

DURKHEIM E MARX¹

DURKHEIM AND MARX

Armand Cuvillier

Seria interessante precisar como e em que medida Durkheim conhecia o marxismo. A introdução que Marcel Mauss escreve, em 1928, para o curso sobre **O Socialismo** nos dá algumas indicações sobre isso. Sabemos que, neste curso, ministrado em Bordeaux no ano escolar de 1895 – 1896, Durkheim pretendia abordar as doutrinas socialistas como um fato objetivo, como uma “coisa”, tratando de estudá-lo friamente, sem prenoção, suas condições e suas causas. “Mas, [escreve Mauss] sob essa forma desinteressada de pesquisa, Durkheim satisfazia uma necessidade, ao mesmo tempo moral e científica, de seu pensamento. Procurava tomar uma posição e justificá-la. Foi levado a isso por uma série de aconte-

cimentos, alguns deles pequenos e pessoais, outros mais graves. Ele enfrentou as críticas de coletivismo que lhe foram feitas, em razão de seu livro *Da Divisão do Trabalho Social*, pelos moralistas melindrosos e por diversos economistas clássicos e cristãos. Em razão disto, foram-lhe negadas as cátedras em Paris. Por outro lado, seus próprios alunos, alguns dos mais brilhantes, haviam se convertido ao socialismo, especialmente ao marxista e até mesmo ao guesdista. Em um *Círculo de Estudos Sociais* discutia-se *O Capital*, de Marx, assim como em outros discutia-se Spinoza”². Marcel Mauss acrescenta que Durkheim “conhecia bem o socialismo em suas próprias fontes”. No que concerne em particular a Karl Marx, “um

1 Publicado originalmente nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IV, Paris, 1948, p. 75-97. [Tradução de José Benevides Queiroz]. Nas notas de rodapé, os títulos dos textos e obras citados foram mantidos como originalmente publicadas em francês; foram somente traduzidos suas especificações.

2 *Le Socialisme*, Alcan, 1928, p. VII-VIII.

amigo finlandês, Nelglick, quando de seu estágio em Leipzig, lhe orientou de como estudá-lo”. Ainda assim, o fato de Durkheim só ter conhecido o marxismo bastante tarde é comprovado pelo seu próprio testemunho. Em dezembro de 1897, numa resenha do livro de Labriola, *A Concepção Materialista da História*³, ele escreve sobre sua própria teoria do *substrato* social que não tem “relação alguma” com o socialismo: “quanto a nós, [ressalta Durkheim], chegamos a ela antes de termos algum conhecimento de Marx, do qual não sofremos influência alguma”. Ele protesta com veemência contra a assimilação que se estabeleceu entre sua teoria e o materialismo histórico: “*esta confusão é desprovida de todo fundamento e é importante fazê-la cessar*” (itálico de Durkheim).

Onde se situa exatamente o debate entre durkheimianismo e marxismo, a oposição é tão radical como o próprio Durkheim parece acreditar, é isso que eu gostaria de examinar. Para simplificar, reduzirei essa oposição a uma antítese dupla. Sociologia conservadora, de um lado, como nos dizem; de outro, sociologia revolucionária. Em segundo lugar, sociologia idealista, em que as “representações coletivas” desempenham o papel de causas fundamentais; doutro lado, sociologia “materialista”, para a qual toda a superestrutura ideológica seria apenas um epifenômeno das “forças produtivas”. Este é o duplo conflito.

Sobre o primeiro ponto, limitar-me-ei a lembrar, como exemplo típico, o livro de Paul Nizan, *Os Cães de Guarda*, onde o dur-

kheimianismo era caracterizado como uma “doutrina de obediência, de conformismo e respeito social” e em que Durkheim era acusado de realizar e aperfeiçoar ao máximo “a tarefa de conservação burguesa que ele havia empreendido em sua vida”⁴. O que é certo é que Durkheim não era um revolucionário. Ao final de sua resenha sobre Labriola⁵, ele declara o fator econômico não sendo ponto fundamental, as transformações econômicas do mundo moderno não são a origem do mal de que sofre a sociedade e que, conseqüentemente, elas não requerem uma “convulsão e renovação da ordem social”. Em vez de um pensamento revolucionário, qualquer que seja sua inspiração, é a tradição “organizadora” de um Saint-Simon e de um Comte, que aspira a estabilização social e que, na dualidade de “ordem e progresso”, privilegia o primeiro termo, a que se vincula a intenção profunda de Durkheim.

Contudo, seria inexato fazer dele um puro conservador. “A sociedade real, tal como existe e funciona diante de nossos olhos”, admite ele em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (p. 600), “é cheia de taras e imperfeições”. Em a *Determinação do fato moral*⁶, ele já havia admitido que, “exceto em casos anormais, em geral, cada sociedade tem a moral que lhe é necessária”; mas, como o acusaram de concluir pela pura e simples submissão às normas sociais estabelecidas, ele respondia que “o indivíduo pode esquivar-se parcialmente das regras existentes na medida em que deseja a sociedade como ela é, e não como ela parece ser” e que, assim, “em certos casos, podemos

3 *Revue Philosophique*, dezembro de 1897, p. 649.

4 *Les Chiens de Garde*, Rieder, 1932, p. 191-192.

5 *Op. cit.*, p. 651.

6 *Sociologie et Philosophie*, Alcan, 1924, p. 81.

nos considerar autorizados para nos rebelar contra ela [a opinião moral reinante]”⁷. Mas foi sobretudo na **Divisão do Trabalho Social** que ele expressou opiniões pouco conformistas. Não somente o estado de descoordenação que, no regime de economia “liberal”, deixa a produção abandonada ao arbítrio das iniciativas individuais, lhe parecia “um fenômeno mórbido”⁸: aos seus olhos, o socialismo era definido como a tendência a reatar as funções econômicas aos “centros diretores e conscientes da sociedade”. Porém, estudando as formas da divisão do trabalho nas sociedades modernas, levou também em consideração as “formas anormais” (este estudo ocupa todo o Livro III de sua tese) e, dentre elas, ele identifica “a divisão forçada do trabalho”. Esta situação de força começa, diz ele, “quando a regulamentação não corresponde mais à verdadeira natureza das coisas e... somente se mantém pela força”: é justamente o que se produz em nosso mundo econômico onde “a distribuição das funções sociais não corresponde mais à distribuição dos talentos naturais” e impede, assim, os indivíduos “de ocuparem nos quadros sociais o lugar que se relaciona com suas faculdades”. Não somente o regime das castas sobrevive nos costumes graças à persistência de certos preconceitos, como também “a transmissão hereditária da riqueza basta para tornar muito desiguais as condições exteriores nas quais a luta se processa; porque ela constitui em proveito de algumas vantagens que não correspondem necessariamente ao seu valor pessoal”. Todas

as relações sociais se encontram falseadas; “dito de outro modo: não pode haver ricos e pobres de nascença sem que haja contratos injustos”⁹. Durkheim retoma esta avaliação no prefácio da segunda edição sob uma forma ainda mais contundente: “enquanto houver ricos e pobres por nascimento, não poderá haver um contrato justo, nem uma distribuição justa das condições sociais”¹⁰.

Durkheim, portanto, admitiu que as transformações mais ou menos profundas podem e devem intervir na estrutura de nossas sociedades. O conflito entre o durkheimianismo e o marxismo não reside aí, mas na concepção implícita nas duas doutrinas da dinâmica social, do processo segundo o qual estas transformações são realizadas. Para Durkheim, as transformações sociais obedecem a um processo puramente mecânico. A **Divisão do Trabalho Social** contém fórmulas peremptórias sobre este assunto: as variações morfológicas dos grupos sociais, isto é, o aumento do *volume* desses grupos e o aumento da *densidade* que geralmente resulta deles, determinam *mecanicamente* o progresso da divisão do trabalho, fortalecendo a intensidade da luta pela vida, e assim transformam a estrutura das sociedades de “solidariedade mecânica” para “solidariedade orgânica”. Durkheim insiste nisso: “tudo se passa mecanicamente”¹¹; e novamente: “todas estas transformações são... produzidas mecanicamente por causas necessárias”¹².

Essa concepção puramente mecanicista da **Divisão do Trabalho Social** parece-me

7 Ibid., p. 88 e p. 95-96.

8 *Division du Travail Social*, prefácio da segunda edição, p. III. Ver também *Règles de la Méthode Sociologique*, p. 77 (reeditado em 1947, p. 62).

9 *Division du Travail Social*, 2ª edição, p. 378.

10 Ibid., p. XXXIV.

11 Ibid., p. 253.

12 Ibid., p. 372.

estar ligada ao fato de que Durkheim, quando fala de “sociedade”, sempre se refere a uma sociedade global. A sua morfologia é uma morfologia do grupo tomado como um todo, e é facilmente explicada se considerarmos que ele estudou principalmente as sociedades ditas “primitivas”. Sem dúvida, estas são muito menos “simples” do que ele acreditava: incluem subdivisões, tais como grupos etários, classes matrimoniais, associações mais ou menos secretas etc., onde se encontram fenômenos de caráter agonístico, fenômenos de rivalidade, tal como o célebre potlatch do noroeste americano. Mas essas frações sociais, essas rivalidades, não são de ordem especificamente econômica. Elas dizem respeito a todos os elementos da vida social, ainda em estado de coalescência, de fusão indiferenciada: prestígio, poder, dignidade social etc., ao mesmo tempo que riqueza.

Esse é, sem dúvida, um dos motivos pelos quais Durkheim não deu ao fenômeno da classe social a importância que ele merece. Nas páginas finais de sua tese, ele mal faz alusão à “guerra das classes”: ele se contenta em afirmar¹³ que a substituição da solidariedade mecânica pela solidariedade orgânica faz com que as desigualdades sociais vão se atenuando e que, por isso, os elementos sociais são mais e mais solidários à medida que a divisão do trabalho se acentua. Porém, vejo uma confusão aqui. A divisão do trabalho está certamente na origem da formação das profissões e de todos os fenômenos de especialização que Karl Bücher descreveu sob os nomes de *Berufsbildung*, de *Produktionsteilung* etc., e é indiscutível que as profissões são mais e mais solidárias,

vertical e horizontalmente, no sentido que, à medida que se diversificam, se ramificam, se sobrepõem, elas têm cada vez mais necessidade umas das outras. Admitamos ainda que a divisão do trabalho seja a origem das castas, pelo menos em parte, pois muitos outros fatores intervêm certamente na hierarquização delas. Mas ela não tem nada a ver com a existência de classes, tal como são constituídas nas nossas sociedades. Como observou Maurício Halbwachs, não se pode dizer que os membros de uma classe são pessoas que participam de uma mesma profissão e que não há hierarquia no interior de uma mesma classe: os mineiros não são inferiores aos operários têxteis, por exemplo, enquanto dentro de uma mesma profissão se estabelece toda a hierarquia de empregadores e empregados, empresários e operários, com todos os escalões intermediários que ela comporta. Deste último fenômeno, Durkheim não disse quase nada. Mesmo os sociólogos durkheimianos que, como Maurice Halbwachs, estudaram as classes sociais muito mais de perto, na maioria das vezes o fizeram em função dos “níveis de vida”, ou seja, como Henri Mouton¹⁴ observou certa vez, do ponto de vista do consumo, e não da produção, que é, no entanto, a maneira mais adequada de definir sua estrutura.

Pensemos ao contrário, com a célebre afirmação do Manifesto Comunista (“a história de toda a sociedade até hoje é a história da luta de classes”), e mensuraremos de imediato a distância que separa a concepção marxista daquela de Durkheim. No lugar de uma concepção mecanicista, temos então uma concepção “dialética”

13 *Ibid.*, p. 257.

14 *Annales Sociologiques*, série A, fascículo 4, 1941.

em que as contradições internas da sociedade como um todo, as oposições de classes, tornam-se o próprio motor do movimento social. Friedrich Engels, no primeiro capítulo de seu *Anti-Dühring*¹⁵, expôs de maneira muito nítida a mudança de perspectiva que proporciona a concepção dialética da causalidade. O metafísico, diz ele, pensa em termos de noções absolutas: assim como, para ele, “um objeto existe ou não existe, positivo e negativo se excluem de forma absoluta”, e que, consequentemente, “os objetos o fazem esquecer seu vir e seu fim”, da mesma forma, aos seus olhos, “causa e efeito são igualmente opostos em antítese rígida”. Do ponto de vista dialético, diversamente, “os dois polos de uma antítese, como o positivo e o negativo, são tão inseparáveis quanto opostos” e, da mesma forma, “causa e efeito se confundem nas concepções de ação e de reação universais, em que causa e efeito estão em contínua e simultânea mudança recíproca, o que é aqui ou agora um efeito se torna em outro lugar e em outro momento uma causa e vice-versa”. É por isso que, “contrariamente a uma concepção simplista e ingenuamente revolucionária que rejeita toda a história anterior”, é necessário, segundo Engels, ver na própria história um movimento de evolução dialética do qual se trata de reconhecer suas leis. É assim que o *Manifesto Comunista* já tinha afirmado que a burguesia moderna, embora “produzisse os seus próprios covões”, tinha tido na história “um papel altamente revolucionário”.

Tais considerações são evidentemente estranhas em Durkheim. No entanto, não devemos exagerar a oposição. A despeito de suas profissões de fé mecanicistas, ele reconheceu, na sua própria tese, uma ação recíproca entre o desenvolvimento da divisão do trabalho e a regressão do tipo segmentar: “sem dúvida, uma vez que a divisão do trabalho existe, ela pode contribuir para acelerar a regressão da organização segmentar; mas ela não se mostra senão depois desta ter regredido. O efeito reage sobre a causa, mas não perde por isso a qualidade de efeito”¹⁶; e mais à frente acrescenta: “se a sociedade, ao condensar-se, determina o desenvolvimento da divisão do trabalho, este, por sua vez, aumenta a condensação da sociedade”¹⁷. Nas *Regras*, ele será mais claro: “com efeito, o laço de solidariedade que liga a causa ao efeito tem um caráter de reciprocidade que não tem sido suficientemente reconhecido”¹⁸; ele dará diversos exemplos dessa “recorrência” da ação do efeito sobre a causa, donde extrairá o argumento para mostrar como certas considerações finalistas ou funcionais devem desvanecer diante da pesquisa das causas.

Alguns sociólogos durkheimianos, talvez justamente por terem se concentrado menos do que o próprio Durkheim nas sociedades arcaicas e mais nos fenômenos sociais contemporâneos, avançaram um pouco em direção a uma concepção mais dinâmica da evolução social. Em um de seus últimos trabalhos¹⁹, François Simiand expressou a opinião de que a razão pela qual tantos eco-

15 Tradução Bracke, tomo I, p. 9-11.

16 *Division du Travail Social*, 2ª edição, p. 237.

17 *Ibid.*, p. 241.

18 *Règles de la Méthode Sociologique*, p. 118 (reeditado em 1947, p. 95).

19 *Les Fluctuations Économiques à Longue Période et la Crise Mondiale*, Alcan, 1932, p. 60-61.

nomistas ignoraram as flutuações de longo prazo e o desenvolvimento de fenômenos econômicos em “fases” foi porque “a análise da vida econômica, mesmo em uma direção positiva, e com muito mais razão na construção conceitual, é, desde a economia clássica, parte e permaneceu impregnada de uma concepção de ciência econômica baseada na mecânica, nas chamadas noções de equilíbrio, sobretudo o equilíbrio estático e muito pouco ainda o equilíbrio dinâmico”. E, lembrando as concepções de alguns biólogos contemporâneos, ele propôs, como definição do “caráter fundamental do que os fatos nos forçam a perceber e compreender no desenvolvimento econômico”, assim como na vida orgânica, a noção de *uma sucessão de desequilíbrios*.

Certamente não tenho a pretensão de assimilar essa concepção, agora comum, das *fases*, ou dos *equilíbrios* e das *rupturas de equilíbrio*, à concepção marxista. Parece-me, entretanto, que Simiand estava dando um passo em direção a uma concepção mais dinâmica ou, se preferirmos, mais “dialética” dos fenômenos econômicos.

O segundo objeto de litígio entre durkheimianismo e o marxismo é a posição filosófica das duas doutrinas. O durkheimianismo prossegue a tradição do comtismo, segundo a qual “as ideias governam e subvertem o mundo” e “todo o mecanismo social baseia-se, em última análise, em opiniões”. Na *Divisão do Trabalho*, Durkheim já procurava demonstrar que a “concepção mecanicista da sociedade”²⁰ não exclui o ideal e não reduz o homem a ser apenas

uma testemunha inativa da sua própria história. Porém, como o psiquismo humano, pelo menos em suas partes superiores, em tudo que o constitui, com o valor que atribuímos a esse termo, a vida propriamente espiritual do homem seria, segundo ele, em última análise explicável pelas variações – puramente mecânicas – de volume e densidade²¹, temos o direito de nos perguntar se essa vida psíquica, se essas concepções ideais não aparecem, portanto, como um simples epifenômeno de variações morfológicas. Durkheim percebeu o perigo dessa consequência. Foi contra isso que, em 1898, ele escreveu seu artigo *Representações individuais e representações coletivas*²². Nele, ele postula que as representações coletivas têm uma realidade *sui generis*, e que elas devem ser explicadas por outras representações coletivas, e não por “tal ou qual característica da estrutura social”²³, relegando para segundo plano a explicação pelas características morfológicas, tal como havia de início admitido. Ele declara que “a psicologia coletiva é a sociologia em sua inteireza” e que a vida social se define por “uma hiper espiritualidade”²⁴. A partir daí, ele insistirá cada vez mais sobre o papel dessas representações e suas interpretações tomaram crescentemente um caráter idealista. Em 1908, num debate na *Société d'Economie Politique* sobre o papel da economia política no conjunto das ciências sociológicas, ele argumentará que o valor depende não somente das propriedades objetivas das coisas, “mas também da opinião que temos delas”. Em 1909, chegou a su-

20 *Division du Travail Social*, 2ª edição, p. 331.

21 *Ibidem*, p. 338.

22 *Revue Métaphysique et de Morale*, maio de 1898, p. 273 (posteriormente publicado como primeiro capítulo de *Sociologie et Philosophie*, em 1924)

23 *Sociologie et Philosophie*, p. 43.

24 *Ibidem*, p. 47-48.

gerir a ideia de que as variações salariais estão relacionadas com “a ideia que temos da pessoa humana”²⁵. Por fim, conhecemos a famosa passagem da sua comunicação no Congresso de Bolonha, em 1911, sobre os *Juízos de Valor*²⁶, onde afirma que a sociedade não é apenas “um corpo organizado com vista a determinadas funções vitais”, mas que “neste corpo vive uma alma: é o conjunto dos ideais coletivos”.

Sabemos que o marxismo, ao contrário, foi frequentemente interpretado no sentido de um “materialismo” estreito, segundo o qual a *base* econômica, constituída pelas “relações de produção”, determinaria de maneira exclusiva toda a vida social. René Munier, tratando da determinação dos fenômenos sociais pelos fatos econômicos, escreve: “alguns o apresentaram como *exclusivo* da ação de todas as outras causas. Esse é o puro determinismo econômico de Karl Marx”²⁷. Na mesma perspectiva, em sua recente *Introdução à História*,²⁸ Louis Halphen vê, no “universal e imperioso materialismo chancelado pela autoridade de Karl Marx”, essa “quimérica explicação única, válida em todas as conjunturas”. Com mais prudência, mas atribuindo as “concessões” às precisões formuladas por seus sucessores, Robert Morrison MacIver²⁹ relaciona a interpretação de Karl Marx à concepção da “causa-chave” (*key cause*) que desconhecia o caráter essencialmente interrelacional dos fenômenos sociais.

Ao que me parece, isso muito subestima a objeção levantada por Friedrich Engels, especialmente na carta a Joseph Bloch³⁰, do dia 21 de setembro de 1890: “segundo a concepção materialista da história, o fator em última instância determinante, na história, é a produção e reprodução da vida real. Nem Marx e nem eu afirmamos alguma vez mais que isso. Se agora alguém distorce isso afirmando que o momento econômico é o *único* determinante, transforma aquela proposição numa frase que nada diz, abstrata, absurda. A situação econômica é a *base*, mas as diversas partes da superestrutura... exercem também a sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam em muitos casos de modo preponderante a *forma* delas”. E retornando, em sua carta de 27 de outubro a Conrad Schmidt, a essa noção da *ação recíproca* entre base e superestrutura, Engels atribui a falta de compreensão dela precisamente a essa falsa concepção de causalidade que geralmente temos e que já mencionei acima: “o que falta a todos esses senhores”, [escreve ele], é a dialética. Sempre, eles só veem aqui a causa e ali o efeito... Para eles, Hegel não existiu”³¹. A carta de 14 de julho de 1893 é ainda mais clara. Nela, Engels critica essa “ideia estúpida dos ideólogos” de que negar às várias esferas ideológicas, que desempenham um papel na história, “um desenvolvimento independente” seria também “negar-lhes toda a eficácia histórica”, e denuncia mais uma vez “a

25 De la Méthode Dans les Sciences, 1ª edição, Alcan, 1909, p. 36-37.

26 Revue de Métaphysique, julho de 1911, p. 437 (posteriormente publicado como quarto capítulo de Sociologie et Philosophie).

27 L'Économie Politique et la Sociologie, Girard et Brière, 1910, p. 276.

28 Presses Universitaires, 1946, p. 55-56.

29 Social Causation, New York, 1942, p. 115-118.

30 Publicado em Marx-Engels, Etudes Philosophiques, Ed. Sociales Internationales, 1935, p. 150.

31 Ibidem, p. 154 e seguintes.

concepção banal e não dialética de causa e efeito” e a “ignorância da ação recíproca”³².

Urge também lembrar as passagens bastante conhecidas de seu livro sobre Feuerbach³³, onde ele afirma que, *uma vez constituída*, uma ideologia obedece em certa medida suas próprias leis? “Toda ideologia, uma vez constituída, desenvolve-se com base em um determinado tema de representação e o enriquece; do contrário, não seria uma ideologia, isto é, uma operação que consiste em cultivar as ideias como realidade autônomas, desenvolvendo-se de modo independente e submetidas apenas às suas próprias leis”. E, sem dúvida, há aí, para o marxismo, uma ilusão; mas isso é o suficiente para conferir à cada ideologia uma certa consistência e uma autonomia relativa. É o que Engels explica, por exemplo, sobre os sistemas jurídicos: segundo ele³⁴, “logo que a divisão de trabalho cria os juristas profissionais, abre-se um domínio novo, autônomo, que, embora dependendo de modo geral da produção e das relações econômicas, não deixa de possuir uma capacidade própria de reação contra esses domínios”. Com efeito, o Direito obedece a um imperativo de coerência, a um requisito de sistematização, o que significa que ele “se chocaria contra si mesmo por causa de suas contradições internas”. Assim, o que chamamos de *evolução do Direito*, “consiste, em grande parte inicialmente, procurar eliminar as contradições que resultariam da tradução direta das relações econômicas em princípios jurídicos e estabelecer um sistema jurídico harmonioso”. Assim, o direito cessa “mais e mais” de ser o reflexo

fiel das relações econômicas. Com muito mais razão, “os domínios ideológicos que pairam mais alto ainda (a religião, a filosofia etc.)” desenvolvem-se em continuidade consigo mesmos e ainda mais longe das relações econômicas que, em última análise, eles refletem: “a filosofia de cada época tem por pressuposto um determinado material de pensamento que lhe foi transmitido pelos seus antecessores e de onde ela parte. É por isso que os países economicamente atrasados podem, no entanto, deter o primeiro violino da filosofia”. Todas essas superestruturas ideológicas exercem “uma influência retroativa sobre todo o desenvolvimento social, até mesmo sobre o desenvolvimento econômico”³⁵.

Poder-se-ia dizer que há aí uma concepção pessoal de Engels e, talvez, de certos marxistas russos, como em Plekhanov, que também insiste sobre a *ação recíproca* e explica, por desconhecimento desta noção, “tudo o que foi dito até o presente do pretenso caráter unilateral do marxismo?” Isso seria subestimar o valor das afirmações muito claras de Engels, que, como vimos, atribui explicitamente essa concepção a Marx e não menos que a si mesmo. E há também os textos de Marx. Sem dúvida, às vezes seus primeiros textos parecem favorecer a interpretação unilateral da qual fala Plekhanov. Mas o fato é que nessa época Marx se dedicou sobretudo a combater o idealismo de Hegel ou o que restava de seus sucessores alemães. Suas críticas devem ser entendidas nesse sentido, como um contraponto à ilusão de uma ideologia dotada de uma existência em si mesma e nenhuma co-

32 Ibidem, p. 167.

33 Ludwig Feuerbach et le Déclin de la Philosophie Allemande Classique, IV^e partie : *Le materialisme dialectique*.

34 Carta a Conrad Schmidt, op. cit., p. 155-156.

35 Ibidem, p. 158.

nexão com as realidades humanas. Mas A Ideologia Alemã, por exemplo, ao lado de fórmulas aparentemente estreitas, também traça toda uma gênese da *consciência*³⁶, na qual Marx ressalta fortemente a diferença que ela introduz entre o homem e o animal: “onde existe uma relação, ela existe *para mim*: o animal não se relaciona com nada... Para ele, sua relação com outros não existe como relação”. Inicialmente, “vivendo em bando ou de forma gregária”, a consciência se desenvolve em razão da divisão do trabalho e da complexificação dos meios de produção. A partir do momento em que a divisão se estabelece entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, “a consciência encontra-se em condições de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria “pura”, da teologia, da filosofia, da moral etc.”. Sem dúvida, Marx sustenta que “o que a consciência faz por si só não interessa”; tudo isso é ilusão e, muitas vezes, “estupidez”. Não é menos verdade que doravante existem três fatores presentes e que podem entrar em contradição: “a força de produção, o estado social e a consciência”³⁷. Neste sentido, à medida que toma consciência destas contradições, à medida também que se torna um *pensamento prático*, ligado à ação revolucionária pela qual se esforça para superar estas contradições, a consciência é agora algo mais do que um reflexo, torna-se cada vez mais eficaz, e assim a tomada de consciência é um momento crucial da evolução dialética. É por isso que, no Manifesto, Marx e Engels insistirão na necessidade de “despertar entre os operários

a consciência mais clara possível da oposição que existe entre a burguesia e o proletariado”. Nas obras posteriores, 18 Brumário, Luta de Classes na França etc., Marx sempre levará em conta a multiplicidade de fatores intervenientes no complexo histórico: condições naturais, acontecimentos políticos, ação do Estado, fatores ideológicos. Em O Capital, ele mostra, antes de Max Weber, as afinidades do espírito da Reforma com o desenvolvimento do capitalismo; ele denuncia no “fetichismo da mercadoria”, que consiste em atribuir às coisas um valor em si, uma imensa ilusão coletiva que não tem equivalente senão na “região nebulosa do mundo religioso. Aí [diz ele]³⁸, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como seres independentes que mantêm relações entre si e com os seres humanos” (é já quase a linguagem durkheimiana e a ideia das *representações coletivas*); ele retoma a oposição estabelecida na Ideologia Alemã entre a inconsciência animal e a consciência humana: “nosso ponto de partida é o trabalho sob a forma exclusivamente humana... o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente”³⁹.

Peço desculpa por ter insistido um pouco longamente sobre esses textos, mas foi necessário para avaliarmos a posição de

36 MARX, K. Œuvres Philosophiques, tradução Molitor, t. VI, p. 168-170. Ver acima o artigo de Gurvitch, p. 29 e seguintes.

37 Ibidem, p. 171.

38 Capital, Livro I, 1ª seção, cap. I, § IV, tradução Roy, p. 29.

39 Ibidem, 3ª seção, cap. VII, § I, tradução Roy, p. 76. Lembro que a tradução de Roy foi revista pelo próprio Marx.

Durkheim em relação ao marxismo. Na verdade, ele parece ter ignorado ou entendido mal esses textos, e o que ele critica, em sua resenha sobre Labriola, na crença de que ele está lutando contra o marxismo autêntico, é justamente essa falsa interpretação do materialismo histórico que Plekhanov declarou “unilateral” e Engels “absurdo”; em suma, essa é a interpretação vulgar que tem sido aceita com muita frequência, no nível polêmico, pelos oponentes do marxismo, bem como por seus propagandistas e até mesmo, como mostrei acima, em um nível mais puramente intelectual, por sociólogos e historiadores dignos de confiança.

Na resenha de Labriola (dezembro 1897), Durkheim se esforça, como citei, em desvincular sua teoria do *substrato* social do materialismo histórico. Por isso, inicialmente, ele mostra que as duas teorias possuem um “valor científico singularmente desigual”⁴⁰. Marx, em apoio ao seu princípio, diz ele, fornece somente “alguns fatos esparsos, desconexos, que não constituem qualquer série metódica”. Ao que, acrescenta, ele contradiz esse princípio, pois “começa declarando que a vida social depende de causas que escapam à consciência e à razão reflexionante” - o que Durkheim, como veremos, não desaprova - e, conseqüentemente, deveria ter trazido em apoio à sua tese fundamental “procedimentos tão tortuosos e tão complexos, para dizer o mínimo, quanto aqueles que as ciências naturais empregam”, observações contínuas, experimentos, comparações laboriosas. Nesse ponto, temos de admitir que Durkheim não está errado: essa é a crítica que muitos outros sociólogos⁴¹ fizeram ao marxismo, embora talvez

fosse melhor levar em conta a declaração de Engels⁴² de que o materialismo histórico era apenas uma hipótese de trabalho, apenas uma “diretriz para estudo”, e que toda uma “investigação detalhada das condições de existência das várias formações sociais”, que para isso exigia “uma ajuda em massa”, teria sido necessária para estabelecê-lo doutrinariamente.

Durkheim acrescenta que, não só a hipótese marxista não está provada, como também é contrária aos fatos que parecem estabelecidos. A observação das sociedades primitivas mostra que, na sua origem, “o fator econômico é rudimentar, enquanto a vida religiosa é, pelo contrário, luxuriante e intrusiva”, e assim a religião, e não a economia, é “o mais primitivo de todos os fenômenos sociais”. Será necessário assinalar que a hipótese que Durkheim opõe aqui à hipótese marxista dificilmente aparece hoje como menos gratuita do que esta última?

Concluindo, Durkheim compara o materialismo histórico ao *epifenomenismo* psicofisiológico. Assim como na psicologia a explicação fisiológica foi levada ao extremo e “daí a teoria que reduz a consciência a um epifenômeno”, também a importância exagerada atribuída às funções econômicas leva à negação de qualquer autonomia às representações coletivas. Ora, assim como na ordem da psicologia individual, as representações, quando constituídas, tornam-se por sua vez realidades *sui generis* capazes de serem causas, assim “se as diferentes formas de atividade coletiva também têm seu substrato e se dele derivam em última instância, uma vez que existem, tornam-se, por sua vez, fontes originais de ação, têm

40 Revue Philosophique, op. cit., p. 649.

41 Por exemplo, MacIver, Social Causation, p. 117.

42 Na carta a Conrad Schimdt, op. cit., p. 148.

uma eficácia própria, reagem nas próprias causas de que dependem”⁴³. É a mesma tese e o mesmo paralelo que ele retomará pouco depois (maio de 1898) e ao longo do artigo sobre *Representações coletivas*.

A crítica ao *epifenomenismo* de Huxley e Mudsley constitui o pano de fundo principal deste artigo, que tem por objetivo chegar, por analogia, a esta conclusão: “... a matéria primeira de toda consciência social está em relação estreita com o conjunto dos elementos sociais, com a maneira pela qual se agrupam e se distribuem etc., isto é, com a natureza do substrato. Mas, uma vez que uma primeira base de representações assim se constitua, elas se tornam, pelas razões que apresentamos, realidades parcialmente autônomas, que vivem uma vida própria. Elas têm o poder de se atrair, de se repelir, de formar entre si sínteses de toda espécie, que são determinadas por suas afinidades naturais e não pelo estado do meio no seio do qual evoluem”⁴⁴. Como podemos ver, embora desta vez seja dirigida contra a “sociologia individualista” e não mais contra o materialismo histórico, essa crítica é um prolongamento direto da resenha do livro de Labriola. Mas não se pode deixar de pensar que, neste último caso, isto é, quando pensa atingir o marxismo, constitui um verdadeiro *ignoratio elenchi*. O marxismo nunca sustentou que a ideologia é meramente um epifenômeno ineficaz, e basta comparar as fórmulas de Durkheim com as de Engels para se convencer de que o primeiro está lutando contra um fantasma.

Melhor ainda: dissipado esse mal-entendido, o próprio Durkheim está muito mais próximo do marxismo do que ele imagina. Como Marx, ele se recusa a considerar as representações coletivas como causas primárias ou como uma tradução fiel da realidade social. Na resenha de 1897, ele escreve: “consideramos fecunda esta ideia de que a vida social se deve explicar, não através da concepção que fazem aqueles que nela participam, mas pelas causas profundas que escapam à consciência... Para que as representações coletivas sejam inteligíveis é pois necessário que resultem de alguma coisa e, como não podem formar um círculo fechado sobre elas próprias, a origem de onde derivam deve encontra-se fora delas. Ou a consciência coletiva paira no vazio, o que é absolutamente impossível de representar, ou então está ligada ao resto do mundo por intermédio de um substrato de que acaba por depender”⁴⁵. Os sociólogos durkheimianos retomaram esta ideia de que “os fins conscientemente perseguidos pelos indivíduos não são as causas satisfatórias da evolução social”. É assim que Célestin Bouglé, em seu estudo *Marxismo e sociologia*⁴⁶, reconhece que, “além disso, as razões que o homem se dá para explicar a sua conduta raramente exprimem as verdadeiras causas das instituições, ponto sobre o qual a maioria dos sociólogos concordaria”⁴⁷. A noção de um *ilusionismo* segundo o qual a ideologia procede, como afirmava Engels⁴⁸, de uma “falsa consciência” da qual “o pretenso pensador” não tem consciência dos

43 Ibidem, p. 148.

44 Sociologie et Philosophie, p. 43.

45 Revue Philosophique, op. cit., p. 648.

46 Revue de Métaphysique, novembro de 1908, p. 731 (republicado em *Chez Les Prophètes Socialistes*, Alcan, 1918, p. 201).

47 Ibidem, p. 202-203.

48 Carta a Mehring, op. cit. p. 165.

verdadeiros motivos que o impelem a agir, eis o fundamento doutrinário comum às duas doutrinas.

Aqui, por consequência, seríamos novamente levados a concluir que o durkheimianismo e o marxismo são menos distantes do que parece. Em vez disso, ambos devem ser vistos como precursores da “sociologia do conhecimento” desenvolvida na Alemanha e nos Estados Unidos, que busca tornar as ideologias e utopias inteligíveis, explicando-as pelas condições sociais. Essa crítica não vai necessariamente ao ponto de denunciar esses sistemas intelectuais como construções puramente ilusórias, ou mesmo contaminadas por alguma falsa consciência. Um Karl Mannheim vê nelas as diferenças de perspectivas próprias da “situação social” de cada grupo fracionário: classe, partido, geração etc. Um Max Adler põe em evidência a real eficácia da ideologia e até mesmo, em certo sentido, a primazia do fator consciência sobre o fator puramente material. Um Georg Lukács se apoia, para privilegiar a ideologia proletária, sobre o que o proletariado, graças à sua experiência de vida desumana do regime capitalista, conserva do sentido total do movimento histórico. Além disso, é preciso admitir que nem Marx nem Durkheim abordam esses problemas com clareza e que, como chama atenção Robert K. Merton no capítulo *Sociologia do conhecimento*, do livro *20th Century Sociology*⁴⁹, as noções de *reflexo*,

correspondência, *dependência*, que pretendem, de acordo com eles, exprimir a relação da ideologia com sua base existencial, não são suficientemente esclarecedoras. Esta mesma lacuna é ainda uma característica comum a ambas as doutrinas⁵⁰.

É em outro lugar que devemos procurar a diferença fundamental, ou seja, na própria concepção do *substrato* que ambos dão à ideologia. Na resenha de 1897, após ter reconhecido a necessidade de admitir esse *substrato*, Durkheim acrescenta: “de que pode se compor este substrato senão pelos membros da sociedade tal como se combinam socialmente?”⁵¹. Já na *Divisão do Trabalho*, desejando mostrar que não é o individual que explica o social, mas o inverso, escreveu: “a maior parte dos nossos estados de consciência não se produziram em seres isolados e produzir-se-iam bem diferentemente em seres agrupados de uma outra maneira. Portanto, eles derivam, não da natureza psicológica do homem em geral, mas da maneira pela qual os homens, uma vez associados, se relacionam mutuamente, *conforme são mais ou menos numerosos, mais ou menos próximos*”⁵² (Grifo nosso). Identificamos aí as duas noções fundamentais da “morfologia social” durkheimiana: a do *volume* e a da *densidade*. Vimos mais acima que a mesma ideia reaparece no artigo de 1898 sobre as *Representações coletivas*: “a sociedade [lemos ali] tem por substrato o conjunto de indivíduos associados. O sistema que eles

49 Tradução francesa: *La Sociologie au XX^e Siècle*, publicada sob a responsabilidade de Georges Gurvitch. Presses Universitaires, 1947, T. I, p. 377 e seguintes (especialmente p. 402).

50 Aliás, não parece que as tentativas mais recentes tenham esclarecido tanto a questão, como mostra Merton na página 412. O livro de Celestin Bouglé sobre *Les Idées Égalitaires*, Alcan, 1899, ainda me parece uma das melhores tentativas para explicar de modo preciso uma ideologia a partir das modificações estruturais do meio social.

51 *Revue Philosophique*, op. cit., p. 648.

52 *Divison du Travail*, 2ª edição, p. 342.

formam pela união e que varia de acordo com sua disposição sobre a superfície do território, com a natureza e o número das vias de comunicações, constitui a base sobre a qual se constrói a vida social”⁵³. Ele retomou o mesmo tema em 1908, em uma discussão na *Société d'Économie Politique*: “as opiniões humanas se elaboram no seio de grupos sociais e, em parte, dependem do que são esses grupos. Sabemos que a opinião difere nas populações aglomeradas e nas populações dispersas, na cidade e no campo, nas grandes e pequenas cidades. As ideias mudam conforme a sociedade seja densa ou não, numerosa ou não, consoante as vias de comunicação e transporte sejam numerosas e rápidas ou não”⁵⁴.

Portanto, são essas condições morfológicas, isto é, em suma demográficas, que constituem, para Durkheim, a verdadeira infraestrutura da sociedade. Sem dúvida, quando da discussão de 1908, Durkheim admitirá: “parece certo que os fatores econômicos afetam profundamente a maneira como a população está distribuída, sua densidade, a forma dos agrupamentos humanos e, por isso, eles exercem uma influência frequentemente profunda sobre os diversos estados de opinião” e que, assim, “a economia política não deixa de assumir uma espécie de primazia”⁵⁵. No entanto, o essencial de sua intervenção era destinada a mostrar que, embora “os fatos tratados pela economia política e aqueles que são objeto de outras ciências sociais parecem, à primeira vista, de natureza muito diferente”, podemos fazer entrar os primeiros nos se-

gundos ressaltando que os valores econômicos são “coisas de opinião”, o que não quer dizer que não tenham leis e variem de acordo com o capricho de cada indivíduo, mas, ao contrário, que possuem um tipo de objetividade; pois a opinião coletiva é, ela também, num certo sentido, uma “coisa”, uma realidade objetiva: “a própria opinião tem suas leis e que não dependem da opinião”. Todavia, Durkheim deixa claro que “não disse que as questões econômicas eram inteiramente uma questão de opinião, mas que também retiravam *uma parte* da sua realidade da opinião”, e que assim pode-se mostrar “*um lado* dos fenômenos econômicos pelo qual eles são homogêneos com fatos morais, jurídicos ou religiosos”⁵⁶, daí a possibilidade de ver relações com as ciências correspondentes.

Aqui chegamos, creio eu, ao cerne do litígio. Para Durkheim, os fatos econômicos são apenas incidentalmente, e em apenas um de seus aspectos, fatos sociais. Além disso, são fatos materiais que respondem às necessidades biológicas vitais dos indivíduos e que, como tais, nada têm de social. Nas *Regras do Método Sociológico*⁵⁷, ele afirma que “as relações puramente econômicas deixam os homens exteriores uns aos outros” e que “pode-se ter relações muito estreitas sem participar da mesma existência coletiva”. Ele até volta ao que escreveu na *Divisão do Trabalho*, onde admitiu que a densidade material é a expressão exata da densidade dinâmica: esta última deve de fato ser definida, para volume igual, “em função do número dos indivíduos que efe-

53 *Sociologie et Philosophie*, p. 34.

54 *Journal des Économistes*, abril de 1908, p. 115.

55 *Ibidem*. Contudo, é importante observar que o *Journal des Économistes* nos fornece somente um resumo da discussão e talvez não nos dê aqui as palavras exatas de Durkheim.

56 *Ibidem*, p. 119-120.

57 Páginas 139-140 (reeditado em 1947, p. 112-113).

tivamente têm relações não só comerciais, mas também morais”. No entanto, acrescenta ele, “a substituição da primeira pela segunda é absolutamente legítima para tudo que diz respeito aos efeitos econômicos daquela; por exemplo, a divisão do trabalho como puramente econômico”. Ou seja, se diz de maneira clara que o econômico é, mais ou menos, puramente material.

Ora, apesar do epíteto de *materialista* que ele mesmo se atribuiu - em oposição, verdade seja dita, ao puro idealismo hegeliano - o marxismo é essencialmente um protesto contra tal concepção da vida econômica. Antes de tudo, ele é um esforço para reagir contra a interpretação “crematística” dos economistas clássicos, ingleses em particular, que, no valor econômico, não veem senão *coisas*, riquezas materiais. Como muito bem disse Friedrich Rauh⁵⁸, o que Marx reprova nos seus antecessores é “*materializar* as relações econômicas: mercantilistas, ortodoxos, fisiocratas só consideram coisas: o dinheiro, a quantidade de trabalho, a mercadoria natural”. Quando Marx insiste sobre o caráter especificamente humano do trabalho, cujo “o resultado preexiste idealmente na imaginação do trabalhador”, quando ele se esforça para mostrar que o valor não está, como se acredita por uma espécie de “fetichismo”, na mercadoria em si, mas que é trabalho humano cristalizado, quando denuncia a “alienação” do trabalho que faz do homem “um simples apêndice da máquina”, ele visa restituir à atividade econômica seu caráter humano e, assim, embora possa ser excessivo dizer

como Rauh que “o marxismo é um espiritualismo econômico”, podemos afirmar com segurança que é um humanismo.

Tributário dos pontos de vista tradicionais, Durkheim não soube ver no econômico, pelo menos na sua maior parte, senão o material, o que nos permite compreender a razão dele recusar-se a fazer da vida econômica a *base* e o elemento motor de toda a vida social. No sentido contrário, é somente por uma deformação do pensamento marxista que se faz dele um “materialismo” propriamente dito: o mérito de Marx é, antes de tudo, ter percebido o caráter “total”, o caráter integralmente humano da atividade econômica e, por isso, o inseriu nos fenômenos sociais, os quais, como mostrou Marcel Mauss, possuem esse caráter eminentemente de *totalidade*. É neste sentido, parece-me, deve ser interpretado o que é normalmente chamado de “materialismo histórico”. Isso é o que constitui seu valor sociológico.

58 *Etudes de Morale*, Alcan, 1911, p. 71