

Sociologia: um momento Fundacional sob o Signo da Secularização

António Joaquim Esteves*

Resumo

O texto concentra-se sobre o estudo do «momento fundador da sociologia», restringindo-se a empreendê-lo sob o signo da «secularização» e no quadro da sociedade francesa, fazendo, contudo, corpo com dois outros textos: um, anterior por natureza, dedicado ao processo sócio-histórico europeu que vai “da cultura teocêntrica às variações do Iluminismo”; o outro, complementar, constituído pela análise da contribuição da sociologia alemã, principalmente representada por Max Weber. Houve, ainda, a preocupação de singularizar o contributo de cada um dos autores eleitos: a elaboração do “novo cristianismo” em Saint-Simon, ao mesmo tempo que encerra uma crítica ao cristianismo tradicional, não deixa de implicar um tributo irreconhecido; em Comte, a sociologia estrutura-se através de um conflito directo com a visão teológico-metafísica e política da cultura ocidental; por fim, à variante forte da secularização implicada na obra dos dois autores antecedentes, Durkheim acrescenta uma obra sociológica marcada pela tensão entre dois processos: “socialização do sagrado” e “sacralização do social”.

Os objectivos deste texto estão delimitados, por um lado, por uma análise teórica que procura reconstituir o processo sócio-histórico que vai “da cultura teocêntrica às variações da Ilustração”, e, por outro, pela análise da contribuição da sociologia alemã, mormente a representada por Max Weber (sendo tanto uma como outra objecto de próxima publicação).

Começemos por recordar, no entanto, que a fundação da sociologia como ciência da sociedade se estabelece sobre a insatisfação quer com as “filosofias metafísicas” ou seus parentes próximos, as “filosofias teológicas” - por igual consideradas “retrógradas”, no pensamento de Comte¹ - quer com

* Faculdade de Economia do Porto e Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras (Universidade do Porto).

¹ Comte, Auguste - *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill. 1841-1846*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1877.

as meras “filosofias críticas” incapazes de assumir as tarefas de “reorganização das sociedades europeias”². Desse modo, ficam descartadas, por um lado, uma ontologia que inclui e privilegia entidades transcendentais que escapam à observação e, por outro, uma teoria do conhecimento que se autojustifica exclusivamente pela mera contemplação da verdade das coisas ou pelo “saber-por-saber”.

Assim delimitado o campo de análise, a fundação da sociologia sob o signo da secularização envolverá, de momento, a abordagem de três destacáveis autores franceses: Saint-Simon, Comte e Durkheim.

1- Saint-Simon [1760-1825] e Comte [1798-1857]: variante forte da secularização

Neste primeiro esforço destacam-se dois autores - Saint-Simon e Comte - cujas lógicas secularizadoras tendem a ultrapassar a versão moderada da secularização enquanto processo de mera diferenciação: “a deus o que é de deus; ao homem o que é do homem”, para se aproximarem da versão de confronto: “há deuses e crenças que diminuem o homem; é preciso combatê-los e substituí-los” ou, antes, “só se destrói o que se substitui”, no adágio frequentemente repetido por Comte.

1.1 - Saint-Simon: “o novo cristianismo”, crítica com tributo irreconhecido

Para Saint-Simon, é um ponto básico compreender as instituições religiosas, e o cristianismo em especial, à luz da história comum a todas as instituições. Assim, sob a inspiração de uma gerontologia das instituições, afirma ele:

“A religião envelhece tal como as outras instituições. Tal como as outras instituições, ela tem necessidade de ser renovada no termo de um certo tempo. Toda a religião é uma instituição benéfica no seu começo. Os sacerdotes abusam dela quando deixam de estar contidos pelo travão da oposição, quando não têm mais descobertas a fazer na direcção científica que eles receberam do seu fundador: torna-se, então, opressiva. (Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, Anthropos, t. 6, p. 169)

No espírito de reorganização a que se aludiu, não basta criticar a instituição e os agentes religiosos mas é preciso reencontrar-lhes uma nova forma a partir da análise científica das sociedades. Ora estas sociedades caracterizam-se, acima de tudo, pela importância que adquiriu a economia do “sistema industrial”, pelo

² *Ibid.*

valor conquistado pela “ciência” como modo de conhecimento empírico e pela força moral do “utilitarismo” bem compreendido.

Da confluência destes três sistemas -de produção; de conhecimento; e de moral - acabará por surgir “um novo cristianismo” como forma alternativa ao produto histórico do Ocidente e esboço do futuro humano de progresso geral.

“O fim geral que deveis apresentar aos homens nos seus trabalhos é o **aperfeiçoamento da existência moral e física da classe mais numerosa**, e deveis produzir uma combinação de organização social, adequada a favorecer mais esta ordem de trabalhos e a assegurar a sua preponderância sobre as demais, qualquer que seja a importância que possam apresentar. Para melhorar o mais rapidamente possível **a classe mais pobre**, a circunstância mais favorável seria aquela em que se encontraria uma **grande quantidade de trabalhos** a executar e em que estes trabalhos exigiriam **o maior desenvolvimento da inteligência humana**. Podeis criar esta circunstância; agora que a dimensão do nosso planeta é conhecida, mandai fazer aos sábios, aos artistas e aos industriais um plano geral de trabalhos a executar para tornar a posse territorial da **espécie humana** o mais produtiva possível e o mais agradável de habitar sob todos os aspectos” (SAINT-SIMON- *Nouveau christianisme*, in *Oeuvres*, vol. XXIII, Anthropos, t. 3, p. 152. Sublinhado AJE).

O teórico da “sociedade industrial” - como é reconhecido Saint-Simon - apresenta, a traços largos, os conceitos fundamentais que servirão de matriz à sociologia nascente. As “classes” tradicionais, ligadas à terra, à religião, à política e à guerra, darão lugar às classes “industriais”, “trabalhadoras” e “científico-técnicas”. Os recursos primordiais da nova sociedade assentarão, por sua vez, essencialmente, sobre “o trabalho” e sobre o “conhecimento científico”. O horizonte que os moverá será definido por um novo quadro cultural, situado no tempo presente e identificado com “o aperfeiçoamento da existência moral e física”. Para Saint-Simon, que, como acontecerá com Comte, muito beneficiou do contacto com os economistas ingleses, sem esquecer o utilitarista Bentham³, a defesa da nova ordem económica e da nova sociedade não poderá fazer-se fora da referência normativa de um utilitarismo à escala da espécie humana. O que está longe de significar, ao contrário das deturpações mais rudimentares, a mera satisfação das necessidades e interesses materiais, mormente imediatos ou de curto prazo, dos indivíduos singulares. Pelo contrário, a redução dos sofrimentos e a produção do maior prazer ao maior número possível de seres (humanos) só se torna viável no quadro de uma fraternidade e solidariedade que abarque os pobres da espécie humana.

³ LAVAL, Christian - *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, La Découverte, 2002; Id. - *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, Paris, PUF, 2003.

Com a morte da moral teológica, resta à sociedade industrial reinventar uma moral à altura dos novos poderes e favorecer a “unidade” da sociedade como um todo. Essa é, no entender de Saint-Simon, a tarefa dos novos filósofos. E, nesse sentido, faz referência e apela à “transfiguração” do cristianismo, conforme ressaltou um dos seus estudiosos ⁴:

“Em *Le Nouveau Christianisme*, toda a moral será deduzida directamente deste princípio “Os homens devem comportar-se como irmãos uns para com os outros”; e este princípio, que pertence ao **cristianismo primitivo**, experimentará uma *transfiguração* de acordo com a qual será apresentado como devendo ser hoje o fim de todos os trabalhos religiosos. Este princípio regenerado será apresentado da seguinte maneira: *a religião deve dirigir a sociedade para o grande fim do melhoramento mais rápido possível da sorte da classe mais pobre*” (ANSART, 1969: 116. Sublinhado AJE).

1.2 - Comte [1798-1857]: a sociologia em conflito com a visão teológico-metafísica

Embora provoque múltiplas divergências o balanço do legado comteano no que toca ao seu contributo para a elaboração da sociologia - para além de lhe ter dado o nome de “sociologia”, um equivalente de “física social” com a sua parte “estática” e a sua parte “dinâmica”, sem abdicar de dar-lhe o objectivo global de descobrir “as leis relativas ao conjunto da evolução humana, individual e colectiva” ⁵ - há uma posição relativamente convergente de seus intérpretes sobre a importância de Comte no campo da sociologia.

Reconhece-se a força da intuição comteana de que - ao contrário do pensar de outros seus contemporâneos - “a crise política e moral da sociedade actual deriva em última análise da anarquia intelectual” ⁶. Razão por que enuncia um programa claro nos seguintes termos:

“a acção filosófica deve hoje prevalecer sobre a acção política propriamente dita, em toda a extensão da Europa ocidental, agora em trabalho mais ou menos explícito de renovação social” ⁷.

Escolhido o campo central da evolução humana do seu tempo - o campo da filosofia, da acção filosófica -, Comte representa, por isso, a procura simultânea de uma vitória intelectual sobre a “escola francamente retrógrada”, associada ao catolicismo, e sobre a “filosofia negativa”, colocada numa situação sem saída depois de estar associada aos progressos revolucionários, dando origem à

⁴ ANSART, Pierre - *Saint-Simon*, Paris, PUF, 1969.

⁵ Comte citado por FERRAROTTI, Franco - *El pensamiento sociológico de Augusto Comte a Max Horkheimer*, Ediciones Península, 1975 [edição italiana:1974]: 36.

⁶ *Ibid.*

⁷ COMTE, August - *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill.1841-1846*, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1877: 12; 13; 14.

emblemática e paradoxal expressão política de “ordem e progresso”. A ilustração desse programa poderá encontrar-se sintetizada no seguinte excerto de uma carta ao seu amigo inglês John Stuart Mill:

“A organização de uma vasta acção filosófica, fora de qualquer acção política, parece-me agora, tanto na Inglaterra como na França, a medida mais capital e mais urgente. O declínio político que se experimenta igualmente não se deve senão à insuficiência constatada da **filosofia negativa**, que, sozinha, dirigiu até aqui o grande movimento revolucionário, e não tem saída possível senão pelo surto de **outra filosofia**, que assegure espontaneamente **tanto a ordem como o progresso**, e que pode por si só sustentar eficazmente hoje a irrupção das **teorias metafísicas** subversivas de toda a socialidade, ao fazer prevalecer o exame, inflexível mas calmo, dos *deveres* próprios das diversas classes, sobre a discussão, tão vã quanto tumultuosa, dos *direitos* individuais. (...) porque, por si só, esta filosofia poderá permitir a inteira supressão política dos últimos restos do regime antigo, a começar pela **ordem teológica**. Sempre desejei que uma luta directa pudesse, finalmente, desencadear-se entre a escola francamente retrógrada, hoje representada pelo puro catolicismo, e a nossa nascente **escola positiva**” [COMTE, A., 1877:6-7. Sublinhados AJE]

Estas reflexões por si só destacam a estratégia intelectual e política de Auguste Comte. Primeiro, o alinhamento cultural com o quadro teórico-ideológico de uma concepção evolutiva da humanidade, dentro do qual “a evolução do pensamento representava para Comte ora o problema-chave ora **um** problema-chave na evolução da humanidade”⁸. A delimitação das fases desta evolução do conhecimento ficou plasmada através da famosa “lei dos três estádios de conhecimento”:

“Esta lei consiste no facto de cada uma das nossas concepções principais, de cada ramo dos nossos conhecimentos, passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico, ou fictício; o estado metafísico, ou abstracto; o estado científico, ou positivo. Por outras palavras, o espírito humano, pela sua natureza, emprega sucessivamente em cada uma das suas investigações três métodos de filosofar, cujo carácter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, depois o método metafísico, e por fim o método positivo”⁹.

Bem colocado quer como historiador da modernidade quer como sociólogo da política quer como sociólogo da ciência (entre outras especialidades sociológicas), Norbert Elias¹⁰ regista e salienta o facto de Comte isolar como

⁸ ELIAS, Norbert - *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1991: 38.

⁹ COMTE, A. - *Cours de Philosophie Positive*, t.1, Paris, 1907: 2.

¹⁰ ELIAS, Norbert - *Op.cit.*: 40.

evento histórico ímpar mais recente quer a criação do conhecimento científico quer a reflexão sobre este conhecimento, sem que este gesto sirva a Comte de argumento para esquecer como ponto de partida inevitável na produção do conhecimento que “todos os conhecimentos científicos derivam dos pensamentos e dos conhecimentos pré-científicos” (COMTE).

Em segundo lugar, a estratégia de Comte é suficientemente clara e assumida no esforço de identificar a dupla linha de “luta directa” - contra a escola teológica, por um lado, e contra a escola metafísica, por outro, fazendo depender a vitória da “escola positiva” da implantação do “método positivo” como o mais adequado na escala evolutiva. É neste ponto que surgem quer os equívocos - de anacronismo quanto ao positivismo - quer os contributos à sociologia - já como disciplina autónoma da “filosofia positiva” já como teoria sociológica do próprio conhecimento (em geral, positivo ou não) em substituição da teoria filosófica tradicional do conhecimento.

Desde a década de trinta do século XIX, data em que publica o primeiro volume de *Cours de Philosophie positive*, era clara a posição de Comte para não dar lugar a interpretações posteriores sobre a metodologia científica. Escrevia ele:

“Porque, se, por um lado, toda a teoria positiva deve necessariamente fundar-se em observações, é igualmente sensível, por outro, que, para se consagrar à observação, o nosso espírito tem necessidade de uma teoria qualquer. Se, ao contemplar os fenómenos, não os ligamos imediatamente a alguns princípios, não só nos seria impossível combinar estas observações isoladas, e, por conseguinte, extrair-lhes toda a riqueza mas seríamos até inteiramente incapazes de as reter; e, na maioria das vezes, os factos ficariam inapercebidos sob os nossos olhos”¹¹.

E decorridas várias décadas, na correspondência com J.S.Mill, Comte viu-se forçado a reconhecer as ambiguidades da contribuição do filósofo e economista J.Bentham para esta nova ciência positiva¹² assim como a exprimir a sorte adversa deste método:

¹¹ COMTE, *op.cit.*: 5.

¹² “O benthamismo - escreve Comte em carta a J.S.Mill - onde vivestes a princípio, é uma prova sensível da conformidade natural das nossas tendências intelectuais, independentemente de qualquer contacto; porque esta doutrina, a mais eminente derivação do que se chama a economia política, parece-me, tal como a vós, sobretudo para a Inglaterra, uma preparação imediata à positividade sociológica; se eu evitei esta fase, isto deve-se sem dúvida às circunstâncias pessoais de educação, que tendo-me imbuído desde a minha infância dos rudimentos da educação do verdadeiro método positivo, me permitiram sentir a tempo quanto Bentham tinha imperfeitamente compreendido este método, apesar da sua tendência evidente a fazê-lo prevalecer por toda a parte” [COMTE, A., 1877:4]

“o positivismo verdadeiro não pôde caminhar ainda senão entre dois escolhos igualmente desastrosos, o empirismo e o misticismo, que, à falta de uma melhor disciplina, se servem mutuamente de correctivo imperfeito” [COMTE, A., 1877 (Carta de 25 de Março 1843): 130].

Num balanço geral, Ferrarotti pôde, contudo, esboçar uma avaliação do contributo de Comte para a estrutura da explicação sociológica nos seguintes termos:

“Não pode, todavia, haver dúvidas de que as linhas gerais da estrutura da explicação sociológica se encontram fixadas na obra comteana. A estrutura da explicação sociológica dos fenómenos sociais possui algumas características fundamentais ¹³ que já estão presentes na obra de Comte, embora a instância normativa da “regeneração da Humanidade” e a impaciência na aplicação operatória de enunciados teóricos ainda não suficientemente garantidos do ponto de vista empírico, o levem a confundir explicações com preceitos” ¹⁴.

Na sua análise sobre a “Sociologia - tese de Comte”, Norbert Elias desencanta um processo que ousaríamos denominar de auto-referencial, na exacta medida em que a sociologia emerge como o nível mais alto do conhecimento científico da realidade social ao mesmo tempo em que se autorealiza como teoria sociológica do conhecimento em geral e do conhecimento científico em particular.

Ao contrário da teoria filosófica tradicional, a teoria sociológica do conhecimento não se limita a ver esta actividade como meramente individual mas antes como “um processo contínuo que se estende por gerações” ¹⁵; não se contenta em separar e sobrepor uma “forma” pretensamente universal e abstracta face ao conteúdo concreto e forçosamente mutável na história e nos contextos sociais; não se reduz a estabelecer o modo “como uma ciência deve proceder” ¹⁶ em termos ideais porventura universais mas ambiciona fazer “o exame “positivo”, i.e, científico, das realizações das ciências” ¹⁷. Como Elias resumiu com precisão: “enquanto uma teoria sociológica das ciências se consagra à exploração das ciências consideradas como factos sociais, a teoria filosófica das ciências confunde factos reais com ideais” ¹⁸. Nesse sentido, Comte teve o mérito de colocar o problema e traçar o esquema de sua solução. Ensaia, de resto, a sua realização quando procura estabelecer correlações entre conhecimentos (teológicos, metafísicos e positivos) e tipos de sociedades com as respectivas estruturas sociais definidas por grupos e classes sociais diferenciadas.

¹³ Concretamente, ter um “preço empírico”, ter “um carácter global” e ser “essencialmente anti-reducionista”. Cfr. FERRAROTTI, *op. cit.*: 45-46.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ ELIAS, N.- *op.cit.*:39

¹⁶ *Ibid.*: 46.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*:51-52.

Essa é, pois, a primeira realização que verifica a prática sociológica no campo do conhecimento num registo auto-reflexivo. Algo cuja importância não é razoável subestimar, como salienta Elias:

“O objecto da sociologia é um domínio *sui generis* que não se pode explorar reduzindo-o a particularidades estruturais, biológicas ou, para se exprimir como ele, fisiológicas. *O reconhecimento do carácter relativamente autónomo do objecto da sociologia foi o primeiro passo que permite a esta constituir-se como ciência autónoma.* Fenómeno este -adverte Elias - que em nada perdeu de actualidade”¹⁹.

A conquista de autonomia por parte do objecto da sociologia não impede, porém, que Comte, na opinião de Durkheim, se dê conta, por um lado, dos limites da economia política ²⁰ e, por outro, da exigência da sociologia.

Um terceiro aspecto deve, ainda, ser invocado na estratégia intelectual e política a que se consagrou Comte na abertura de espaço do conhecimento sociológico no quadro da “filosofia positiva”. Tem como objecto central as relações da sociologia com as ciências já formadas da física e da biologia assim como as relações com as ciências em formação como a economia. O que está em jogo definiu-o Comte quando afirmou que “o “mal intelectual” [da época] é duplo: de um lado, a especialização da ciência, e do outro, a sua heterogeneidade metodológica”. Donde, a necessidade simultânea de reconhecer o progresso propiciado pela diferenciação do conhecimento científico e a novidade decisiva do método positivo assim como conter dentro de limites razoáveis e fecundos tanto um como outro.

Ilustrativa deste pendor de sistemática ponderação da forma específica de actuar do “método positivo” no campo dos factos humanos é a postura de Comte expressa, em circunstâncias várias, a J.S. Mill a propósito do projecto de

¹⁹ Ibid.: 48-49.

²⁰ DURKHEIM, Émile - *A Ciência social e a acção*, Amadora, Livraria Bertrand, 1975. Quanto à primeira, “Auguste Comte retoma a proposta dos economistas: declara, com eles, que as leis sociais são naturais, mas dá à palavra a sua acepção científica” (DURKHEIM, 1975: 82). Não sem notar a degradação da economia no horizonte da ciência social: “A economia política perdeu assim todas as vantagens do início. Permanece uma ciência abstracta e dedutiva, ocupada não em observar a realidade, mas em construir um ideal mais ou menos desejável; porque este homem em geral, este egoísta sistemático de que ela nos fala mais não é do que um ser de razão. O homem real, que conhecemos e que somos, é bem mais complexo: pertence a um tempo e a um país, tem uma família, uma cidade, uma pátria, uma fê religiosa e política, e todos estes factores, e muitos outros ainda, se misturam, se combinam de mil maneiras, cruzam e entrecruzam a sua influência sem que seja possível dizer, à primeira vista, onde começa um e acaba o outro” (DURKHEIM, 1975: 78)

Quanto ao segundo aspecto, regista Durkheim: “Para Comte, pelo contrário, os factos sociais são demasiado solidários para que se possam estudar separadamente. Como consequência desta aproximação, cada uma das ciências sociais perde autonomia, mas ganha em seiva e vigor” (DURKHEIM, 1975: 83).

“economia política” que este tinha em elaboração. Sem deixar de lado uma ponta de crítica irónica, Comte dirige-se ao seu amigo nos seguintes termos:

“O tratado total que vós projectais a este respeito será o melhor modo de reunião [de discussões esparsas - AJE] e não duvido que seja muito útil, como pensais, para fazer prevalecer o espírito positivo em muitas estimáveis inteligências que não são suficientemente penetradas mas que, não obstante, estão a caminho. Se bem que a análise económica propriamente dita não me pareça dever finalmente ser concebida nem cultivada, quer dogmaticamente quer historicamente, à parte do conjunto da análise sociológica quer estática quer dinâmica, todavia nunca desprezei a eficácia provisória desta espécie de metafísica actual, sobretudo elaborada por um tão bom cérebro como o vosso”²¹.

Sem deixar de criticar obras de economia pela forma “metafísica” - com recurso a categorias abstractas e formais, a figuras desincarnadas de indivíduos humanos- de que se revestem, Comte admite no entanto que o “espírito positivo” pode prevalecer e lembra como imprescindível neste desígnio a sua ligação à “análise sociológica”. Ao demonstrar ao seu amigo Mill a esperança de tê-lo como parceiro na tarefa de “fundar a ciência social” - tal como a tinha em relação ao “velho Say” - , Comte define alvos concretos, uns a alcançar e outros a rejeitar:

“Continuo a olhar o vosso projecto de **tratado sobre a economia industrial** como uma felicíssima e muito oportuna tentativa de atrair à nova filosofia uma classe de espíritos estimáveis que, tendendo com energia para a formação da **verdadeira ciência social**, não têm necessidade, sob este aspecto, senão de ser melhor dirigidos; à espera, eles preservam o público, à sua maneira, do **puro empirismo sociológico**, que seria bem mais perigoso”²².

Os pré-requisitos do conhecimento sociológico ao mesmo tempo que impunham, na perspectiva de Comte, a rejeição da concepção atomista quer da economia política imperante quer do utilitarismo clássico a ela associado, exigiam um quadro de premissas holistas onde a sociedade tal como a indústria só fazem sentido como conjuntos unidos por relações de solidariedade.

Este foi o campo de análises onde mais claramente prevaleceu o desígnio de encontrar uma forma “positiva” de responder ao desafio da religião. Do que já foi exposto pode compreender-se o gesto comteano de transformar a Humanidade em “Supremo Ser” (“Grand-Être”), em tornar os filósofos positivos nos verdadeiros sacerdotes da nova religião e promotores da nova moral do “amor contra o interesse”. Por isso, apresenta o seu cartão de identidade nos seguintes termos:

²¹ COMTE, A., 1877: 231. Sobre a postura de Comte em relação à ciência económica e, neste aspecto, em relação a Saint-Simon, cfr. LAVAL (2002): cap.II.

²² COMTE, A., 1877 (Carta de 22 de Julho de 1844): 254 [Sublinhado AJE].

“nós positivistas sistemáticos como verdadeiros sucessores dos grandes homens da idade média, retomando a obra social no ponto a que o catolicismo a levou, para lhe consolidar e aperfeiçoar gradualmente a activa realização final, reservada, desde esta época, a um outro regime mental” [COMTE, A., 1877:78 - Carta de 14 Julho 1845].

A sua análise do facto social da religião mistura-se frequentemente com a análise autobiográfica. Tocado por muitas adversidades quer familiares quer académicas, Comte, a determinada altura da sua correspondência com J.S. Mill, recorta o facto de ter sido, para além de roubado no que toca ao modesto património, afastado dos afectos do pai pela sua irmã - acabando por “passar alguns dias na minha cidade natal sem ver o meu pai” com o contributo da inspiração dos padres - não sem acrescentar que “não é sem íntimas experiências pessoais que tanto proclamei a tendência moderna das crenças religiosas a determinar, desde dois ou três séculos, contrariamente à sua vã pretensão nominal, discordâncias nacionais, civis e domésticas”[COMTE, A., 1877: 78 - Carta de 24 Agosto 1842].

Não pode, por isso, ficar de lado uma das análises mais interessantes, ainda que suscitadora de polémicas, de Julien Freund. Escreve este sociólogo e historiador da sociologia ²³:

“A evolução pessoal de Comte parece-me significativa do ponto de vista da história das ideias. A sua filosofia inscreve-se num vasto e constante movimento que marcou o pensamento europeu desde há vários séculos, ao qual, até aqui, não se prestou em França uma atenção suficiente. Trata-se do fenómeno da secularização. Comte é um seu representante típico e particularmente original. É verdade que a noção de secularização não é unívoca, uma vez que uns vêem nela sobretudo uma dessacralização e um desencantamento do mundo, outros insistem na descristianização ou mesmo na constituição de um cristianismo sem religião, outros ainda vêem nela o descrédito de todo o fenómeno religioso. Estes diferentes sentidos, valha a verdade, são bastante próximos uns dos outros se se entender por secularização *a preocupação de explicar a totalidade dos fenómenos na base de uma abordagem que procure excluir tanto quanto possível qualquer referência à graça ou à transcendência para seguir apenas as vias do entendimento humano*. Um tal movimento não exclui todavia a marcha inversa, no sentido em que a maior parte dos conceitos políticos actuais são conceitos teológicos secularizados. A. Comte ilustra abundantemente esta maneira de proceder, uma vez que recuperou a armadura institucional e prática do catolicismo ao serviço do positivismo.

É todavia sob um outro aspecto, o das relações entre a política e a religião, que a filosofia de Comte é atraente do ponto de vista da secularização. O positivismo não é uma política religiosa mas uma religião política. Muito

²³ FREUND, Julien - *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris, Economica, 1992: 59-60. Tornar-se-ão claras, numa fase posterior deste texto, as referências ou contaminações desta análise por parte de filósofos e sociólogos alemães como C. Schmitt, E. de Voegelin ou N. Elias.

numerosos são os que se esforçaram por penetrar a sua acção política de espírito religioso e moral, por exemplo referindo-se ao Evangelho e mais particularmente ao Sermão da Montanha. É uma política religiosa tal como outros querem fazer uma política moral, por exemplo certos socialistas. Laménais foi um dos representantes mais conhecidos da política religiosa. Comte pelo contrário preconiza uma religião política, o que ele chama um sistema simultaneamente sociocrático e sociolátrico. O poder espiritual exerce-se sem qualquer referência à transcendência. Esta religião, porque é política, portanto ao serviço de toda a sociedade humana, seria uma religião natural, sem qualquer recurso ao sobrenatural mas igualmente sem fazer da natureza um deus nem povoá-la de divindades. Assim compreendidas, a política e a religião, cuja teoria ele elabora, são estrita e rigorosamente positivas, isto é, puramente seculares. A religião é tão secular quanto a política”.

2 - A obra sociológica de Durkheim [1858-1917]: a “socialização do sagrado” vs. a “sacralização do social” sob a III República

Colocado por muitos historiadores da sociologia como um dos “fundadores” da nova ciência social e, particularmente, como o “pai fundador” da sociologia francesa, Émile Durkheim é, na visão histórica de Raymond Aron, apenas um dos membros de “a geração da viragem do século”, juntamente com o alemão Max Weber (1864-1917) e o italiano Vilfredo Pareto (1848-1923) ²⁴.

Apesar dos mais variados modos de rever as dimensões da grandeza de Durkheim sob a gesta do durkeimismo ²⁵, Mucchielli não deixa de adoptar o ponto de vista de Gaston Bouthoul segundo o qual a obra de Durkheim representa “o maior esforço doutrinal para separar a sociologia ao mesmo tempo da teologia, da filosofia e da política” ²⁶, passando, infelizmente, ao lado de esforço semelhante relativamente à economia política ²⁷ e, acima de tudo, à psicologia ²⁸.

²⁴ ARON, Raymond - *As etapas do pensamento sociológico*, Círculo dos Leitores, 1991.

²⁵ Em resumo dessa posição ao mesmo tempo historiográfica, epistemológica e pedagógica, pode-se justificadamente assinalar as palavras do autor: “A chave da fundação durkheimiana da disciplina sociológica não reside nem nos seus esforços de legitimação universitária nem em posições teóricas que derrubariam completamente as ideias correntemente admitidas no campo intelectual francês do fim do século XIX. É sobre a base do seu rigor metodológico, de um apelo à superação dos simplismos teóricos e, de modo geral, das suas ambições de objectividade científica, que Durkheim pôde reunir à sua volta a equipa de jovens intelectuais prestes a lançar-se na tentativa de organizar a produção do saber sociológico e, por isso, (...) de fundar a disciplina. **É o seu trabalho colectivo, e não a ambição de um só homem**, que constitui a matéria e o deste processo, primeiro intelectual e, depois, institucional.” (MUCCHIELLI, Laurent - *Mythes et histoire des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004: 27. Sublinhado AJE).

²⁶ MUCCHIELLI, L. - *Op. cit.*: 15.

²⁷ “Curso de Ciência social. Lição de abertura” do ano lectivo 1887/1888 na Universidade de Bordéus in DURKHEIM, Émile - *A ciência social e a acção*, Livraria Bertrand, 1975: 75-102. Num registo positivo enfatiza que “os economistas foram os primeiros a proclamar que **as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas** e a fazer deste axioma a base duma ciência” (DURKHEIM,

Limitados ao objectivo de fornecer alguns dos elementos mais importantes da contribuição de Durkheim para a construção da sociologia do ponto de vista da (teoria da) “secularização” da sociedade francesa, os esforços de análise a seguir apresentados são feitos tendo em conta algumas armadilhas que estudiosos da sua obra identificaram e nem sempre conseguiram impor com todo o relevo merecido.

Sem dar-se conta do que Mucchielli apresentou como “uma construção presentista persistente”²⁹ que, como forma etnocêntrica de leitura da obra durkheimiana, desfigurava esta através da **oposição sistemática - teórica, metodológica e política - a Weber**, numerosos estudos passaram ao lado da correcção desta distorção operada por parte de um dos historiadores da sociologia que para ela mais contribuiu. Aron acabou, com efeito, já no início da década de oitenta, por reconhecer o seu exagero e retocar os termos do confronto quando escreveu: “As sociologias (alemã e francesa) diferiam na sua substância menos que as filosofias de que os sociólogos se reclamavam”³⁰. Não pode, assim, a teoria sociológica, nem a metodologia, continuar a dividir, e até opor, da mesma maneira como tem ocorrido, os dois sociólogos maiores da cultura europeia da transição do século dezanove para o século vinte.

Remetidos ao interior da obra de Durkheim, resta uma armadilha de não menor repercussão, qual é a de, por falta de análise metódica e opção consciente, **assumir-se essa obra como unitária**, sem ruptura nem transformações de maior

1975: 78. Sublinhado AJE). Num registo de reflexão crítica, acrescenta com tanto de lucidez como de presciência: “A **economia política** perdeu assim todas as vantagens do início. Permanece uma ciência abstracta e dedutiva, ocupada não em observar a realidade, mas em construir um ideal mais ou menos desejável; porque este homem em geral, este egoísta sistemático de que ela nos fala mais não é do que um ser de razão. O **homem real**, que conhecemos e que somos, **é bem mais complexo**: pertence a um tempo e a um país, tem uma família, uma cidade, uma pátria, uma fé religiosa e política, e todos estes factores, e muitos outros ainda, se misturam, se combinam de mil maneiras, cruzam e entrecruzam a sua influência sem que seja possível dizer, à primeira vista, onde começa um e acaba o outro” (DURKHEIM, 1975: 78. Sublinhado AJE).

²⁸ Num comentário e defesa contra as críticas feitas a *Formas elementares da vida religiosa*, no ano de 1912, publicado sob o título de “O dualismo da natureza humana e as suas condições sociais” e hoje integrado em DURKHEIM, Émile - *A ciência social e a acção*, Livraria Bertrand, 1975: 289-303, Durkheim pôde, todavia, privilegiar os termos positivos da relação entre sociologia e psicologia: “É assim que a sociologia, **apoioando-se embora na psicologia sem a qual não poderia passar**, lhe traz por sua vez um contributo que iguala e ultrapassa em importância os serviços que dela recebe” (DURKHEIM, 1975: 289. Sublinhado AJE).

²⁹ MUCCHIELLI, L. - *Op. cit.*: 28.

³⁰ MUCCHIELLI, L. - *Op. cit.*: 29. Aí se dá conta de como o próprio Durkheim, para não falar do grupo durkheimiano em geral, estava ao corrente do que se passava na Alemanha no campo das ciências sociais, sem esquecer os debates da psicologia e da economia. Dadas as ligações estreitas com R. Aron, não surpreende a posição expressa por Julien Freund em que separa o nível científico-sociológico e o nível filosófico: “Weber leu Durkheim? Não o sabemos. Embora certos sociólogos americanos e alemães (inclusive René König) julguem poder conciliar os dois autores, a **posição filosófica** de Durkheim é certamente incompatível com a concepção da sociologia de Weber” (FREUND, J. - *Sociologia di Max Weber*, Il Milão, Saggiatore, 1968: 141).

monta, num desprezo absoluto do que o próprio Durkheim teve necessidade de esclarecer quando acusado por germanofilia excessiva na pessoa de Wundt e na sua obra (*Ética*). Os termos da sua defesa são importantes para compreender inclusive o próprio objectivo desta análise:

“Disse-se que eu teria encontrado em Wundt a ideia de que a religião é a matriz das ideias morais, jurídicas, etc. É em 1887 que eu li Wundt. Ora só em **1895** é que eu tive o sentimento claro do **papel capital desempenhado pela religião na vida social**. É neste mesmo ano que, **pela primeira vez, encontrei o meio de abordar sociologicamente o estudo da religião**. Foi para mim uma **revelação**. Este curso representa uma **linha de demarcação** no desenvolvimento do meu pensamento, de modo que todas as minhas investigações anteriores tiveram que ser retomadas desde o princípio para serem postas em harmonia com estas novas perspectivas. A *Ética* de Wundt, lida oito anos antes, não entrava para nada nesta **mudança de orientação**. Esta devia-se por inteiro aos estudos de história religiosa que acabara de empreender e, nomeadamente, à leitura dos trabalhos de Robertson Smith e da sua escola”³¹.

Deixando de lado as diversas tentativas para interpretar e explicar esta **reviravolta do pensamento sociológico de Durkheim**³², uma coisa há que reparar porque demasiado pobre e enganadora: a ideia repetida de Raymond Aron de que um mesmo método percorre as obras de Durkheim. Não passa de uma concepção restritiva e formalista do método, a que foi estabelecida por Aron a este respeito.

Quer quando ele o apresenta e defende nos seguintes termos:

“O método durkheimiano é, neste livro, o mesmo que nos livros anteriores. O fenómeno começa por ser definido. Depois são refutadas as teorias diferentes da do autor. Finalmente, a terceira etapa é a demonstração da natureza essencialmente social das religiões”³³.

Quer quando repete a respeito de *Da Divisão do Trabalho Social*, de *O Suicídio* e de *As formas elementares da Vida Religiosa*:

“Ao longo da análise dos temas e das ideias mestras dos três grandes livros de Durkheim, não podemos deixar de nos sentir impressionados pela semelhança dos métodos utilizados e dos resultados obtidos”³⁴.

O método começa a ganhar maior densidade enquanto articulador da teoria e da observação quando avança uma temática básica, essa sim, transversal mas ainda enigmática:

³¹ DURKHEIM, E. - *Textes*, Paris, Minuit, 1975, vol I: 404 (Sublinhado AJE).

³² São de particular relevância as análises feitas por Mucchielli acerca desta “revelação” no capítulo 10, sob a sugestiva formulação “da emancipação religiosa a uma teoria da influência e do inconsciente social”. O enraizamento biográfico desta “revelação” faz-se desde os níveis mais superficiais e “normais” até aos níveis inconscientes e “patológicos”.

³³ ARON, *Op.cit.*, 1991:338.

³⁴ ARON, *Op.cit.*, 1991:351.

“as interpretações anteriores à de Durkheim, que são objecto de uma refutação em forma, têm o mesmo carácter: são interpretações individualistas e racionalizantes, como as que encontramos nas ciências económicas”³⁵.

A prova desse carácter ambíguo e enigmático está, de resto, dada pelo próprio Raymond Aron quando, logo depois, deixa aos seus leitores as seguintes afirmações:

“Nos três casos, a explicação a que Durkheim chega é essencialmente sociológica, ainda que o adjectivo apresente talvez um sentido um pouco diferente de livro para livro”³⁶;

“(…) Quando se trata da religião, a explicação sociológica tem um carácter duplo. Por um lado, é a exaltação colectiva provocada pela reunião dos indivíduos num mesmo lugar que faz surgir o fenómeno religioso e inspira o sentido do sagrado; por outro lado, é a própria sociedade que os indivíduos adoram sem o saberem”³⁷.

Fixadas em termos genéricos pelo próprio Durkheim a importância desta viragem e a respectiva data³⁸, é oportuno registar que os autores que mais recentemente assumiram esta reviravolta concordam em identificar o seguinte corpo de textos em que tal mudança se concretizou de forma mais incisiva: em primeiro lugar, o texto sobre *Classificação Primitiva* em colaboração com Mauss (1901); depois, a obra maior *Formas elementares da vida religiosa* (1912); finalmente, as lições consagradas a *Pragmatismo e Sociologia* (de 1913-1914, mas apenas publicadas em França em 1955 e no mundo anglófono em 1983). Identificação essa que obriga, todavia, a destrinçar duas componentes:

a - uma, predominantemente teórica, que leva a contrapor às premissas estruturais funcionalistas, anti-individualistas e anti-utilitaristas - codificadas por Talcott Parsons³⁹ em sociologia- as matrizes de orientação cultural, interaccionista e ritual-dramatúrgica- desenvolvidas por, entre outros, Goffman⁴⁰ e Randal Collins⁴¹;

³⁵ ARON, *Op.cit.*, 1991:352.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ A insensibilidade ao testemunho desta “revelação” pode encontrar-se, todavia, em notáveis cientistas sociais. Mary Douglas assume uma leitura “continuista-unitária” da obra de Durkheim quando escreve: “Ler *The Elementary Forms of the Religious Life* isolado do resto do trabalho de Durkheim é garantir a sua incompreensão, porque o seu pensamento era um único arco em que cada publicação mais importante era uma declaração necessária” (DOUGLAS, 2004:132). Ou ainda: “Quando Durkheim escreveu com Marcel Mauss o estudo sobre a classificação primitiva (1903), o que já tinha sido uma convicção de longo prazo (que a verdadeira solidariedade é baseada nas classificações partilhadas), tornou-se num método” (DOUGLAS, 2004:132) (Cfr. DOUGLAS, Mary - *Como pensam as instituições*, Piaget, 2004: Cap.8 (“As instituições elaboram a classificação”: 125-148).

³⁹ PARSONS, Talcott - *The Structure of Social Action*, 2 vols., NY, Free Press, 1968 [1937].

⁴⁰ GOFFMAN, Erving - *The Presentation of Self in Every Day Life*, Harmondsworth, Penguin, 1959.

⁴¹ O sociólogo Randall Collins ilustra a passagem ou ruptura com o quadro funcionalista rumo à teoria da interacção ritual num quadro conflitual com a recomposição da hierarquia das obras de

b- outra, predominantemente epistemológica ou de teoria (sociológica) do conhecimento, de crítica ao racionalismo cartesiano e de entendimento sociológico do pragmatismo numa abertura ao construcionismo pós-moderno-refractada nas análises de autores nem sempre convergentes nem cúmplices, como Hans Joas⁴², Anne Rawls⁴³, W. Pickering⁴⁴.

Deste corpo de textos, de que não fazem parte outros textos menores, o mais reconhecido é, sem dúvida, *Formas elementares da vida religiosa*⁴⁵ [daqui por

Durkheim. Escreve ele em colaboração com M. Makowsky: “*Le suicide* continua de qualquer modo a ser um livro importante na história do pensamento social. Não é só um contributo à análise geral de Durkheim da importância da **interacção ritual** para a solidariedade social, mas põe o modelo da sociologia como ciência: considerar os princípios teóricos gerais em termos de variáveis e submetê-los a verificação com um confronto sistemático com as que se supõe ser as condições causais. Durkheim afasta-se, assim, dos métodos de especulação do século dezanove para se aproximar das mais refinadas análises do século vinte. (...) O próprio Durkheim começou a interessar-se cada vez mais pelas narrativas etnográficas sobre as tribos primitivas, algumas das quais analisou com o seu sobrinho Marcel Mauss, a quem eram devidas muitas das elaborações estatísticas de *Le Suicide*. Em 1912, poucos anos antes da morte, Durkheim publicou a sua última obra, **talvez o maior livro [de sociologia] do século vinte**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*” (COLLINS, Randall; MAKOWSKY, Michael - *Storia delle teorie sociologiche*, Bolonha, Zanichelli, 1980 [1978]). O conceito nuclear de “interaction ritual chains” vem assumindo em Collins todo o legado durkheimiano na sua versão terminal no quadro da sua já antiga obra *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, NY, Academic Press, 1975. Para o seu aprofundamento, cfr. RÖSSEL, Jörg; COLLINS, Randall - “Conflict Theory and Interaction Rituals. The Microfoundations of Conflict Theory”, in TURNER, Jonathan H. (ed.) - *Handbook of Sociological Theory*, NY, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2002: 509-531; e sobretudo, COLLINS, Randall - *Interaction Ritual Chains*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 2004.

⁴² JOAS, Hans [1948-] - *Pragmatism and Social Theory*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1993: cap. 2: “Durkheim and Pragmatism: The Psychology of Consciousness and the Social Constitution of Categories”, pp.55- 78 ou in *Rev. Franç. Sociol.* 25 (1984), pp.560-581.

⁴³ RAWLS, Anne Warfield – “Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate”, in *Sociological Theory*, 15, Março 1997, nº1, pp.5-29; RAWLS, Anne Warfield – “Durkheim’s Epistemology: The Neglected Argument”, in *AJS*, vol.102, Set. 1996, nº2, 430-482.

⁴⁴ Para além de ficar a dever-se à iniciativa de Bill Pickering a fundação, em 1991, de “British Centre for Durkheimian Studies”, no quadro de “Oxford University Institute of Social and Cultural Anthropology”, e a publicação anual desde 1995 de um volume anual de *Durkheimian Studies/ Études Durkheimiennes*, este autor tem o seu nome ligado quer à co-edição de ALLEN, Nick; PICKERING; W. Watts MILLER (eds.) - *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*, Londres/NY, Routledge, 1998, quer à colaboração em obras tão importantes como ALLEN, Nick; HAWKINS, Mike; GANE, Mike; LLOBERA, Joseph (eds.) - *Durkheim, Morals & Modernity*, Routledge, 1996 ou como TURNER, Stephen P. (ed.) - *Emile Durkheim: Sociologist & Moralist*, 1993.

⁴⁵ Não é de subestimar a nota histórica que Steven Lukes, reconhecido biógrafo e comentador crítico da sua obra, regista sobre o título originalmente concebido para esta. Da análise da correspondência de Durkheim extrai a informação de que o título inicial era: “Formas elementares do **pensamento e da prática** religiosa” (LUKES, S. - *Émile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Harmondsworth (Middlesex), Penguin, 1973). O que de per si encerrava, já, a defesa contra futuras interpretações “idealistas”, centradas não já na ideia superorganicista e idealista de “consciência religiosa” mas de “representações colectivas”, isoladas do nível “material” das “práticas” e “rituais” que tecem a vida social tal como a vida religiosa. Compreende-se, por tudo isto, que a recente viragem da comunidade sociológica de expressão

diante FEVR], sobre o qual o próprio Raymond Aron há muito pronunciara o juízo mais categórico num registo positivo: “é certamente o mais importante, o mais profundo, o mais original, e também, no meu entender, aquele em que mais claramente se revela a inspiração do autor” (ARON, 1991:337).

Atirada para uma posição periférica, quer em França quer na América, pelo corte com a tradição objectivista do positivismo não só de Comte mas dos primeiros trabalhos sociológicos de Durkheim ⁴⁶ ou sob pretexto de tratar-se de antropologia e não de sociologia, esta “opus magnum” pode ser introduzida como exercício simultâneo relativamente a pelo menos dois campos: sociologia da religião e sociologia do conhecimento ⁴⁷.

Reforçando o campo da sociologia do conhecimento - já entrevisto em Comte -, a (sociologia da) religião aparece, neste corpo de textos e, sobretudo em FEVR, em toda a centralidade, dando, porém, razão ao jogo lexical com que iniciámos o tratamento de Durkheim: a “socialização do sagrado” >-----vs-----< a “sacralização do social”. Os termos usados por Durkheim na conclusão de FEVR constituem uma moldura com as dimensões adequadas da problemática:

anglófona tenha eleito a tradução de FEVR como objecto próprio de interpretação (cfr. traduções de Karen E. Fields, publicada em 1995 na Free Press, e de Carol Cosman, publicada em 2001 na Oxford University Press, recensionadas por Ken Morrison em *Social Forces*, vol. 82, Setembro).

⁴⁶ Está longe de ser correcto pensar que haja uma continuidade com o positivista Comte, tal como, de resto, com o racionalista Descartes. Relativamente a Comte, cfr. YAMASHITA, Massayuki - “La sociologie française entre Auguste Comte et Émile Durkheim: Émile Littré et ses collaborateurs”, in *L'Année Sociologique*, vol.45, 1995, n°1: 83-115. Neste artigo, texto extraído, revisto e aumentado da 1ª parte da sua tese, o autor mostra o contributo do amigo de Comte no desenvolvimento da sociologia francesa. Com efeito, Littré funda em 1872 “Société de Sociologie”, sobre a qual o autor afirma que “este evento marca o início de um novo período em que **uma sociologia verdadeiramente pós-comtiana** começa a voar com asas próprias” (84. Sublinhado AJE). Para além disso, obra também de sua iniciativa foi *Revue de Philosophie Positive*, aparecida em 1867 e que durou até 1883- com resumos das reuniões da Sociedade. Destaque especial merece, também, GUARIN de VITRY como “elo em falta” (chaînon manquant”) entre Comte e Durkheim, enquanto autor do primeiro tratado de sociologia (*Considération sur la Constitution de la Science Sociale*), “precursor desconhecido mas inegável da sociologia de Durkheim” , no dizer de Yamashita (114).

⁴⁷ Cfr. a perspectiva de Anne Rawls (1996) defendendo como terceiro e importante campo o da “epistemologia de Durkheim” como “o argumento negligenciado”. Acerca do contributo de cada uma das peças do corpo textual acima referido, adianta a autora, nem sempre com o rigor desejável na definição dos campos: “O ensaio sobre a classificação primitiva trabalhou os parâmetros do estudo das origens da categoria de classificação mas falhou em distinguir a lógica social do conceito (a sociologia do conhecimento) da sua génese na prática exercitada (“enacted practice”) (a epistemologia). As lições sobre o pragmatismo trabalharam o problema epistemológico clássico com algum pormenor e avaliaram criticamente a solução pragmatista, ou social-construtivista, ao problema. Mas a epistemologia do próprio Durkheim não é elaborada nesse trabalho. Só no seu estudo das formas elementares da religião é que se apresentou na sua inteireza a epistemologia de Durkheim. Aí ele critica as escolas epistemológicas do empirismo, apriorismo e pragmatismo, populares na viragem do século, e apresenta a sua própria epistemologia sócio-empírica como a única alternativa viável nos capítulos centrais” (RAWLS, 1996:432). Assim se daria a distribuição destes dois campos: a sociologia do conhecimento encontrar-se-ia na “introdução” e “conclusão” de FEVR, enquanto a epistemologia se desenvolveria, antes, nos seus capítulos centrais.

“Estabelecemos ao longo [desta obra] - escreve Durkheim - que as **categorias fundamentais do pensamento e, por conseguinte, da ciência têm origens religiosas**. Vimos que o mesmo ocorre com a **magia** e, portanto, com as diversas **técnicas** decorrentes. Por outro lado, sabe-se que há muito tempo que, até um período relativamente avançado da evolução, as **regras da moral e do direito** foram indistintas das **prescrições rituais**. Pode-se portanto dizer, em resumo, que **quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião**. (3) Ora, **para que os diversos aspectos da vida colectiva tenham começado por ser meras variedades da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma mais elevada e como que uma expressão abreviada de toda a vida colectiva**. Se a religião engendrou tudo que há de essencial na sociedade, é que a **ideia de sociedade é a alma da religião**” [“Conclusão” de FEVR].

Num primeiro momento, avulta a percepção de que as “grandes instituições sociais” -que vão da magia à técnica, à ciência, à moral e ao direito - partilham, sob regimes similares, formas de pensamento e práticas rituais, cujo traço comum é criar e manter a capacidade de viver juntos (“être ensemble”) na sociedade, na base da solidariedade seja ela “mecânica” (como a das sociedades primitivas) ou “orgânica” (como a das sociedades industriais). Não foram as “práticas sociais” - “efervescentes” ou “rituais”- e boas razões assistiriam aos que veriam criticamente esta fase de Durkheim como uma rendição à visão “idealista” e “espiritualista” da sociedade. Há, porém, a afirmação implícita de que uma sociedade não pode prescindir de um conjunto colectivamente partilhado de conhecimentos, descritivos e explicativos, sobre o universo e a sociedade, de modo a transformá-la numa comunidade simbólica sempre aberta a mutações mais ou menos profundas.

Desafiando os códigos da objectividade científica, Durkheim devolveu à dimensão simbólica o seu estatuto de permanente processo social: “as representações colectivas atribuem muito frequentemente às coisas a que se referem propriedades que não existem de todo e em nenhum grau, podendo fazer do objecto mais vulgar um ser sacro e poderoso. E, todavia, ainda que puramente ideais, os poderes que lhes são conferidos actuam como se fossem reais, determinam a conduta do homem com a mesma necessidade das forças físicas” [ZADRA, 1969: 123]. Dimensão essa - acaba de recordar Durkheim - tão co-natural à sociedade como à religião. E, por isso, se pode instituir - mas não só - a intermutabilidade, numa analogia fecunda, entre processos sociais e processos religiosos, entre instituições sociais e instituições religiosas.

A cadeia do simbólico liga entre si alguns conceitos fundamentais para compreender a estrutura da sociedade tais como “representações colectivas”, “classificação”, dicotomia “sagrado/profano” e, numa posição aparentemente de todo exterior ao simbólico, a própria “violência”. Mary Douglas condensou-a nos seguintes termos:

“O sagrado, para Durkheim e Mauss, era nada mais misterioso ou oculto do que as classificações partilhadas, profundamente estimadas e violentamente defendidas. Isto não é tudo: esta ideia do sagrado é analisável. Ao escrever sobre o sagrado, Durkheim estava a tentar expor como as instituições elaboram as classificações” (DOUGLAS, 2004:133)

A um outro nível, porém, Durkheim aceitou como desafio central refutar cientificamente as explicações filosóficas dadas sobre as categorias do entendimento humano - nomeadamente, as categorias de tempo, de espaço, de classificação, de força moral, de causalidade e de totalidade - quer em termos apriorísticos quer em termos empiristas. Tomando como exemplo o processo classificatório, Durkheim mostrou em colaboração com Mauss ⁴⁸ quer a proximidade e identidade entre o mundo das práticas dos cientistas e as da sociedade envolvente ⁴⁹ quer a conexão social do que foi dado como meramente lógico ⁵⁰. É aqui que se reencontra o poder sugestivo do título inicial de FEVR destrinchando “pensamento”, por um lado, e “prática”, por outro. A sua fecundidade para resistir às análises empiristas e idealistas e bem assim individualistas está de resto demonstrada quer pelas análises filosóficas de Anne Rawls quer pelas análises sociológicas de Randall Collins, umas e outras já referidas.

A subtilidade da argumentação durkheimiana não pode ser diminuída, mormente por quem acha adequado contrapor o contributo positivo - não “secular” - da religião à integração e coesão da sociedade atribuído a Durkheim às leituras “secularizadoras” e “críticas” atribuídas a Weber e Marx. A defesa da sua concepção social e “secularizadora” da religião sob a III República, por mais forte que tenha sido a sua vontade moral e política de devolver mecanismos de solução da “crise moral” à sociedade francesa, pode ver-se resumida na última asserção teoricamente relevante: “ a ideia de sociedade é a alma da religião”.

⁴⁸ Os autores discutem a continuidade ou alteração dos problemas e respectivas soluções entre o texto comum de Durkheim e Mauss sobre “Classificação Primitiva” e a obra FEVR de Durkheim (cfr. TURNER, 1993; PICKERING, 1993; RAWLS, 1996).

⁴⁹ “As classificações primitivas não constituem, portanto singularidades excepcionais, sem analogia com aquelas que estão em uso entre povos mais cultivados; ao contrário, parecem ligar-se, sem solução de continuidade, às primeiras classificações científicas. Com efeito, por mais profundamente que difiram destas últimas sob certos aspectos, todavia não deixam de ter todos os seus caracteres essenciais. Em primeiro lugar, exatamente como as classificações dos cientistas, são sistemas de noções hierarquizadas” (MAUSS, 1981: 450)

⁵⁰ “A sociedade não foi simplesmente um modelo segundo o qual o pensamento classificador teria trabalhado; foram seus próprios quadros que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais tais classes foram integradas” (MAUSS, 1981: 451). Nesse sentido é que Anne Rawls acentua o mérito de Durkheim ao mesmo tempo que operacionaliza a “sociedade” e a dimensão social das origens das categorias lógicas através do conceito de “prática social”: “Durkheim procurou substituir a abordagem individualista da filosofia tradicional por uma abordagem solidamente imersa na prática social exercitada (“enacted social practice”)” (RAWLS, 1996:431).

O que, à primeira vista e num raciocínio francamente reconciliador dos dois campos, mormente em sociedades diferenciadas⁵¹, se poderia referenciar como uma espécie de causalidade circular.

Perante a recepção negativa de FEVR, Durkheim teve necessidade de aproveitar algumas oportunidades para esclarecer alguns pontos de vista expostos nessa obra.

Uma dessas oportunidades soberanas foi a sessão da “Union de Libres Penseurs e de Libres Croyants pour la Culture Morale” (18 de Janeiro 1914), onde seria apresentado à discussão o livro FEVR. Impossibilitado de estar presente até final da sessão, coube a Durkheim proferir as palavras de introdução, que ele caracterizou como “a expressão totalmente improvisada de um pensamento que o não é”⁵². O que há de especial na retórica mobilizada nesta circunstância é ter organizado o seu discurso em função de dois públicos diferenciados: o dos “livres-pensadores” e o dos “livres-crentes”, submetendo-os, porém, a pressupostos de compreensão paradoxais tão exigentes para os livres-pensadores como para os livres-crentes.

Ao dirigir-se aos livres-pensadores, Durkheim, que em FEVR tinha chegado à definição operatória da religião enquanto “sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas e interditas, as quais unem numa única comunidade moral, chamada igreja, todos os que a elas aderem” (ZADRA, 1969: 69), redefine a religião, colocando-a num plano que não pode confrontar-se directamente com o racionalismo tradicional, ainda que reclamando carácter científico. Para tanto, e num gesto bem mais do que mera retórica de “captatio benevolentiae” dos crentes, assevera:

“A religião não é, de facto, unicamente um **sistema de ideias**, é antes de mais um **sistema de forças**. O homem que vive religiosamente não é unicamente um homem que **imagina** o mundo de tal ou tal maneira, que **sabe** o que os outros ignoram; é antes de mais um homem que sente em si um **poder** que normalmente não conhece quando não está no estado religioso” (DURKHEIM, 1975: 282. Sublinhado AJE).

⁵¹ Sobre a importância desta “diferenciação” para entender a “religião” e, nomeadamente, o “campo religioso”. A título de introdução exemplar, retenham-se as seguintes questões: “Podemos falar de “religião” em sociedades em que as religiões institucionais não existem ou são excepcionalmente enfraquecidas? A noção de de campo religioso continua pertinente em sociedades não-segmentadas ou crescentemente seculares? Ou, por outras palavras, está o “religiosos” limitado ao campo religioso?” (DIANTEILL, Erwan; ANDREW, Wallis - “Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern”, in *Theory & Society*, vol.32, Outubro 2003, nº 5/6: 530).

⁵² DURKHEIM, Émile - *A ciência social e a acção*, Livraria Bertrand, 1975, [com “Introdução” de Filloux: (7-67)].

Evocada esta dimensão de força que transcende o poder do indivíduo, Durkheim não abdica de uma explicação que permita tornar a religião racionalmente inteligível, o que faz apontando a “fonte de energias superiores”:

“Para explicar a religião, para a tornar racionalmente inteligível -e é o que o livre-pensador se propõe-, é necessário encontrar **no mundo, que podemos atingir pela observação e pelas nossas faculdades humanas, uma fonte de energias superiores àquelas de que o indivíduo dispõe** e que no entanto possam comunicar com ele. Ora, pergunto se esta fonte pode ser encontrada nalgum outro sítio a não ser nessa **vida tão particular que resulta dos homens associados**. Efectivamente, sabemos por experiência que, quando os homens estão reunidos, quando vivem uma vida comum, da sua reunião **surgem forças excepcionalmente intensas** que os dominam, os exaltam, conduzem o seu tom vital a um grau que eles não conhecem na sua vida privada. Sob o efeito da atracção colectiva, ficam por vezes possessos de um verdadeiro delírio que os leva a actos em que não se reconhecem a si próprios” (DURKHEIM, 1975: 283. Sublinhado AJE).

Revê-se aqui todo o conjunto de formulações de FEVR que os autores têm vindo a caracterizar como a parte dinâmica da sociologia durkheimiana, frequentemente denominada como a “teoria da efervescência social”⁵³, onde as dinâmicas desdiferenciadas sociais, religiosas e políticas assumem picos de intensidade emocional e de fusão colectiva onde a autonomia dos indivíduos parece desfazer-se.

No corpo de textos que servem de fronteira para aceder ao segundo Durkheim, a razão sociológica é, desta forma, reelaborada para suplantar a sua incapacidade de acomodar teórica e metodologicamente os problemas de transformação social, incapacidade que, na versão funcionalista, corria o risco de tornar-se o seu limite maior; para recompor-se do reducionismo do racionalismo tradicional que opera na base de dicotomias polarizadoras (razão-corpo; espírito-realidade; conhecer-agir, etc.) e incorporar as dinâmicas complexas onde a razão não se limita a excluir nem a confinar com o irracional, o emocional ou o transcendente religioso.

A construção da razão sociológica, tal como vem apresentada e exercitada por Durkheim, dá-se um horizonte de fortes exigências metodológicas. Entre outras provas, releiam-se as suas palavras:

“Não pode haver interpretação racional da religião que seja essencialmente irreligiosa; uma interpretação irreligiosa da religião seria

⁵³ RAMP, William - “Effervescence, differentiation and representation in *The Elementary Forms*”, in ALLEN, Nick; PICKERING; W. Watts MILLER (eds.) - *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres/NY, Routledge, 1998: 136-148; ALLEN, N.J. - “Effervescence and the origins of human society”, *ibid.*: 149-161; NEMEDI, Denes - “Change, innovation, creation: Durkheim's ambivalence”, *ibid.*: 162-175. Haveria lugar para aqui recordar certos desenvolvimentos levados a cabo no grupo de G. Bataille.

uma interpretação que negaria o **facto** de que se trata de revelar. Nada mais contrário ao método científico. Este facto **podemos compreendê-lo diferentemente**, podemos até nem o compreender, mas **não poderíamos negá-lo**” (DURKHEIM, 1975: 285. Sublinhado AJE).

Firmado este exigente contrato epistemológico por parte do sociólogo no estudo da realidade social, mormente no estudo da religião, este encontra-se em condições de colocar exigências tanto ao “livre-pensador” como ao “livre-crente” para fazerem jus ao estatuto comum e insuperável de seres dotados de razão “livre”.

O mesmo sociólogo que, depois de elaboradas as condições de possibilidade da razão sociológica, iria até ao seu limite, ao proclamar que “embora a sociologia se defina como a ciência das sociedades, na realidade, ela não se pode referir a grupos humanos, que são o objecto imediato das suas investigações, sem atingir finalmente o indivíduo, elemento último de que estes grupos são constituídos”⁵⁴, no termo do seu discurso aos “livres-pensadores”, colocá-los-ia perante este desafio:

“Resumindo, o que peço ao livre-pensador é que se coloque face à religião no estado de espírito do crente. Só nesta condição pode esperar compreendê-la. Que a sinta tal como o crente, pois ela não é verdadeiramente senão o que é para o crente. Assim, quem quer que seja que não traga ao estudo da religião uma **espécie de sentimento religioso** não pode falar dela. Seria como um cego falar de cores” (DURKHEIM, 1975: 284. Sublinhado AJE).

Aparentemente reconfortado por estas palavras, de exigência ao “livre-pensador” e indirectamente endereçadas ao sociólogo, o “livre-crente” bem depressa seria colocado perante os limites do seu acesso ao conhecimento da religião de que é membro, o que vem acrescentar um novo pilar à razão sociológica no estudo da religião: a **postura de quem crê** em relação à de quem não crê⁵⁵ e à de quem a estuda.

A condição de “liberdade de espírito” (DURKHEIM, 1975: 285) é reconhecida ao crente a partir do momento em que subscreve e adopta uma postura igualmente complexa e exigente, pedindo meças às colocadas ao “livre-pensador”:

⁵⁴ DURKHEIM, Émile - *A ciência social e a acção*, Livraria Bertrand, 1975 (cap.15: “O dualismo da natureza humana e as suas condições sociais”): 289. Cfr. as interpretações sobre a viragem metodológica de Bourdieu após a obra *Misère du Monde*.

⁵⁵ Advirta-se, porém, que não está em causa qualquer semelhança com o jogo de “double mind”: “em que crê quem não crê?”.

a - “livre-crente, (a) homem que, tendo embora uma religião, aderindo a uma **fórmula confessional**, traz no entanto à análise desta fórmula uma **liberdade de espírito** que se esforça por tornar tão completa quanto possível” (DURKHEIM, 1975: 284. Sublinhado AJE)

b - “é certo que se nos agarrarmos a uma fórmula confessional **de modo exclusivo e intratável**, se pensamos possuir a **verdade religiosa sob a sua forma definitiva**, então o acordo é impossível” (DURKHEIM, 1975: 285. Sublinhado AJE)

c - “as **fórmulas são apenas expressões provisórias**, que não duram nem podem durar senão um certo tempo”; “todas são **imperfeitas**”; “o essencial não é a letra destas fórmulas mas a realidade que elas encobrem e que todas elas exprimem mais ou menos **inexactamente**” (DURKHEIM, 1975: 285).

No termo deste percurso, como resultado das análises etnográficas, da experiência de momentos fortemente efervescentes (por exemplo, o caso Dreyfus) e da teorização sociológica, é possível creditar no contributo durkheimiano à sociologia como igualmente importantes quer a socialização do sagrado quer a sacralização do social republicano. Talvez por isso não se encontre em Durkheim a problemática que é recorrente em fórmulas como o “futuro da religião” ou o “futuro de uma ilusão” (Freud); em vez dela, é objecto de análise a problemática de “uma religião do futuro”⁵⁶. E, neste plano, aparece como emblemático do novo racionalismo da razão sociológica o distanciamento face à cultura política dominante das Luzes francesas, sem pôr em causa o núcleo da “secularização” ou da “laicidade”.

No discurso dirigido aos “livres-crentes”, a defesa desta posição histórica, cultural e política é avançada como fazendo parte das premissas da argumentação e do entendimento entre os dois públicos:

“Há uma ideia a que nos temos necessariamente de habituar: é que **a humanidade** foi **abandonada** sobre a terra **às suas únicas forças** e não pode contar senão consigo mesma **para dirigir os seus destinos**. À medida que se avança na história esta ideia ganha terreno; duvido portanto que ela o perca no futuro. À primeira vista, ela pode **perturbar o homem** que está **habitado a imaginar como extra-humanas** as forças nas quais se apoia (...). Não haverá nesta **perspectiva algo de altamente reconfortante**, visto que os **recursos** que ele [o homem] reclama ficam assim **ao seu alcance?**” (DURKHEIM, 1975: 287. Sublinhado AJE).

Se do processo de “secularização” faz parte o processo de entendimento e prática cultural que desemboca na autonomia e responsabilidade dos grupos

⁵⁶ DURKHEIM, Émile - *A ciência social e a acção*, Livraria Bertrand, 1975 (cap.14: “O futuro da religião”): 281-287).

humanos, também é verdade que isso só é possível na medida em que os desvincula do mundo transcendente que criaram e a que se subordinaram. E, para a análise disto, Durkheim não precisa senão de aplicar as ferramentas sociológicas já referidas:

a - “Não, não é de reoar que alguma vez **os céus** se despovoaem de forma definitiva; pois **somos nós que os povoamos**. O que neles **projectamos** são **imagens ampliadas de nós próprios**. E **enquanto houver sociedades humanas**, elas tirarão do seu seio **grandes ideais** de que os homens se tornarão servidores” (DURKHEIM, 1975: 286. Sublinhado AJE)

b - “(...) tendo passado o **período de equilíbrio** em que podiam **viver tranquilamente do passado**, [as nossas sociedades] são obrigadas a renovar-se e a **procurar-se** laboriosa e dolorosamente. Os **velhos ideais e as divindades que eles encarnavam** estão a morrer porque não respondem suficientemente às novas aspirações que surgem e os novos ideais que nos seriam necessários para orientarmos a nossa vida não nasceram. Encontramo-nos pois num **período de frio moral** que explica as diversas manifestações de que somos as testemunhas inquietas ou tristes” (DURKHEIM, 1975: 286/7. Sublinhado AJE)

c - “uma **concepção social da religião** é necessariamente animada por um **sopro religioso** que não se pode ignorar sem **injustiça**” (DURKHEIM, 1975: 286. Sublinhado AJE)

d - “gostaríamos de imaginar um pouco em que poderia consistir uma **religião do futuro**, quer dizer, uma **religião mais consciente das suas origens sociais** (...) É perfeitamente inútil procurar adivinhar **sob que forma** precisa semelhante religião se irá exprimir. Mas o que podemos antever são as **forças sociais que lhe darão origem**” (DURKHEIM, 1975: 286. Sublinhado AJE)

e - “O que importa é sentir, **sob** o frio moral que reina à superfície da nossa vida colectiva, as **fontes de calor** que as nossas sociedades têm em si mesmas. Podemos mesmo ir mais longe e dizer com um certa precisão **em que região da sociedade** estas novas forças estão particularmente em vias de formação: é nas **classes populares**” (DURKHEIM, 1975: 287. Sublinhado AJE)

Abstract

The present text focuses on “the foundational moment of sociology”, limiting it self to do it under the sign of “secularization”, in the frame of French society, and in relation with other two texts: one, previous by nature, dedicated to the European socio-historic process that goes from “the theocentric culture to the variations of enlightenment”; and the other, complementary, constituted by the analysis of the contribution of German sociology, especially the one represented by Max Weber. There was also the preoccupation of singularizing the contribution of each of the elected authors: the elaboration of “the new Christianity” in Saint-Simon holds a critique to traditional Christianity but it also implicates an unacknowledged tribute; in Comte, sociology structures through a direct conflict with a theological-metaphysical and political vision of western culture; finally, to the strong secularization variant implicated in the work of the two preceding authors, Durkheim adds a sociological

oeuvre marked by the tension between two processes: “the socialisation of the sacred” and “the sacralisation of the social”.

Résumé

Le texte se concentre sur l'étude du «moment fondateur de la sociologie», en se restreignant à l'entreprendre sous le signe de la «sécularisation» et dans le cadre de la société française, en faisant, néanmoins, corps avec autres deux textes: un, antérieur par nature, dévouée au processus socio-historique européen qui va «de la culture théocentrique aux variations de l'Illustration»; et l'autre, complémentaire, constitué par l'analyse de la contribution de la sociologie allemande, principalement représentée par Max Weber. On a eu, encore, la préoccupation de singulariser la contribution de chacun des auteurs élus: l'élaboration du «nouveau christianisme» dans Saint-Simon, en même temps qui ferme d'une critique au christianisme traditionnel, ne cesse pas d'impliquer un hommage inaperçu; chez Comte, la sociologie se structure à travers d'un conflit direct avec la vision théologico-métaphysique et politique de la culture occidentale; finalement, à la variante forte de la sécularisation impliquée dans l'œuvre des deux auteurs antécédents, Durkheim ajoute une œuvre sociologique marquée par la tension entre deux processus: «socialisation du sacré» et «sacralisation du social».