto Cardoso de. (1979)- Introdução a uma Leitura de Mauss. In: **MAUSS**, Marcel. (1979)- *Antropologia*. Trad. Regina L. M. Morel, Denise M. Meirelles e Ivine Toscano. São Paulo: Ática, 1979.
- PARODI**, Dominique. (1930)- *Du Positivisme à L'Idealisme*. Paris: Vrin, 1930.
- QUINTANEIRO**, Tânia. (1996)- *Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- RENOUVIER**, Charles. (1944)- *Los dilemas de la metafísica pura*. Trad. José Ferrater Mora. Buenos Aires: Editorial Losada, 1944.
- . (1906)- *Critique de la Doctrine de Kant*. Paris: Alcan, 1906.
- RÓDRIGUES**, José Albertino. (1995). A Sociologia de Durkheim. In: **DURKHEIM**, Émile. (1995)- *Sociologia*. Trad. Laura Natal Rodrigues. São Paulo: Ática, 1995.
- VERNEAUX**, Roger. (1960)- *Histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Beauchesne, 1960.