

DURKHEIM EM BUSCA DE ROUSSEAU: A INFLUÊNCIA ROUSSEAUÍSTA NA FUNDAÇÃO DA “ESCOLA SOCIOLOGICA FRANCESA”

7

DURKHEIM IN SEARCH OF ROUSSEAU: THE ROUSSEAUIST INFLUENCE ON THE FOUNDATION OF THE “FRENCH SOCIOLOGICAL SCHOOL”

Sidnei Ferreira de Vares¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar as influências de Jean-Jacques Rousseau sobre a obra de Émile Durkheim. A partir de uma análise comparativa, pretende-se captar as convergências entre eles e, na medida do possível, explicitar o modo como Durkheim se apropriou de algumas intuições rousseístas, reelaborando-as e utilizando-as em seus próprios termos. Trata-se de um trabalho bibliográfico e metodologicamente analítico, cuja pretensão não ultrapassa os limites da interpretação durkheimiana acerca do pensamento de Rousseau, embora procure dar-lhe alguma organização, inclusive cronológica, acompanhando *pari passu* o desenvolvimento das ideias do sociólogo francês.

Palavras-chave: Estado, formas de governo, democracia, sociedade civil, indivíduo.

Abstract: This article aims to analyze the influences of Jean-Jacques Rousseau on the work of Émile Durkheim. From a comparative analysis, it is intended to capture the convergences between them and, as far as possible, to explain the way in which Durkheim appropriated some Rousseist intuitions, reworking them and using them in his own terms. It is a bibliographical and methodologically analytical work, whose intention does not go beyond the limits of Durkheim's interpretation of Rousseau's thought, although it tries to give it some organization, including chronology, following *pari passu* the development of the French sociologist's ideas.

Keywords: State, forms of government, democracy, civil society, individual.

¹ Doutor e mestre em Educação pela USP. Professor dos cursos de História, Filosofia e Pedagogia do Centro Universitário Assunção – UNIFAI e dos cursos de História e Filosofia da Universidade São Judas Tadeu – USJT. Atualmente também coordena o curso de História (Licenciatura) do Centro Universitário Assunção – UNIFAI.

INTRODUÇÃO

Quando o sociólogo francês Émile Durkheim decidiu resenhar a mais conhecida obra do filósofo Jean-Jacques Rousseau, *Do Contrato Social*, a partir de um curso proferido na Universidade de Bordeaux no qual também abordou outras obras do autor, e postumamente publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1918, por intermédio de Xavier Léon, certamente o seu esforço não se restringiu à tentativa de compreender a formação do estado civil, cujas leis, na ótica rousseauísta, se sobrepõem às leis fundamentais do estado de natureza, mas, complementarmente, visava posicionar-se frente a pelo menos dois temas bastante caros à sua longa e profícua trajetória intelectual, a saber: a constituição da sociedade, em geral, e as instituições políticas, em particular.²

Esta não fora a primeira vez que Durkheim se defrontou com autores do século das luzes. Lembre-se, por exemplo, que sua tese latina, *Quid Secudatus politicae scientiae nstitendae contulerit*, apresentada em Bordeaux, em 1892, e dedicada a um ex-professor daquela universidade, Fustel de Coulanges³, versava sobre a importância da obra *O Espírito das Leis*, de Montesquieu, embora só tenha sido traduzida e disponibilizada ao público francês por meio da *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, em 1937.⁴

Mas voltemos a Rousseau. Durkheim não decidiu estudá-lo por acaso. Ele parecia convencido de que o filósofo genebrino, ao dedicar-se, não sem dialogar e se opor, por diferentes motivos, aos preceitos básicos de outros *jusnaturalistas*, a exemplo dos pensadores de língua inglesa Thomas Hobbes⁵ e John

² Aliás, o próprio Durkheim afirma na parte inicial do texto, dedicada à explicar os motivos que originaram esse estudo, que seu interesse pela obra de Rousseau constituiria apenas uma parte de um trabalho maior sobre as instituições políticas.

³ Historiador francês, professor da Escola Normal Superior de Paris, onde Durkheim se graduou em Filosofia, e autor de *A Cidade Antiga*.

⁴ Ambos os textos de Durkheim foram traduzidos para o português e estão disponíveis em duas edições, uma pela Editora Madras (2008) e outra por meio de uma coletânea de textos políticos clássicos, que envolvem outros autores, publicada pela Editora Martins Fontes (2003), organizada por Célia Galvão Quirino e Maria Tereza Sadek, intitulada “O pensamento político clássico”. Consultar as referências bibliográficas.

⁵ Em relação a Thomas Hobbes, entretanto, Talcott Parsons (2010) afirma que o problema hobbesiano da ordem está na base do pensamento durkheimiano. Na visão deste autor estadunidense, um dos grandes ícones do pensamento funcionalista das primeiras décadas do século XX, Durkheim se aproximaria do pensamento de Hobbes à medida que, para ele, o grande dilema da sociedade moderna, em especial europeia, residiria na desordem. Todavia, mesmo tendo feito esta observação, com a qual não concordamos, Parsons sequer insinua que Durkheim tenha um débito teórico com o *jusnaturalismo* hobbesiano, mas tão somente com o problema da ordem expresso na teoria política do pensador inglês. Embora acredite-se que Durkheim concebia a sociedade moderna em termos anômicos, discorda-se da interpretação parsoniana de que haveria uma aproximação entre esses dois autores, isso porque Durkheim jamais coadunou da posição segundo a qual os indivíduos, ao estabelecerem um contrato, movidos tanto pelo medo premente no suposto estado natural quanto pelo vislumbre da segurança garantida pelo Estado, tenham fundado a sociedade. Isso seria o mesmo que entender sua sociologia como uma justificativa simplista acerca do papel exercido por algumas instituições sociais, as quais, a partir da abdicação das liberdades individuais, imporiam controles jurídicos em nome da ordem social. A contradição desta interpretação repousa tanto na defesa durkheimiana do republicanismo enquanto forma de governo quanto da individualidade como característica fundante da sociedade moderna. Se é verdade, por um lado, que Durkheim identificava as contradições e tensões atinentes às sociedades modernas, por outro, enfatizava a liberdade individual como seu elemento distintivo quando comparadas às sociedades pré-modernas. O problema, portanto, não é o da ordem, mas o da organização, o que não implicaria na defesa de um Estado punitivo e controlador, mas de um Estado racional e intermediador dos conflitos entre grupos sectários, sem dúvida previstos em sociedades caracterizadas pela complexificação da divisão do trabalho.

Locke, não só atualizara uma discussão até então circunscrita ao conturbado contexto político inglês do século XVII, mas, concomitantemente, abriu espaço para se pensar a importância do processo de socialização e da formação da sociedade política, o que o sociólogo francês, em nosso entendimento, se apropriou com vistas a analisar a sociedade francesa e europeia à sua época.

Sabe-se que Rousseau é considerado um dos clássicos do pensamento político moderno, e que sua obra, *Do Contrato Social*, exerceu grande influência sobre os revolucionários franceses que, no final do século XVIII, ceifaram a monarquia absolutista. Mas, para além disso, sabe-se também que suas ideias tutelaram as diversas acepções de democracia no mundo moderno e contemporâneo. Durkheim, por seu turno, nunca se vinculou à tradição contratualista, pelo contrário. Sua posição é a de que o indivíduo é resultado do meio social. Desse modo, na leitura do sociólogo francês, a sociedade constitui uma realidade *sui generis*, cujo primado sobre os indivíduos, tomados isoladamente, marcou sua teoria social.

Neste ponto, em especial, vê-se claramente uma oposição fundamental entre Durkheim e Rousseau: enquanto aquele argumenta que os indivíduos são produto das formas de organização social, este defende que a sociedade é produto de um contrato firmado entre os indivíduos. Isso, sem dúvida, bastaria para obliterar qualquer aproximação entre eles. Afinal, ambos partem de fundamentos epistêmico e metodologicamente distintos. Mas, então, qual a intenção de Durkheim em estudar o pensamento político rousseuista? Esta se resumiria em marcar sua oposição em relação ao *jusnaturalismo*?

Nossa hipótese é a de que, embora discordando dos pontos essenciais do contratualismo de Rousseau, Durkheim se apropriou de algumas das intuições deste, objetivando, pois, respaldar sua leitura mesma acerca das influências da sociedade sobre os indivíduos. Destarte, muito mais do que as diferenças, o presente artigo pretende focar as aproximações entre ambos, priorizando a leitura que Durkheim realizou da obra de Rousseau, visto que esta, em nossa interpretação, indicaria o grau de influência rousseuista.

Para tanto, este artigo divide-se em três partes. Na primeira parte, discutiremos os pontos fulcrais da filosofia política de Rousseau, sobremaneira aqueles contidos na obra supracitada – ainda que isso não signifique ignorar outras importantes obras. Na segunda parte, analisaremos a análise durkheimiana acerca dos escritos políticos rousseuistas, procurando lançar algumas luzes sobre o modo como o sociólogo francês se apropriou dessas ideias. Por fim, compararemos as ideias desenvolvidas por Durkheim com as ideias de Rousseau, visando salientar as possíveis similaridades entre elas.

1. OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO ROUSSEUAÍSTA

Em termos políticos, duas importantes correntes de pensamento, típicas do século XVIII, foram muito caras a Rousseau: o iluminismo e o romantismo. Conforme expõe George Sabine (1961), a expressão mais significativa da primeira se dá entre os enciclopedistas, grupo de intelectuais franceses do qual destaca-se Denis Diderot, sem dúvida o mais próximo de Rousseau. O modo como os iluministas

representam tanto a natureza quanto a capacidade de seu entendimento se expressa na ideia de autonomia, em contraposição a qualquer referência transcendental ou metafísica. Desse modo, à natureza não deve ser atribuída qualquer caráter divino e sua composição não deve sujeitar-se a nenhuma tutela que não seja a da razão. Os iluministas, portanto, retomam, não sem radicalizar, alguns elementos renascentistas, em especial o antropocentrismo.⁶ A ciência natural que, desde Descartes, tinha como paradigma central a matemática, passa a adotar outro fundamento, pois, como sustentava Diderot, ela não tem nada de preciso e está sempre se transformando. Essa transformação efetiva-se também no ser humano, visto que os órgãos produzem as necessidades, assim como estas produzem os órgãos. Afinal, a identidade passageira do “Eu” depende do todo. Críticos da religião, a maior parte dos iluministas a viam como um impeditivo ao avanço intelectual.

Quanto ao romantismo, para alguns comentadores Rousseau contrabalançou a influência racionalista do iluminismo com certo teor romântico, também bastante difuso à época, que o teria levado à concepção de homem natural. De fato, como assevera o mesmo Sabine (1961, p.568), Rousseau “adotou o conhecido contraste entre o natural e o real, muito comum em todos os apelos à razão”, dedicando-se a atacar essa última. Mas, logo a seguir, o comentador atenta para o fato de que o romantismo rousseuista, responsável por destoá-lo de outros pensadores iluministas, não deve ser tomado como uma representação ingênua da experiência social ou, como comumente se diz, a ênfase do estado pré-social e, por suposto, do “bom-selvagem”. Isso seria o mesmo que supor que, para Rousseau, somente um retorno ao estado de natureza pudesse garantir a liberdade ao indivíduo, como parece ter sugerido Voltaire à época. Esquece-se, entretanto, que seu romantismo é menos a defesa de um retorno ao estado natural e mais uma crítica à estrutura social estabelecida. A leitura da sociedade de seu tempo é expressiva do romantismo, então em pleno desabrochar: sua tônica não é a busca da segurança e da ordem, mas da vida individual vigorosa e apaixonada. A sensibilidade, as emoções e, particularmente, a simpatia são os componentes centrais desta representação da vida. A crítica rousseuista ao intelectualismo, portanto, funda-se no elogio do homem simples, do senso-comum, como fonte importante do saber viver, abrindo, assim, um precedente para se pensar a virtuosidade mais elevada dos mais pobres sobre os mais ricos. Com efeito, é a partir da síntese dessas duas influências que Rousseau irá formular a crítica da sociedade nobiliárquica e propor um contrato social que viabilize uma ordem política justa.

Desde cedo Rousseau se interessou por política. É difícil, no entanto, mensurar sua real contribuição para a teoria e filosofia política, mas é possível afirmar que não fora pequena, sobremaneira se considerarmos a originalidade das análises empreendidas pelo autor em relação a um tema tão repisado quanto o do contratualismo. Entre estas, cumpre destacar o fato de que noções como a de liberdade e de

⁶ Sobre esse movimento intelectual, indicamos o belíssimo livro de Francisco José Calazans Falcon (1983), *Iluminismo*, no qual o autor afirma que o iluminismo pode ser entendido de duas formas, a saber: a) como uma radicalização de alguns elementos já presentes no Renascimento, entre eles o antropocentrismo; b) ou como o início de uma aventura intelectual e moral cujos efeitos se estendem até os nossos dias, e da qual ainda somos em larga medida seus herdeiros.

igualdade, cuja existência tradicionalmente estivera circunscrita às discussões sobre o estado de natureza, foram por ele socializadas. Em outros termos, ambas as noções são transformadas e desnaturalizadas por Rousseau, apontando para uma segunda natureza humana, todavia eminentemente social. Além disso, poderíamos salientar outro ponto assaz reconhecido por parte dos especialistas. Referimo-nos à distinção radical entre “soberania” e “governo”, cujo impacto sobre o desenvolvimento do direito público revelou-se fundamental para se pensar não só as formas de governo mais adequadas ao contexto da política contemporânea, mas também o exercício da soberania política centrada no maior interessado em conduzir seu próprio destino: o povo (CHÂTELET, DUHAMEL e PISER-KOUCHNER, 2000).

Mas tentemos perfazer o mais pormenorizadamente possível esse trajeto intelectual. Desde 1754, Rousseau viu-se às voltas com o tema da desigualdade, conforme explicitou em seu famoso ensaio, *A origem das desigualdades entre os homens*. Este, sem dúvida, já comporta uma polêmica acerca da natureza humana, sobretudo em relação à heterogeneidade de teses que precederam a sua própria. Com isso, Rousseau denuncia o erro mais comum aos jusnaturalistas: projetar no estado de natureza ideias tomadas de empréstimo da sociedade e, por conseguinte, retratar o “homem selvagem” a partir de características extraídas do “homem civilizado”. Nesse sentido é que o filósofo adverte seus contemporâneos sobre sua aversão a todo primitivismo naturalista. Em sua ótica, existe duas espécies de desigualdade. A primeira, natural ou física, derivada das diferenças de idade, saúde, força corporal ou das qualidades do espírito, que em nada lhe interessa, já que não poderiam fundar nenhuma organização social. A segunda espécie, por seu turno, de ordem moral ou política, é a única a carecer de um esforço investigativo, pois longe de ser uma construção natural, resulta diretamente do modo como a sociedade se organiza. Mas cabe fazer uma importante observação: embora o estado de natureza seja apenas uma hipótese teórica, uma operação do espírito ou um postulado da razão, enquanto o estado de sociedade é o real, o que existe, mas que nada tem de natural, é mister estabelecer uma distinção entre essas camadas. Como Rousseau chegou a essa distinção? Ora, tirem ao homem tudo que é social, resta-nos um humano destituído de toda a carga cultural, histórica, moral, linguística etc. Pronto: chega-se assim ao homem em sua natureza mais primária ou bruta. Disso decorre a visão que Rousseau imputa à primeira destas camadas, inclusive em relação ao suposto instituto de sociabilidade: tudo parece afastar o homem natural da tentação de deixar de sê-lo. Afinal, apesar de hipotética, essa primeira natureza refere-se à adaptação dos indivíduos ao meio natural, isto é, confere-lhes a possibilidade de atender suas necessidades imediatas com um enorme grau de liberdade. Há, nesse sentido, uma igualdade entre os indivíduos, pois todos usufruem de sua liberdade natural. Que essa liberdade possa levá-los a um estado de guerra permanente, como em Hobbes, Rousseau argumenta que, num primeiro momento, estes sequer se frequentam, e quando passam a se frequentar, ou seja, a conviver, mostram-se bastante solidários uns com os outros, pois disso depende a sobrevivência do grupo. O problema então, pelo menos nesta obra, é que quando essas comunidades se desenvolvem, seja em termos demográficos, seja em termos de complexidade, alguns poucos tentam tirar proveito dos demais. Eis o ponto fulcral: quando um indivíduo se apodera daquilo que precisa para

sobreviver, mas também daquilo que não precisa, movido por um egoísmo atroz, funda-se, pois, a propriedade privada. Antes os injustiçados tivessem vociferado contra tamanho descalabro, mas à medida que se calam, consentem, e assim vê-se, pela primeira vez, a dominação se instaurar entre eles. De modo que a sociedade civil, tal como a conhecemos, nasce de uma sucessão de acidentes que acomete os grupamentos familiares e que se expande na “idade do ouro” das comunidades patriarcais, nas quais alguns homens, ao instituírem a propriedade e o trabalho compulsório, fazem germinar a miséria e a desigualdade. Ao fim e ao cabo, as condições que determinarão dali para frente relações sociais assimétricas, implodindo assim a isonomia protossocial – decorrente do desenvolvimento destes pequenos grupamentos humanos –, são artificialmente produzidas por uns poucos impostores que, tanto material quanto politicamente, passam a se impor ao restante do grupo.

É objetivando aprofundar algumas das intuições contidas nesse ensaio, que Rousseau retornará a essa discussão, embora numa chave-de-leitura mais política do que propriamente filosófica, em seu *Do Contrato Social*. Publicada em 1762, essa obra não só revela as ideias-mestras rousseauístas acerca da política, mas, também, segundo a maioria dos estudiosos da área, estipula as bases para uma nova acepção de democracia, adequada ao contexto do mundo moderno.

O ponto nodal desta obra, indubitavelmente, reside no tratamento conferido à fundação da sociedade política. Isso porque, segundo a tradição contratualista, ela resulta de um contrato entre indivíduos, outrora isolados, movidos pelo desejo de regulamentar a vida em comunidade. Mas esse pacto, na visão do filósofo, deve ser legítimo, isto é, visar a reconquista da liberdade. Um problema então se anuncia: no que consistiria essa liberdade? Seria ela uma mera reprodução da liberdade natural? A resposta é não. Trata-se, pois, de convertê-la. Afinal, não é possível aos indivíduos viver em sociedade da mesma forma em que viviam no estado de natureza, bem como não valeria a pena trocar a liberdade natural por uma vida social na qual alguns poucos fossem livres e os demais não.

Para Rousseau, no entanto, o problema não é insolúvel, o que, aliás, ele se apressa a alertar e, na medida do possível, solucionar sem tergiversações ou sofismas. Para irmos direto ao ponto: longe de consistir no estabelecimento de um contrato entre indivíduos isolados, seja para delegar a liberdade natural do qual estavam investidos a um governo em troca de segurança, seja para resguardar suas propriedades por meio de um sistema jurídico, a solução de Rousseau define-se pela alienação total de cada pessoa com todos os seus direitos à comunidade. Dito de outro modo, o objeto do contrato se realiza à medida que esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia, e que, por isso mesmo, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade, afinal, cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém; e, não existindo um associado sobre o qual não recaí o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para preservar o que se tem.

Vê-se que Rousseau procura calibrar a análise, apresentando ao leitor uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado, com toda força comum, pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo. Nesse sentido, essa associação não pode e nem deve ser tomada como nostalgia de um paraíso perdido, visto não haver fuga para trás, pois a natureza não retroage; mas tão pouco não deve ser vista como a continuação de um momento intermediário, caracterizado pelas desigualdades anteriormente mencionadas. Coube a Rousseau, portanto, a hercúlea tarefa de desatar esse nó, indicando os pressupostos necessários à consecução de um contrato legítimo, do qual depende qualquer sociedade que se pretenda livre, justa e fraterna. Para além disso, vê-se também que Rousseau trabalha com uma definição de liberdade diametralmente oposta àquela pleiteada por Locke, por exemplo. A liberdade por ele propugnada não se reduz à defesa da propriedade privada – que para o filósofo inglês já está presente no estado natural –, e embora o filósofo franco-genebrino não lhe seja completamente hostil, seus argumentos apontam para a construção de uma sociedade igualitária, pois somente a igualdade de condições entre seus membros possibilitaria o seu exercício pleno. A liberdade rousseauísta, portanto, é a liberdade das esferas civil e política, e não a da esfera econômica. Mas um contrato desta natureza não compreenderia, em maior ou menor grau, alguma espécie de submissão? Não obstante sejamos tentados a responder positivamente à questão proposta, trata-se de uma aparente submissão, pois esta é sempre voluntária e igual para todos. Disso depreende-se que, ao renunciar à sua liberdade natural, o contratante o faz em nome de uma liberdade moral, a qual, segundo Rousseau, é a única que pode torná-lo verdadeiramente senhor de si, pois guiar-se apenas por seus impulsos e apetites é ainda ser escravo. Contrariamente, ao obedecer à lei que prescreveu para si mesmo, este faz-se livre. Eis a explicação, em nosso entendimento satisfatória, que Rousseau oferece acerca desse imbróglio. Em outros termos, a igualdade supõe a unanimidade, excluindo, pois, qualquer outro princípio, anterior ou posteriormente dado. Assim sendo, o corpo político – objeto do contrato social – não resulta da adição das vontades particulares: ele se confunde com a vontade geral, isto é, resulta da alienação total de cada indivíduo e, portanto, de sua liberdade, animando um esforço coletivo capaz de se impor às volições particulares. Porém, a vontade geral não é mera expressão das vontades individuais, isso porque ela adquire luz própria e, portanto, revela-se autônoma em relação aos indivíduos tomados isoladamente. Ademais, esse ser coletivo deve expressar-se por meio do sufrágio universal, ou dito de outro modo, do voto.

Esse constitui um movimento bastante ousado de Rousseau, que lhe permite, inclusive, pensar um segundo tema: o da soberania. Ou seja, é a partir da vontade geral que ele se coloca a seguinte questão: quem de fato é o soberano? Em primeiro lugar, a soberania só é possível por meio da vontade geral, e exatamente por isso é que esta é inalienável, indivisível, absoluta e infalível. Quanto à primeira dessas características, Rousseau é categórico: a soberania não senão o exercício da vontade geral e, por isso mesmo, não pode alienar-se. Pode-se até transmitir o poder a alguém ou a um grupo, mas não a vontade. Nesse ponto, Rousseau se afasta dos regimes representativos, pois o soberano só pode ser representado

por si mesmo. No que tange à sua indivisibilidade, a vontade ou é geral ou não é; ou é vontade do corpo do povo ou é somente a de uma parte. Assim, toda vontade geral é absoluta, à medida que deve representar a todos igualmente, do contrário tornar-se-á a expressão de uma vontade sectária. Por fim, sobre sua infalibilidade, Rousseau argumenta que a vontade geral é sempre justa e tende à utilidade pública, e disso depende a autonomia do corpo político em relação às particularidades de seus membros, visto que a vontade particular atenta incessantemente contra a vontade geral, bem como o governo faz um contínuo esforço contra a soberania.

Isto posto, mais uma questão desponta em termos desafiadores: como a vontade geral pode se resguardar da volúpia e egoísmo atinentes às disputas de poder? Será que as leis, por si só, são capazes de preservá-la? A resposta de Rousseau revela um autor refinado no tratamento concedido ao assunto: embora a vontade geral seja justa, o julgamento que a guia nem sempre o é. Nesse sentido, se os particulares veem o bem que recusam e o público quer o bem que não vê, faz-se mister que a legislação seja a expressão racional desta vontade. Afinal, até mesmo o público pode agir irracionalmente. Portanto, se toda soberania deve estar calcada na razão, a figura de um legislador, nem soberano nem governante, mas um simples conselheiro em matéria de razão, pode contribuir para a formulação de leis com vistas a preservar a vontade geral sem que este ou aquele grupo sobreponha-se aos demais. O papel do legislador, portanto, é meramente auxiliar, ou seja, consiste em conferir uma racionalidade mínima às leis visando, pois, garantir a proteção do corpo político em sua inteireza. Por isso deve ele se inteirar da cultura e dos modos de vida da população à qual dirige-se a legislação, maximizando seus valores libertários, ao mesmo passo que rechaçando suas inclinações autoritárias.

Não por acaso, Rousseau parece inclinar-se para a democracia – e por isso muitos analistas o apontam como o inaugurador deste regime numa acepção moderna –, pois, em sua visão, o povo é o verdadeiro soberano. Aos governantes cumpre apenas viabilizar, nos limites determinados pela legislação, a vontade geral, sem perder de vista, entretanto, o cuidado com as minorias, pois, do contrário, apenas mudaríamos o acento autoritário de lugar. Note-se, assim, que o filósofo procura entrelaçar o que considera ser a tríade fundamental de um sistema político igualitário e livre, a saber: a soberania (expressão da vontade geral), as leis (elemento racional e organizador da vida social) e o governo (que deve viabilizar a vontade geral sem descolar-se da legislação). Com isso não se está afirmando que Rousseau defenda um equilíbrio de poderes, como o fez Montesquieu em sua obra *O Espírito das Leis*, pois isso supõe que essas esferas constituem poderes em si mesmas, ainda que pensadas no interior de um processo de interrelação. O que Rousseau defende é a racionalização das atribuições inerentes a cada uma dessas esferas, pois a vontade geral – soberana conforme assinalamos – é inalienável, indivisível, absoluta e infalível. Com efeito, não se trata de estabelecer um jogo de pesos e contrapesos entre poderes mais ou menos equivalentes, capazes de garantir algum equilíbrio, mas de designar, em termos racionais, as funções de cada uma destas esferas considerando o fato de que o corpo social é um todo, e não a soma de grupos sectários ou de volições particulares.

Concluída esta breve exposição acerca dos fundamentos do pensamento de Rousseau, passa-se agora à interpretação que Durkheim faz destas ideias. Para tanto, utilizaremos sua mencionada resenha sobre a obra mais conhecida deste filósofo. Acredita-se, pois, que este texto possa desvelar, não sem algum esforço exegético, o modo como Durkheim recebeu e se apropriou das ideias rousseuístas. Nosso intento se restringirá à sua apresentação, evitando, pelo menos nesse momento, julgar suas interpretações. Por isso, lançaremos mão de muitas citações. Quanto à análise da interpretação durkheimiana de Rousseau e à suposta influência desta sobre o desenvolvimento de sua teoria sociológica, dedicaremos especial atenção na última seção, na qual objetivamos localizar as possíveis aproximações entre ambos, a despeito de suas já mencionadas e conhecidas diferenças.

2. O ROUSSEAU DE DURKHEIM

Logo no início de suas reflexões, Durkheim aponta o que considera ser o objetivo precípua de Rousseau em seu *Do Contrato Social*: “encontrar uma forma de associação ou (...) de estado civil, cujas leis possam ser sobrepostas às leis fundamentais inerentes ao estado de natureza sem violentá-las” (DURKHEIM, 2008, p. 73). Na sequência, o sociólogo alude ao fato de que o entendimento da doutrina rousseuista passa por dois movimentos cruciais, os quais procura justificar. São eles: 1) determinar o que seria o “estado de natureza”, espécie de padrão para mensurar o grau de perfeição atingindo pelo “estado civil”; 2) determinar como os homens conseguiram afastar-se dessa condição ao fundar as sociedades, considerando o fato de que se a forma perfeita de sociedade ainda precisa ser descoberta, é porque a realidade não oferece um modelo. Essas recomendações seriam imprescindíveis para a compreensão não só dos motivos pelos quais esse afastamento se dera contingencialmente, mas, também do porquê destes estados, tão contraditórios em diversos aspectos, poderem ser reconciliados. Por isso, Durkheim inicialmente opta por abordar o estado de natureza. E o faz de modo bastante cuidadoso, alertando o leitor para o fato de que essa categoria, longe de se referir a um período histórico do início do desenvolvimento humano, tão somente se trata de uma elucubração com vistas a definir o homem natural, ou seja, “o homem sem aquilo que ele deve à sociedade, reduzido ao que seria se sempre tivesse vivido em isolamento” (DURKHEIM, 2008, p. 75). Esse exercício puramente especulativo revela-se mais psicológico do que histórico, à medida que procura reconstruir o homem hipoteticamente despido de todas as faculdades e qualidades extranaturais adquiridas por meio da socialização.

Durkheim reconhece a grandiosidade da empresa rousseuista, comparando-a, inclusive, a de outros grandes nomes do pensamento ocidental como Aristóteles e Plínio. Afirma que o interesse de Rousseau pelo homem natural ou selvagem tem por propósito distinguir o fundo original a que este esteve submetido, supostamente por estar menos oculto pelas aquisições da civilização. Para tanto, o sociólogo procura identificar os métodos de análise empregados por Rousseau. Estes seriam três: 1) observação de animais, que fornecem exemplos de vida mental não-influenciada pela sociedade; 2)

observação dos selvagens, com a reserva acima mencionada; 3) um tipo de dialética com o objetivo de deduzir todos os fatores mentais que parecem estar logicamente implicados pelos desenvolvimentos sociais subsequentes (como a linguagem).

Assevera Durkheim que a opção de Rousseau por desenvolver uma teoria sobre o estado de natureza decorre da suposição de que essa condição primitiva refletia uma espécie de raiz profunda da natureza humana, cuja análise se tornara imprescindível para a compreensão do estado social, visto que “parecia-lhe óbvio que a sociedade só poderia ser uma concretização das propriedades características da natureza do indivíduo” (DURKHEIM, 2008, p. 77). Mais do que isso: Rousseau desejava escapar ao equívoco, não incomum entre outros autores contratualistas, de raciocinar sobre o estado natural a partir de preconceções de origem social. Mas a ulterior comparação durkheimiana à essa observação é no mínimo inusitada. Afirma o sociólogo francês:

Não se pode deixar de notar a semelhança entre esse método e o de Descartes. Ambos os pensadores afirmam que a primeira operação da ciência deve ser uma espécie de purgação intelectual que limpe a mente de todos os julgamentos mediatos que não tenham sido demonstrados cientificamente para despojar os axiomas dos quais todas as outras proposições devem derivar-se (DURKHEIM, 2008, p. 77).

Conforme já se explicitou, apesar de flertar com o racionalismo, Rousseau não o fez empedernidamente. Lembre-se que o romantismo teve fundamental importância em seu pensamento, de tal modo que, em nossa visão, qualquer aproximação entre ambos os métodos de análise – o cartesiano e o rousseuista – soa-nos hiperbólica ou, no mínimo, desvela muito mais sobre as inclinações teóricas e ideológicas daquele que a estabeleceu do que propriamente sobre a dos pensadores comparados. Com isso se está querendo salientar o caráter racionalista de Durkheim, cuja projeção sobre Rousseau fica evidenciada na passagem supracitada. Mas continuemos acompanhando seu raciocínio.

Segundo Durkheim, ao contrário do que afirmam muitos comentaristas contemporâneos, Rousseau não sustenta uma visão otimista do homem primitivo, mas apenas expressa o desejo de estabelecer os componentes básicos de nossa constituição psicológica basilar. O que caracteriza, assim, o homem nesse estado – não importa se real ou ideal – é o perfeito equilíbrio entre suas necessidades e os recursos disponíveis, pois está reduzido exclusivamente à sua dimensão sensitiva. Mas, então, como esse homem se desgarrou de sua naturalidade? Afinal, os demais animais não o fizeram. Poderíamos ser levados a acreditar que sua capacidade de abstração tenha possibilitado esse salto. Entretanto, à medida que o pensamento decorre da linguagem, que, por seu turno, é produto da vida social, esse homem limita-se a desejar as coisas que encontra em seu ambiente físico imediato, sendo-lhe impossível imaginar qualquer outra coisa; e mesmo que os produtos da civilização estivessem disponíveis para ele, o deixariam indiferente, uma vez que, no estado em que se encontra, sequer é capaz de assegurar seus apetites futuros, pois nada pensa além do presente. Eis o imbróglio formulado pelo pensador genebrino, o qual procura enfrentar.

Contudo, antes de analisar a resposta à essa questão, Durkheim salienta que, para Rousseau, o estado de natureza não é um estado generalizado de guerra, pois esta hipótese ignora o fato de que o homem natural tem o que precisa. Disso decorre sua crítica a Hobbes, que não só teria outorgado a esse homem a complexa sensibilidade do homem civilizado, mas também lhe suprimido qualquer sentimento de piedade, presente até em outras espécies como observa o pensador genebrino.

Isto posto, enfatiza-se agora o modo como Durkheim interpretou em Rousseau a passagem do estado de natureza ao estado social propriamente dito. E o sociólogo francês inicia reconhecendo que, ao explicar a gênese da vida social, Rousseau visa as forças conflitantes com o estado de natureza, considerando que estas podem se dar de muitas maneiras, até mesmo contingencialmente. Em um primeiro momento, Rousseau sustenta que as inconstâncias climáticas e as catástrofes naturais, sem dúvida incontornáveis, teriam estimulado todas as faculdades humanas, desenvolvendo-as para além das sensações imediatas. Ademais, fora esse desequilíbrio natural responsável, num segundo momento, pela formação dos primeiros agrupamentos humanos. Em outros termos, esses indivíduos, outrora dispersos e isolados, se aproximam para enfrentar essas forças, e uma vez reunidos percebem que o grupo obtém resultados mais satisfatórios diante dos problemas imediatos. Assim, a tendência por conservá-lo e desenvolvê-lo se generaliza. A esse respeito, comenta Durkheim:

Uma primeira extensão de necessidades físicas cria uma ligeira tendência a formar grupos. Uma vez organizados esses grupos, eles, por sua vez, despertam inclinações sociais. E uma vez que os homens se acostumam a estar juntos, acham difícil viver sozinhos (...). Isso deu origem a novas ideias a respeito das relações humanas, a necessidade de civilidade, o dever de respeitar obrigações contratuais. Foi aproximadamente nesse momento que os selvagens deixaram de ser selvagens (DURKHEIM, 2008, p. 96-97).

Mas a humanidade não ficou estagnada neste ponto. Conforme suas faculdades eram estimuladas, os homens foram se abrindo a novas ideias. Os princípios da agricultura, da qual outras tantas artes derivam, como a metalurgia e a utilização do fogo nas atividades agrícolas, são a notação mais clara dessa transição. Todavia, à medida que avançavam, esses grupos foram presenciando uma intensificação da divisão do trabalho. Esta, por sua vez, agudizou as diferenças entre os indivíduos, os quais, face à reconquista da propriedade (expressa pela repartição desigual das terras), deu origem às primeiras normas jurídicas. De modo que fora a sociedade nascente que desencadeou um quadro de guerra entre ricos e pobres, poderosos e fracos, proprietários e não-proprietários etc. Note-se que, em oposição a Hobbes, esse estado de guerra não é a causa da sociedade, mas o seu efeito. As injustiças decorrentes desse processo transitório teriam se convertido, por meio da astúcia de alguns poucos indivíduos privilegiados, em leis e em governos sob o argumento falacioso de que só assim garantir-se-ia a ordem social. Na interpretação durkheimiana:

Com essa intenção, [o homem poderoso] propôs a seus companheiros que instituíssem regras de paz e justiça às quais todos teriam de se conformar, que todas as forças individuais se unissem em um único poder supremo que protegeria e defenderia todos os membros da associação (DURKHEIM, 2008, p.88).

Chega-se, portanto, ao fulcro da explicação rousseuista: a sociedade surge porque os homens passam a necessitar cada vez mais uns dos outros. Essa assistência mútua não é naturalmente necessária, visto que cada indivíduo é, em alguma medida, autossuficiente. Assim, para que a sociedade possa surgir, as circunstâncias externas devem aumentar as necessidades entre eles, aproximando-os, o que implica na modificação de sua natureza primeira e no surgimento de uma segunda natureza, paradoxalmente artificial, pois forjada no interior dessas mesmas relações. Por isso, é mister compreender o grau de artificialidade desta e, sobremaneira, seus impactos sobre os indivíduos.

A esse respeito, na interpretação durkheimiana Rousseau foi preciso: essa interdependência, causa motora da evolução social, é insuficiente para explicar o advento social. À essa base original, que já é produto da arte humana, deve-se acrescentar outro elemento fundamental, qual seja, o fato de que toda sociedade é uma entidade moral investida de qualidades distintas daquelas que os indivíduos que a compõem possuem, isto é, um novo mundo sobreposto ao mundo puramente psicológico, imbuído de superioridade e unidade em relação às suas partes. Mas apesar disso, as sociedades carregam desigualdades de toda ordem, que, de quase inexistentes no estado anterior, passaram a dividir os homens. Por isso Rousseau tornou-se um crítico da extrema instabilidade do atual estado social, sobretudo por conta dos conflitos que seu advento desencadeou entre os indivíduos. Afinal, como afirma Durkheim (2008, p. 95), “quando o homem depende apenas de coisas, ou seja, da natureza, ele necessariamente vive em um estado de equilíbrio estável, já que suas necessidades estão em harmonia com seus meios”. Coisa bastante diferente, como vimos, se passa no estado civil ou social. Mas Durkheim se apressa em explicar: Rousseau não está recusando a sociedade, tampouco defendendo um retorno ao isolamento do estado natural, como se esta fosse a “idade do ouro” da evolução humana. Ele aceita as organizações sociais, porém reitera seu esforço para uma lhes conceder uma organização positiva, pois do contrário seríamos obrigados a assumir que os homens viviam melhor naquele estado do que se vivendo sob as normas impostas pela vida social, e tal hipótese, é claro, soava-lhe contraditória. Nesse sentido, a preocupação de Rousseau pode ser reduzida à seguinte pergunta: como a sociedade pode ser organizada de modo a nos tornar melhores e mais felizes? É essa, para Durkheim, a questão central da obra *Do Contrato Social*.

Embora parta da impossibilidade de reconciliação entre natureza e sociedade, nesta obra Rousseau também aponta o fato de que a igualdade primitiva deu lugar a desigualdades artificiais e, em decorrência, os homens se tornaram dependentes uns dos outros. Disso depreende-se que essa nova força, nascida da combinação de indivíduos em sociedades, torne-se impessoal e transcenda às inclinações personalistas, quebrando os vínculos de dependência e permitindo a todos vivenciar uma condição de igualdade, tal como no estado de natureza. Sua superioridade em relação às partes não pode ser

meramente ficcional, mas racionalmente justificável, pois a menos que os indivíduos sintam que sua dependência da ordem social é legítima, ela permanecerá precária.

Para Durkheim parece não haver qualquer dúvida quanto à necessidade desta condição ao afirmar que: “Como a razão não pode deixar de examinar a ordem assim constituída pelo duplo aspecto ético e do interesse, esses pontos de vista devem estar em harmonia, pois uma antinomia tornaria a ordem social irracional e instável” (DURKHEIM, 2008, p.101). Como se pode notar, as inclinações racionalistas de Durkheim balizam sua interpretação. Nesta perspectiva, a superioridade do corpo social deve ser racionalmente orientada, de modo que os indivíduos – átomos sociais por excelência – possam reconhecê-la e, mais do que isso, aceitá-la dentro dos limites do mesmo universo racional ao qual também estão integrados.

Mas Rousseau não teria incorrido em uma contradição ao afirmar, num primeiro momento, que a força na qual a sociedade se baseia deve ser natural e, logo depois, que a razão deve tutelar as relações sociais? Não haveria uma confusão na reunião de coisas tão contraditórias? Durkheim não vê ilogicidade alguma nessa afirmação. O sociólogo, aliás, é bastante cirúrgico quanto às suas razões conforme evidencia o comentário a seguir:

Mas natural é aqui sinônimo de racional. Mesmo a confusão é explicável. Embora a sociedade seja obra do homem, ele a molda com a ajuda de forças naturais. Ela será natural, em um sentido, se ele usar essas forças de acordo com a natureza delas, sem violentá-las, se a ação do homem consistir em combinar e desenvolver constantemente propriedades que, sem sua intervenção, teriam permanecido latentes, mas que estão sempre presentes nas coisas (DURKHEIM, 2008, p.102).

Assim os homens só poderão sair do estado de natureza sem violar as leis naturais, desde que integrados em sociedades dependentes de uma força ou sistema de forças baseado em uma racionalidade à qual estejam todos mais ou menos submetidos. Não se trata, portanto, de uma imposição pela força da lei ou do que qualquer outro tipo de imposição despótica e autoritária empreendida pelos mais fortes, pois sendo a sociedade na concepção de Rousseau uma associação contratualmente fundada, só é possível pensá-la em termos de alienação de cada indivíduo, com todos os seus direitos, à comunidade. Do contrário, as volições particulares tendem a sobressair e fragilizar a vida coletiva. Por esse motivo, é a razão, pois impessoal e natural à cada um dos indivíduos, que deve conduzir a relação entre eles, de modo que cada um ao se entregar ao todo não se entregue senão a si mesmo, submetendo-se a toda uma organização social – enfim, a um conjunto de leis, normas, regras e valores – a qual desejou e da qual foi um de seus artífices. Ora, não é livre aquele que obedece a si mesmo? Pois bem, é nesse momento que a liberdade natural se converte em liberdade civil ou social.

Mas não só a liberdade constitui uma preocupação de Rousseau. Durkheim também chama a atenção para a abordagem da igualdade, conceito muito caro ao autor genebrino, visto que uma sociedade desigual implicaria na dissolução das liberdades. Disso pode-se inferir que, segundo a interpretação

durkheimiana, liberdade e igualdade são conceitos indissociáveis, pois a ausência de um conduz, necessariamente, a exclusão do outro. Os resultados dessa exclusão seriam absolutamente perniciosos e, em larga medida, irracionais. E, de fato, é essa a interpretação que Durkheim tem de Rousseau. A sociedade não pode cancelar a força como critério para o estabelecimento da propriedade privada, pois isso seria o mesmo que consagrar as desigualdades. Cabe à comunidade imprimir, por meio da moralidade, regras muito claras acerca dessa matéria, permitindo que o indivíduo tenha apenas o que necessita para viver, nem mais nem menos. Afinal, afirma Durkheim (2008, p. 107-108), “acima dele há algo que ele é obrigado a levar em conta (o dever) e que seu semelhantes também são obrigados a levar em conta (o direito)”. A passagem do estado natural ao estado civil equivaleria, portanto, à conformidade da vontade particular à geral, pois “para que haja justiça entre os indivíduos, deve haver algo exterior a elas, um ser *sui generis*, que age como árbitro e determina o direito”.

O corpo político contratualmente instituído, enquanto força de todos os direitos, deveres e poderes, é chamado soberano. Portanto, a soberania é o exercício da vontade geral, ou seja, o poder coletivo dirigido pela vontade coletiva. Lembre-se que para Rousseau a vontade geral é o produto da deliberação de todas as vontades individuais sobre aqueles assuntos de interesse comum. Contudo, esse interesse comum deve ser bem compreendido, pois não se trata da mera soma das vontades ou interesses individuais, até por suas características específicas. E Durkheim soube captar esse sutil detalhe ao observar que:

Concebemos, às vezes, o interesse coletivo como o interesse próprio ao corpo social, que é visto então como um novo tipo de personalidade com necessidades especiais diferentes das sentidas pelos indivíduos. Mesmo nesse sentido, na verdade, tudo que é útil ou necessário à sociedade interessa aos indivíduos porque eles sentem os efeitos das condições sociais. Mas esse interesse é apenas indireto. A utilidade coletiva tem um certo caráter próprio. Não é definida em função do indivíduo visto sob um ou outro aspecto, mas em função do ser social considerado em sua unidade orgânica. Essa não é a concepção de Rousseau. Segundo seu ponto de vista, tudo o que é útil a todos é útil a cada um. O interesse comum é o interesse do indivíduo médio. O interesse geral é o de todos os indivíduos que desejam o que é mais apropriado, não a esta ou aquela pessoa em particular, mas, dados o estado civil e as condições determinadas da sociedade, a cada cidadão (DURKHEIM, 2008, p. 111-112) [grifos meus].

E prossegue Durkheim: para que a vontade geral se manifeste, não é necessário, ou mesmo desejável, que as vontades individuais se unam em torno de uma deliberação efetiva, como seria indispensável se a vontade geral diferisse das partes das quais resulta, mas tão somente que cada indivíduo exerça sua soberania separadamente dos outros. Em outros termos, “se cada indivíduo votar independentemente de seu vizinho, haverá tantos votos quanto indivíduos e, conseqüentemente, um número maior de pequenas diferenças, que por sua fraqueza desaparecerão em meio ao todo” (DURKHEIM, 2008, p.112). Portanto a soberania é simplesmente a força coletiva a serviço da vontade geral e, por isso, ela é inalienável (não podendo ser exercida por representação), indivisível (pois se uma

parte da sociedade decidir por outra não é geral) e legítima (desde que reconheça o corpo da nação sem distinguir quaisquer de seus componentes individuais). Não obstante, a violação desses preceitos, ou seja, a substituição dos fins coletivos por fins particulares, denota que um indivíduo ou alguns indivíduos tomaram de assalto o poder soberano, usurpando sua autoridade de forma ilegítima, o que Rousseau condena com veemência.

Se nos seis primeiros capítulos do livro II de seu *Do Contrato Social*, Rousseau dedica-se a tratar do poder soberano em repouso, os seis últimos capítulos focam a sua dinâmica. Durkheim, então, alerta para o fato de que a vontade soberana se manifesta por meio do sistema jurídico. Cabe-lhe, portanto, fixar os direitos de cada indivíduo de modo a assegurar um equilíbrio entre as partes que compõem a sociedade. Por isso Rousseau o considera o objeto e a razão de ser da organização social, isto é, o supremo árbitro dos interesses individuais.

Nesse ponto da análise, Durkheim faz uma observação importante, que pode ser dividida em dois pontos aparentemente contraditórios, a saber: 1) Se a lei é a expressão da vontade geral, cujo sentido é o de regular as relações entre os indivíduos em termos de justiça, isso significa que o indivíduo é a fonte da imoralidade, pois a natureza humana em si tende ao egoísmo; 2) Todavia, toda lei precisa de um legislador, sendo em alguma medida, portanto, uma construção individual. O problema, então, pode ser assim formulado: como a lei pode ser justa e expressar a vontade geral se sua fonte primária é o legislador, que não passa de um homem? Aprofundemos melhor essa questão. Evidentemente, o legislador não é um deus, mas um homem. E, assim sendo, uma missão desta envergadura exige um gênio extraordinário, pois para fazer leis é preciso desnaturar a natureza humana, transformar o todo em parte e o indivíduo em cidadão. Que poder tem o legislador para a consecução de tão laboriosa tarefa? Nenhum. Se acaso o tivesse, os demais seriam governados por um indivíduo que, por seu poder, tornar-se-ia o soberano. De tal modo que por mais sábia que uma vontade individual possa ser, ela não pode substituir a vontade geral. Mas como vimos, não há legislação sem legislador, e o problema então parece insolúvel.

Mais uma vez, aos olhos de Durkheim, a solução de Rousseau se mostra acertada. Argumenta o sociólogo que, historicamente, os legisladores só ultrapassaram essas dificuldades ao revestir as leis de um invólucro religioso. Isso porque, para as nações, as leis do Estado adquiriram a mesma autoridade das leis naturais. Assim, quando se formam as nações, a religião deve servir como instrumento da política. Com isso Rousseau não quer dizer que a fundação de uma sociedade dependa de oráculos a falarem a coisa a ser feita, mas tão somente que o legislador deve despertar junto aos demais um respeito similar ao religioso, seja por seu gênio pessoal ou astúcia, de modo a engendrar laços de confiança. Esse é o único milagre possível, dada sua condição humana. Todavia, o que mais se destaca na interpretação durkheimiana acerca da legislação são os pré-requisitos, por ele considerados complementares à supracitada dimensão religiosa, sem os quais o trabalho do legislador de plasmar uma nação pode não lograr êxito. São eles: 1) Há um momento crítico na trajetória dos povos, marcado por alguma plasticidade social e que deve ser aproveitado, no qual é possível ao legislador impor novas regras sociais sem que

isso gere um vácuo entre o que se pretende constituir e o que havia antes disso; 2) A nação deve ter um tamanho normal, não devendo ser demasiadamente grande, pois careceria de homogeneidade, ou tão pequena a ponto de não se manter; 3) A nação deve gozar de paz e abundância no momento em que é instituída, pois esse é um momento de crise no qual o corpo político é menos capaz de oferecer resistência às mudanças vislumbradas e contidas na legislação.

Quando analisa a dimensão política das leis em Rousseau, na última seção do texto, o mestre francês afirma que o objeto destas podem expressar a relação entre o todo e o todo, ou seja, entre o conjunto de cidadãos considerados soberanos e o conjunto de cidadãos considerados súditos. Podem ser civis e penais. Mas há, também, os costumes, modos e acima de tudo a opinião pública, que na concepção rousseauísta é a pedra fundante do sistema social, pois determina a mentalidade e o comportamento dos homens em sincronia com as leis formais. Atenta para o fato de que, assim como a vontade individual só pode se manifestar com a ajuda de uma energia física, a vontade geral depende de uma força intermediária, porém coletiva. Esta, por seu turno, só pode ser o governo. O governo é um mediador flexível entre a vontade soberana e a massa de súditos ao qual ele deve ser aplicado, isto é, um intermediário entre o corpo político enquanto soberano e o corpo político enquanto Estado, cuja função precípua é zelar pela execução das leis. Desse modo, a força governamental deve ser considerada como uma média proporcional entre o soberano e o Estado. Trata-se, portanto, de uma relação que quase sempre comporta algum grau de tensão.

Mas o que mais chama a atenção nesta parte da referida análise é, indubitavelmente, a discussão promovida por Durkheim sobre as formas clássicas de governo (democracia, aristocracia e monarquia), visto que Rousseau as classifica não só por meio de uma visão quantitativa dos que ocupam o poder, tradicionalmente difundida desde Aristóteles, mas também considerando a natureza específica de cada sociedade. Certamente por isso as impressões durkheimianas parecem cruzar o Rubicão da análise estritamente sociológica e penetrar o âmbito da psicologia social, ainda que seus comentários não deixem transparecer uma consciência clara acerca desse deslocamento que, em diversas ocasiões, fora por ele rechaçado no início da carreira, forçosamente com vistas a delimitar a especificidade do objeto e dos métodos atinentes ao campo sociológico. Vejamos melhor esse ponto. Em primeiro lugar, Durkheim enfatiza que o número de governantes é importante porque a intensidade da força governamental depende diretamente dele, seja porque seu poder vem do soberano, seja porque a vontade geral tem sempre algo de mais indefinido, justamente por ser artificial. Desse modo, se o governo estiver nas mãos de um único indivíduo, a vontade geral do corpo governamental, que se funde à vontade individual de uma pessoa, participa da intensidade desta e atinge seu máximo grau de energia. O contrário se dá quando há tantos governantes quanto governados, ou seja, quando o poder executivo estiver unido com o poder legislativo como ocorre nas democracias. Porém, alerta o sociólogo, o tamanho da sociedade determina o tamanho do Estado, e, assim, as democracias seriam ideais para pequenos Estados, enquanto a aristocracia e a monarquia o seriam, respectivamente, para os médios e grandes. Mas eis que, aqui, há

uma reviravolta na análise durkheimiana, na qual o elemento psicológico parece impor-se. É que Durkheim atribui a Rousseau a ideia segundo a qual cada tipo de governo pode ser o melhor para um modo de existência particular, considerando, é claro, que não existe uma forma de governo apropriada a todos os países. E a conclusão de Durkheim é ainda mais surpreendente. Diz o autor (2008, p.130): “Os princípios de Rousseau parecem permitir apenas uma resposta: é na democracia que a vontade geral domina as vontades individuais do modo mais satisfatório. A democracia, portanto, é a forma ideal de governo”.

Aliás, logo na sequência, Durkheim deixa entrever, de maneira perspicaz, o alcance da proposta rousseáista, que, conforme salientamos, não se reduz a uma visão quantitativa das formas de governo, embora não a exclua totalmente de seu horizonte. Como deixa claro o excerto a seguir:

Embora a comparação de Rousseau não deixe de se inspirar em Montesquieu, suas conclusões são bem diferentes das tiradas por seu predecessor, que preferia aquilo a que chamava monarquia. A razão para essa diferença reside em uma concepção diversa de sociedade. Montesquieu concebia a sociedade cuja unidade não apenas não excluía o particularismo dos interesses individuais, como já o supunha e resultava dele. Para ele, a harmonia social resultava da divisão das funções e do serviço mútuo. Havia elos diretos entre os indivíduos e a coesão do todo era apenas uma resultante de todas as afinidades individuais. Montesquieu achava que essa comunidade era bem representada pela sociedade medieval francesa, complementada pelas instituições inglesas. Rousseau, por outro lado, acreditava que a vontade individual é hostil à vontade comum (DURKHEIM, 2008, p.131).

Partindo da tese rousseáista de que todo governo faz um esforço contínuo contra a soberania, podendo deteriorar gradualmente a sociedade e levá-la a ruína, seja ao romper o diálogo com o povo, seja ao substituir a vontade geral do corpo executivo pela vontade pessoa de cada magistrado, Durkheim insiste na importância da soberania da vontade geral, cuja garantia é a legislação, mas também na necessidade de uma comunhão intelectual e moral entre governo e povo, no sentido de uma religião civil, sem a qual o egoísmo, tanto de governantes quanto de súditos, tende a corroer as bases da vida comunitária. Em suma, a autoridade legislativa não pode ser delegada ou alienada, pois as leis só têm validade caso expressem o desejo da sociedade reunida, ou seja, da vontade geral, o único e autêntico soberano.

3. A REPERCUSSÃO DAS IDEIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU EM DURKHEIM

Após a breve exposição durkheimiana sobre o pensamento político de Rousseau, passa-se, enfim, à averiguação das possíveis influências deste sobre aquele. Nesta seção, portanto, procuraremos identificar as aproximações entre ambos, não sem considerar, é claro, as particularidades da leitura de Durkheim e, sobremaneira, o modo como ele desenvolveu sua teoria sociológica. Por isso priorizamos algumas obras da denominada “primeira fase” ou “juventude” e algumas da “segunda fase” ou

“maturidade” do sociólogo, a despeito das polêmicas que esse recorte temporal encerra.⁷ Entre os estudos durkheimianos da fase inicial, destaca-se sua tese doutoral, *Da Divisão do Trabalho Social*, publicada originalmente em 1893, e a terceira parte de *O Suicídio*, de 1897. Quanto à segunda fase, destaca-se *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, cuja publicação integral (o texto foi desenvolvido em dois momentos distintos) se deu em 1912. Há ainda uma obra que só veio a lume postumamente, em 1950, intitulada *Lições de Sociologia*. Trata-se de um curso proferido inicialmente em Bordeaux e mais tarde na Sorbonne⁸, que para a maior parte dos especialistas comporta importantes intuições acerca de temas especificamente políticos. Embora haja uma discussão sobre a existência de uma teoria política em Durkheim (LACROIX, 1984; TORRE, 2011; WEISS, 2008), nossa intenção não é aprofundá-la, tampouco ultrapassá-la, mas apenas, a partir de algumas ideias políticas sem dúvida presentes em seus trabalhos, identificar as similaridades com as ideias políticas de Rousseau, a quem dedicou uma análise pormenorizada. Assim, com vistas a organizar nossa empresa, manteremos a ordem cronológica das obras supracitadas.

Começamos por sua já mencionada tese de doutoral, *Da Divisão do Trabalho Social*. Nela, Durkheim toma como centro de sua análise as sociedades modernas ou complexas. O ponto nevrálgico pode ser enunciado da seguinte maneira: como é possível que sociedades cada vez mais complexas em termos da divisão do trabalho, por isso caracterizadas pelo avanço do individualismo, continuem a manter-se coesas? Em outras palavras, que tipo de solidariedade as sociedades modernas produzem? A questão, tal como formulada por Durkheim, revela sua verdadeira intenção: por um lado, compreender as transformações pelas quais as sociedades, em especial as europeias e ocidentais, passaram durante o processo de urbanização-industrialização; por outro, os motivos que permitiram que os laços sociais permanecessem intactos mesmo diante da complexificação laboral e da consequente eclosão da individualidade enquanto fenômeno social. Para poder responder a essa questão, Durkheim adota uma perspectiva de análise claramente evolucionária. Por isso a primeira parte do livro é dedicada à compreensão das sociedades primitivas ou simples. O sociólogo está disposto a perfazer, não sem recorrer às analogias biológicas, tão comuns à época, os caminhos que gradualmente propiciaram às organizações societárias pré-modernas se complexificarem. Antes disso, porém, o sociólogo procura caracterizá-las. Trata-se de sociedades com um baixo desenvolvimento da divisão do trabalho e que, portanto, se caracterizam por uma forte “consciência coletiva”. Esses traços podem ser avistados, em

⁷ Entre os estudiosos de Durkheim, alguns acreditam que haja uma ruptura entre os trabalhos realizados durante o período em que o jovem autor lecionou na Universidade Bordeaux (1887-1902) e aqueles realizados no período em que lecionou na Universidade da Sorbonne (1902-1915), enquanto outros não. Autores como Gurvitch (1986) e Parsons (2008), por exemplo, defendem uma ruptura nos estudos durkheimianos na passagem da primeira para a segunda fase. Já autores como Ortiz (2002) e Weiss (2010) sugerem uma reorientação ou refinamento, sem, entretanto, apontar uma mudança drástica em seu pensamento. Particularmente, simpatizamos com essa última posição, conquanto, aqui, optemos por manter essa divisão por questões puramente didáticas.

⁸ Como explica Hüseyin Nail Kubali no prefácio escrito por ocasião da primeira edição desta obra, esses manuscritos, que ele recebeu do etnólogo Marcel Mauss, sobrinho de Durkheim, durante a realização de pesquisa de doutoramento em Paris, e que tinham como título original *Física dos Costumes e do Direito*, constituíam um conjunto de aulas ministradas por Durkheim entre os anos de 1890 e 1900 em Bordeaux e repetidas na Sorbonne, primeiro em 1904, depois em 1912, e retomadas em conferências alguns anos antes de sua morte, ocorrida em 1917. Consultar a apresentação da obra *Lições de Sociologia*, conforme a Bibliografia.

termos objetivos, por meio de pelo menos dois indicadores: o sistema jurídico e a frágil presença da individualidade. O argumento durkheimiano é o de que as sociedades simples ou primitivas engendram formas de organização jurídica absolutamente repressivas (direito repressivo), que devido ao alto grau de coerção exercido sobre seus membros, inclusive do ponto de vista físico, impede o afloramento mais extensivo da experiência individual. Por outro lado, as sociedades complexas ou modernas, por conta do aprofundamento da divisão do trabalho, contam com uma consciência coletiva bem menos homogênea, manifesta através de organizações jurídicas mais maleáveis (direito restitutivo), cujo resultado é diametralmente oposto ao das sociedades simples ou primitivas, à medida que tende a fomentar a individualidade. Mas o que tornou possível a algumas sociedades essa complexificação?

A pergunta, em si, oculta parcialmente os pressupostos evolucionistas de Durkheim, pois secundariza o fato de que o advento da modernidade constitui um avanço em relação às sociedades pré-modernas. Em outras palavras, no universo categorial durkheimiano, complexificação social equivale à evolução. E para explicar essas transformações, o autor lança mão de um expediente a um só tempo quantitativo e qualitativo: o “volume”, isto é, o aumento do número de indivíduos, a “densidade material”, ou o número de indivíduos em relação ao território, e a “densidade moral”, que corresponde à qualidade das comunicações e das trocas entre aqueles, se intensificam e geram um processo de especialização das funções sociais cujo resultado é uma relação de dependência mútua. Quanto mais intenso o relacionamento entre os indivíduos, maior a densidade. A diferenciação social resulta, portanto, da combinação dos fenômenos do volume e da densidade material e moral. Desse modo, segmentos similares e homogêneos, sem qualquer relação entre si, tendem a se tornar cada vez mais complexos e interdependentes, e a “solidariedade mecânica”, típica dessas organizações plurisegmentadas, simples ou complexas, mas ainda pouco desenvolvidas, cede lugar a um novo tipo de “solidariedade orgânica”, caracterizada por uma interdependência funcional e, conseqüentemente, por novas formas de moralidade calcadas na crescente autonomia individual. A diferença entre esses tipos de solidariedade é esclarecida no trecho abaixo:

A solidariedade produzida pela divisão do trabalho é totalmente diferente. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se pareçam, esta supõe que eles diferem uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual fosse absorvida pela personalidade coletiva; a segunda só é possível se cada um tiver sua esfera própria de ação e, conseqüentemente, uma personalidade [...]. Efetivamente, cada um depende, por um lado, mais estritamente da sociedade onde o trabalho é mais dividido e, de outro, a atividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada ela seja (DURKHEIM, 2008, p. 83).

Muitos intérpretes avistam na explicação durkheimiana, aqui simplificada, a influência tanto do evolucionismo quanto do organicismo social, representados por autores como Hebert Spencer e, em alguma medida, Ferdinand Tönnies. Decerto, essa influência parece-nos inquestionável. Mas, a despeito disso, cabe notar alguns pontos convergentes com o pensamento de Rousseau. Como se disse acima, o

filósofo genebrino acredita que fatores materiais – de catástrofes naturais ao adensamento populacional – teriam aproximado indivíduos até então isolados. Assim, os primeiros grupamentos humanos, ainda muito simples, surgem não só em virtude de uma explosão demográfica, mas, também, porque os indivíduos, estando mais próximos uns dos outros no plano territorial, passam a necessitar de coisas e situações que a natureza sozinha já não era capaz de lhes conceder. Esse momento de indefinição, que não é pensado por Rousseau numa perspectiva histórica, por tratar-se apenas de uma hipótese, teria sido parcialmente superado por meio de um contrato entre os indivíduos, dando origem aos primeiros grupamentos sociais, os quais, de modo ainda muito simples, procuraram estabelecer um conjunto de normas, regras, leis e valores comuns com vistas a garantir a sobrevivência pacífica de seus membros. Mas eis que o advento da propriedade privada, impulsionada pela ganância de alguns poucos indivíduos, fez surgir desigualdades gritantes, inexistentes no estado natural.

Durkheim não é um contratualista, longe disso. Mas ao explicar a passagem das sociedades primitivas às sociedades complexas, o autor recorre a duas ideias que certamente já se encontravam presentes em Rousseau. São elas: a ideia segundo a qual a complexificação social resulta de fatores exógenos, como aumento do volume e da densidade material; e a ideia de que as desigualdades constituem uma anomalia moral, portanto endógena, decorrente do alargamento das experiências individuais. Tanto Rousseau quanto Durkheim dão um acento significativo à dimensão moral da vida social. Essa é uma observação cara a ambos: todas as sociedades são organizações morais, e assim devem ser consideradas. Todavia, no caso durkheimiano, o aprofundamento da divisão funcional conduz as sociedades a um grau de especialização que, por um lado, é responsável por conceder maior autonomia aos indivíduos, o que em si é desejável e adequado à complexidade funcional na qual se enquadra o mundo moderno; mas, por outro, pode gerar atribulações em diversos níveis, inclusive econômicas, devido ao risco constante do egoísmo exacerbado. Rousseau, certamente, não pôde levar às últimas consequências suas reflexões sobre as desigualdades inerentes ao mundo moderno. A França, país por ele adotado, ainda não havia se lançado na corrida industrial que, pouco mais tarde, consolidaria o capitalismo. Durkheim, por sua vez, não só testemunhou esse processo transicional, como também se julgou capaz de enfrentar seus efeitos mais deletérios, sem jamais renunciar à análise de cunho moral. Ainda em relação à essa obra, é notória a apropriação que Durkheim faz do conceito de socialização esboçado por Rousseau. Vale lembrar que quando este elucubra acerca do estado natural, o faz a partir da imagem de um indivíduo desprovido de todos os aspectos herdados por meio das relações sociais. Trata-se, é claro, de um exercício imaginativo, conforme comentamos. Durkheim, de fato, não é capaz de imaginar um indivíduo tal como Rousseau o fez. Por outro lado, reconhece que sem a sociedade o homem estaria reduzido a uma condição quase animalesca ou natural. O que o sociólogo francês rechaça, todavia, é a tese de que a sociedade é resultado de um contrato firmado entre indivíduos isolados, visto que a própria noção de contrato já pressupõe algum grau de sociabilidade.

Analisemos agora *O Suicídio*. A obra, grosso modo, tem por objetivo compreender as flutuações e regularidades das taxas médias de “mortes voluntárias”.⁹ Todavia, a explicação de Durkheim refuta fatores de cunho psicopatológicos e biológicos, ao enfatizar o caráter eminentemente social deste fenômeno. São os fatores sociais, portanto, que condicionam as diversas modalidades de suicídio (egoísta, altruísta, anômico e fatalista), e não os fatores extrassociais (biológicos ou psíquicos). Mas não é esse o assunto que balizará nosso comentário. A terceira e última parte do livro traz uma importante reflexão sobre o papel do Estado e dos denominados “órgãos-secundários” na organização da vida social moderna. Cumpre destacar que esse tema será retomado no prefácio escrito por ocasião da segunda edição de sua tese doutoral, em 1902, mas que, aqui, optamos por não priorizar. Por isso, vamos direto ao ponto que nos interessa. Nesta parte do livro, Durkheim pensa soluções com vistas a assegurar formas de sociabilidade que, concomitantemente, possibilitem a manutenção da coesão social e a experiência da individualidade. Para tanto, o autor desloca momentaneamente as discussões sobre o suicídio, conforme realizadas na primeira e segunda partes do livro, para uma análise de caráter político e social. É aqui que talvez possamos verificar as possíveis influências rousseauístas. Vejamos de que forma. Durkheim argumenta que durante a Revolução Francesa, no último quartel do século XVIII, as seculares corporações-profissionais foram afoitamente abolidas, sem que nenhuma outra instituição similar ocupasse o seu lugar. Deixou-se, portanto, um vácuo organizatório no que tange às atividades laborais. Os indivíduos, desprovidos de quaisquer órgãos representativos, viram-se demasiadamente afastados do Estado para fazer valer suas demandas e necessidades. A ausência desses órgãos mediadores, portanto, pode levar o Estado a uma hipertrofia, desencadeando o que Durkheim denomina “monstruosidade sociológica”, cujo efeito mais provável é a anulação da individualidade. Nessa parte de obra supracitada, Durkheim não sugere o resgate puro e simples das medievais corporações-profissionais, mas a inserção de órgãos-secundários que possam intermediar as tensões com o “órgão-pensante” ou “cérebro social”, tal como ele concebia o Estado. Assim, para que uma correlação de forças, mais ou menos equilibrada, se estabeleça entre Estado – órgão racional incumbido de gerir a sociedade – e indivíduo – átomo social por excelência – esses órgãos-secundários tornam-se imprescindíveis.

É escuso dizer, entretanto, que o modo como Durkheim concebe o Estado ignora completamente as estratégias de poder dos grupos políticos e frações sociais de classe. Há uma espécie de “boa-fé” durkheimiana, evidentemente ingênua, em torno da neutralidade da qual esse órgão-central estaria investido. Os atributos racionais imputados ao Estado, impede-lhe de notar, por exemplo, que o corpo altamente especializado de funcionários localizado em seu interior, longe de ser coeso, é sectário e condicionado por interesses político-ideológicos diversos – o que por suposto se estende aos órgãos-secundários e aos próprios indivíduos. Ainda assim, percebe-se que Durkheim manifesta enorme

⁹ Nas palavras do sociólogo francês: “Chama-se suicídio todo caso de morte que resulta direta ou indiretamente, de um ato positivo ou negativo, executado pela própria vítima e que ela sabia que deveria produzir esse resultado” (DURKHEIM, 2010, p. 11).

preocupação com as relações dialógicas entre os diversos grupos e instituições sociais, pois, a depender da forma como essas se dão, pode-se ter uma sociedade mais ou menos democrática. Essa observação nada tem de desprezível, pois, para Durkheim, a democracia não é uma forma de governo que se possa definir pelo número dos que ocupam o poder, como desde Aristóteles se deu na tradição ocidental, mas pelo nível do diálogo estabelecido entre os distintos grupos sociais, e seus respectivos órgãos representativos, resguardadas as esferas de atuação específicas que cada um deles concentra.

Sobre essas ideias de Durkheim, é possível avistar algumas interseções com o pensamento rousseauísta. Em conformidade com o que fora exposto na seção anterior, Rousseau vislumbrava encontrar uma forma de associação (ou estado civil) capaz de sobrepor-se às leis naturais sem, no entanto, violentá-las. Ou seja, uma forma que pudesse garantir uma convivência coletiva racionalmente administrável, ao mesmo tempo que protegesse as liberdades individuais, em termos lógicos preexistentes às organizações societárias. Mas isso não significa que o filósofo genebrino desejasse o simples resgate e manutenção da liberdade natural, como tantas vezes os críticos insinuaram. Uma vez fundada a sociedade, a liberdade natural converter-se-ia em liberdade civil. A manutenção desta, entretanto, só poderia se dar por meio do exercício da vontade geral, onde reside a verdadeira soberania, e que, como vimos, não se reduz à soma das vontades singulares. Na medida em que a sociedade é uma entidade moral, unitário, distinto e superior ao mundo puramente psicológico das singularidades, é preciso que os valores, costumes e modos de vida comuns se expressem institucional e juridicamente, sem que a liberdade de cada indivíduo seja sacrificada, mas também sem que o egoísmo aflore e corroa a tessitura social, gerando desigualdades gritantes entre os homens. Que regime político poderia satisfazer a essas características? O próprio Rousseau vê-se obrigado a redarguir que a democracia, mais do que a monarquia e a aristocracia, estaria apta a atingir tais objetivos. Por quê? Por se tratar de um regime político que, longe de definir-se pelo número dos que ocupam o poder, define-se por sua capacidade de mobilização da vontade geral, sem destruir os contornos das instituições, sejam governamentais ou representativas, e a própria soberania, qualidade intrínseca à mesma vontade. Ora, não era esse o ponto que discutíamos a pouco em Durkheim? Não são as leis, para este sociólogo, a expressão da vida coletiva? E o que dizer da tácita separação entre Estado e sociedade civil, mediada por órgãos-secundários, cujo objetivo não é outro senão o de estabelecer uma via de diálogo entre esses polos? Não é essa uma prerrogativa das sociedades complexas, nas quais a individualidade tornou-se um traço indelével?

As similitudes ficam ainda mais evidentes quando se considera o caráter religioso que Rousseau confere ao sistema jurídico. Antes, porém, vejamos o que Durkheim diz a respeito das experiências religiosas. Para tanto, lançamos mão de uma de suas últimas obras, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, considerada um clássico da Sociologia das Religiões. Trata-se de um trabalho de maturidade o qual, como evidencia o título, traz a religião como objeto, mormente suas manifestações mais elementares a partir de

uma análise sociológica, mas também, em alguma medida, antropológica.¹⁰ Raymond Aron (2002) vai mais longe ao afirmar que, nessa obra, é possível encontrar uma teoria do totemismo, uma teoria da religião e uma sociologia do conhecimento. O fato é que esse estudo tem por escopo apresentar uma teoria que sirva para explicar as características gerais das manifestações religiosas. É com esse propósito, portanto, que Durkheim dirige-se ao que considera a mais elementar de todas as formas de religião: o totemismo australiano. Trata-se, pois, de um retorno às sociedades mais simples, em conformidade com o método histórico-comparativo, a fim de revelar, tanto em um nível mais superficial quanto em um nível mais profundo, respectivamente os símbolos e ritos que definem as sociedades e o caráter irracional e subconsciente das ações dos indivíduos enquanto membros de um dado grupo social (COLLINS, 2009). Mas a intenção do sociólogo não se restringe a entender as formas religiosas primitivas. A partir da análise de signos exteriores, ele procura reconhecer aqueles elementos também comuns às formas religiosas mais complexas e, assim, comprovar duas hipóteses: 1) a de que a religião é um fenômeno humano que dispõe de uma natureza particular, constituindo um fato social suscetível de ser explicado em termos sociológicos; 2) a de que o componente religioso se faz presente na estrutura da personalidade humana no seio de cada civilização. Sendo o totemismo, entretanto, o sistema religioso mais simples, no qual o grupo social, ao recorrer à noção de “totem”, engendra uma identidade coletiva responsável por distingui-lo de outros grupos, é tomando-o como objeto que Durkheim pretende, por um lado, captar a essência do fenômeno religioso, e, por outro, verificar a plausibilidade das hipóteses aventadas. Sobre o primeiro destes objetivos, o mais importante para nosso propósito, Durkheim afirma que a essência da religião está na distinção da realidade em duas esferas: a do sagrado e a do profano.

Grosso modo, o sagrado se define por um conjunto ordenado de crenças (dimensão cognitiva e cultural) e ritos (dimensão material), que forma certa unidade (genericamente chamada “religião” ou “igreja” à medida que seus valores são partilhados pelos membros do grupo), mas que se aparta das experiências cotidianas e desperta reações passionais em sua defesa quando profanado. Trata-se de um estado afetivo difuso, que traz em seu interior forças “puras” ou “impuras”, ou seja, “benfazejas” ou “malfazejas”, podendo prescindir de divindades devido a seu caráter impessoal e anônimo.¹¹ Por sua vez o profano é a representação do que há de mais cotidiano, repetitivo, corriqueiro, enfim, de tudo aquilo que não deve se misturar com o sagrado, sob o risco de profaná-lo. Nas palavras do próprio Durkheim (1996, p.70), “não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra”. A origem dessa divisão “mental” do mundo encontra-se em uma divisão “real”, manifesta por meio das dimensões individual e

¹⁰ A partir de 1895, Durkheim passou a se interessar pelo papel desempenhado pela religião na vida social. Esse interesse se consolidou, todavia, com a *Revue Année Sociologique*, criada por ele em 1898, e que contou com a colaboração de muitos de seus alunos e ex-alunos. Esse fora um momento importante, visto que o sociólogo francês passou a dedicar-se ao estudo da Antropologia, em especial a produzida por autores ingleses, como Robertson Smith, o que o levou a aprofundar os seus estudos sobre o tema (ORTIZ, 2002).

¹¹ Aliás, segundo Durkheim, é isso que distingue o totemismo tanto do animismo – cuja crença em um espírito, transfiguração da dupla natureza do homem, é peculiar – quanto do naturalismo – que crê na divinização das forças naturais.

coletiva da humanidade. Mas é a dimensão material do sagrado, isto é, a parte relativa aos ritos, a que mais nos interessa. Por quê? Segundo o mestre francês, os ritos são responsáveis por manter vivas as crenças, permitindo, assim, a renovação ininterrupta das representações coletivas concernentes às coisas sagradas. De modo que nenhum ritual, culto ou cerimonial pode ser visto apenas como um simples sistema de signos, por meio do qual a fé se traduz exteriormente. Ele é muito mais do que isso, pois alimenta positivamente as crenças. Portanto, para que as crenças possam se renovar, é mister um momento de efervescência coletiva. Eis o busílis da argumentação durkheimiana: essa força superior, anônima e difusa, que define o sagrado, não é outra coisa senão a própria vida coletiva, ou melhor, a sociedade transfigurada. Dito de outro modo, é a sociedade que desperta em nós o sentimento do divino, infundindo-nos respeito, devotamento e adoração, como uma espécie de “máquina de fazer deuses”, pois capaz de atribuir às coisas uma dimensão sagrada (MOSCOVICI, 2011). Assim, durante a realização das cerimônias religiosas, o que ocupa o pensamento dos fiéis são as crenças, as tradições, as lembranças comuns, ou seja, elementos que concorrem para satisfazer à ordem pública e social. Apesar de sua análise partir dos grupamentos humanos mais simples, o interesse de Durkheim pelas religiões primitivas é meramente acessório, pois seu objetivo é demonstrar que os fatos religiosos expressam, simbolicamente, sua origem social, independentemente do grau de complexidade que a caracteriza. De modo que mesmo as sociedades complexas têm suas crenças e seus ritos, embora esses se manifestem por meio de outros símbolos, tais como bandeiras, hinos, brasões (civis, militares, religiosos) etc.

Isto posto, cumpre indagar: não é esse caráter sagrado o que Rousseau mobiliza para pensar o sistema jurídico? Ao afirmar que a vontade geral é soberana, e que essa soberania só pode se materializar por meio de um conjunto definido de leis, cuja autoridade deve ser reconhecida (porque contratualmente aceita por cada um de seus membros), não estaria Rousseau imputando-lhe um caráter sagrado, emanção da própria vontade coletiva?

O pensador genebrino, contudo, é taxativo quanto à forma de governo mais adequada a esse propósito: a democracia. Durkheim também dedica parte de seus esforços à discussão sobre as formas de governo. Aqui, por fim, adentra-se em suas *Lições de Sociologia*, obra publicada postumamente, na qual o sociólogo trata mais detidamente desse tema. Como já fora dito, a referida obra é a reunião de uma série de lições proferidas em momentos distintos da trajetória do autor. Estas versam sobre temas relativos à moral profissional (da primeira à terceira lição), à moral cívica (da quarta à nona lição) e aos deveres gerais independentes de qualquer grupamento social (da décima a décima oitava lição). Todavia, é da sétima à nona lição que Durkheim trata especificamente da democracia enquanto forma de governo. Não obstante, o que nos interessa em sua análise é o fato de que a democracia se define não pelo número dos que ocupam o poder, mas pelo grau de dialogicidade possível entre Estado e indivíduo. A concepção durkheimiana, portanto, opõe-se à milenar tradição ocidental segundo a qual a democracia é a forma política na qual a maioria detém o poder de decidir. O problema desta definição residiria no fato de que, em um tal governo, as fronteiras entre governante e governado, Estado e sociedade, se confundiriam e,

consequentemente, ninguém governaria. Será então que sua aposta é na impossibilidade da democracia? Se o critério for apenas numérico, a resposta é positiva. Mas se o critério for outro, abre-se espaço para uma nova concepção. A explicação por ele oferecida parece-nos razoável: o que define um governo é a sua maior ou menor capacidade de dialogar com os diversos grupos sociais. Quanto maior esta capacidade, tanto mais democrática a sociedade. O movimento inverso caracterizaria as sociedades autoritárias e semidemocráticas. Mas Durkheim condiciona a democracia à atuação de órgãos secundários, isto é, instituições que possam mediar as relações entre Estado e indivíduo, sem desfigurar aquele ou negligenciar as demandas deste. Ademais, na esteira do que se comentou nesta seção, em virtude de sua função organizatória o Estado deve primar pela racionalidade. Assim, são as relações equilibradas entre as instituições o que permitiria o estabelecimento de vias dialógicas capazes de aproximar as esferas macro e microsociológicas em termos democráticos.

A concepção de democracia propugnada por Rousseau não difere substancialmente da que acabamos de percorrer. Decerto, pode-se inseri-la na tradição ocidental à qual Durkheim se opôs. Mas apesar dessa diferença – significativa, mas não determinante –, Rousseau também atenta para as instituições e enfatiza o diálogo entre Estado e indivíduo – para nos valer da taxionomia durkheimiana – com vistas a caracterizar a democracia. Lembre-se, por exemplo, da ênfase rousseauísta no sistema jurídico e no governo como viabilizadores racionais da vontade geral. E embora Rousseau não disponha de uma reflexão mais refinada acerca do papel das organizações profissionais, devido talvez ao estágio de desenvolvimento do capitalismo, ainda rudimentar em sua época, o fato é que para o filósofo genebrino – assim como futuramente para Durkheim – as formas democráticas de governo estariam necessariamente atreladas ao nível de diálogo racional entre os diversos setores e frações sociais. Com efeito, pode-se inferir que, apesar das visíveis diferenças entre Durkheim e Rousseau, muitas semelhanças também podem ser apontadas. Não nos parece, portanto, que o interesse do sociólogo pelo filósofo tenha sido fortuito. Rousseau, em sua visão protossociológica, certamente intuiu questões importantes sobre a organização social, das quais, em seu projeto pessoal, partira Durkheim visando fundar uma nova ciência – a sociologia – e uma corrente de pensamento autêntica – cuja fecundidade deu origem à escola sociológica francesa.

BIBLIOGRAFIA

- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- COLLINS, Randall. *Quatro tradições sociológicas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da sociologia*. São Paulo: Madras, 2008.

- _____. “O Contrato Social e a constituição do corpo político”. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.411-442.
- _____. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Martins Fontes, 1996.
- GURVITCH, Georges. *Vocação Actual da Sociologia*. v. 2 Lisboa: Portugal: Cosmos, 1986.
- FALCON, José Francisco Calazans. *Illuminismo*. São Paulo: Ática, 1983.
- LACROIX, Bernard. *Durkheim y lo político*. México: Fundo de Cultura Económica, 1984.
- MOSCOVICI, Serge. *A Invenção da Sociedade: sociologia e psicologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- ORTIZ, Renato. “Durkheim: arquiteto e herói fundador”. In: *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual*. São Paulo: Olho d’água, 2002. p. 89 – 122.
- PARSONS, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. v. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- RAMOS TORRE, Ramón. *La Sociologia de Émile Durkheim: patologia social, tiempo, religión*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SABINE, Georges. *História das Teorias Políticas*. v.2. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fundo de Cultura, 1961.
- WEISS, Raquel. *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade*. (2010). 279 p. Tese (Doutorado em Filosofia) FFLCH. São Paulo.
- _____. “Estado, sociedade civil e indivíduo na teoria política de Durkheim”. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.). *Limites da democracia*. Recife. UFPE, 2008. p. 245-258.