

## **Normas morais, mudanças sociais e individualismo segundo Durkheim**

Ricardo Luiz de Souza

**P**ensarmos a relação entre normas morais, mudanças sociais e individualismo no pensamento durkheimiano implica no estabelecimento de alguns objetivos básicos a serem atingidos, a partir dos quais tal relação poderá ser estabelecida de forma mais nitida, quais sejam, a articulação entre a postura política do autor e sua produção intelectual, bem como o posicionamento do autor no cenário histórico e político no qual viveu, ou seja, na vida francesa de seu tempo. Meus objetivos, portanto, são o estabelecimento de tal articulação e a análise de tal posicionamento, tendo como hipótese central a importância do nexos entre normas morais e mudanças sociais na estruturação da filosofia política durkheimiana.

Tomo como ponto de partida para a análise do posicionamento ideológico e político de Émile Durkheim um episódio narrado por Leon Trotsky em sua autobiografia. Exilado na França durante a Primeira Guerra Mundial e descrevendo as perseguições desencadeadas contra ele e contra os internacionalistas, Trotsky assinala: *O professor Durkheim, presidente da comissão nomeada pelo governo para atender as questões dos emigrados russos, declarou que, nos círculos oficiais, falava-se da supressão do Nache Slovo e da expulsão de seu redator* (Trotsky, 1969:212). Fica, deste episódio, a imagem de uma figura engajada em atividades nacionalistas e alinhada com os setores mais conservadores da política francesa. Mas até que ponto tal imagem é correta?

Quanto ao referido engajamento não restam dúvidas, ainda que o esforço de guerra francês tenha levado à morte em combate do filho mais velho do autor. Afinal, como sociólogo e como professor, Durkheim dedicou-se durante a Primeira Guerra, segundo Alpert, a uma atividade de propaganda e exaltação patriótica, usando seus dotes de orador e sendo criador e secretário de um comitê para publicação de estudos e documentos sobre a guerra (Alpert, 1986:87.8). E tal

engajamento encontra fundamento e justificativa no próprio pensamento do autor, uma vez que, segundo ele, o patriotismo estimula os Estados a competirem uns com os outros e coloca o sentimento de nacionalidade em oposição ao sentimento de humanidade, mas, por outro lado, permite melhorar a vida interior da sociedade ( Durkheim, 1963:65 ). E mesmo a análise sociológica durkheimiana toma a nação como fundamento, uma vez que, quando Durkheim usa o termo sociedade para referir-se ao mundo moderno, tal termo denota, como lembra Coser, a ordem política nacional e é, quase sempre, sinônimo de nação ( Coser, 1967:170 ). Não há nada de surpreendente, portanto, na postura belicista por ele adotada durante o conflito.

Durkheim, por outro lado, era conservador ou progressista? Talvez tal dicotomia seja excessivamente sumária, como normalmente o é, para definir o pensamento e o posicionamento político do autor. Talvez seja melhor acentuar que Durkheim opôs-se a algumas das bandeiras fundamentais dos conservadores, combatendo, por exemplo, o poder político da Igreja, a restauração monárquica e os direitos aristocráticos. Ele, enfim, não era hostil às mudanças políticas, sociais e econômicas; apenas buscava implementar uma ordem que desse estabilidade ao processo de transformações vivido pelo sociedade francesa.

Há, como lembra Horowitz, uma interpretação conservadora do pensamento durkheimiano que enfatiza a rejeição, por parte do autor, da concepção iluminista do homem como um ser moral, capaz de alcançar a perfeição e dirigir a si próprio (Horowitz, 1982:354). Dentro dessa linha interpretativa, Seidman ressalta a influência do conservadorismo francês sobre a sociologia francesa- e especialmente sobre Durkheim- influência esta exercida em termos de defesa da estabilidade e da ordem social, da hierarquia, da religião e da ordem moral, do controle social, da recusa às utopias e de uma ética da obediência e da resignação (Seidman, 1983:55). E dentro dessa linha interpretativa, ainda, Lowy situa a nível metodológico o conservadorismo durkheimiano, afirmando: *É seu método positivista que permite legitimar constantemente, através de argumentos científico-naturais, a ordem (burguesa) estabelecida* (Lowy, 1987:29).

É característica, de fato, do pensamento conservador, a constatação de meios de integração social que- existentes no passado- teriam sido substituídos por uma massa atomizada de cidadãos, e tal constatação é retomada por Durkheim quando este afirma: *As formas sociais que, outrora, enquadravam os particulares e, assim, serviam a modo de ossatura da sociedade, ou desapareceram, ou estão a desaparecer, e sem que formas novas lhes façam as vezes* ( Durkheim, 1983a:96 ). Temos, neste trecho, um dos eixos da articulação entre normas morais, mudanças sociais e individualismo que fundamenta o pensamento durkheimiano. As normas morais devem substituir as formas sociais desaparecidas, cabendo à sociologia executar o

trabalho de análise e esclarecimento social indispensável para que tais normas sejam edificadas em bases cientificamente aceitáveis e sejam, afinal de contas, aceitas. Mas não se trata, todavia, de um conservadorismo marcado pelo retorno ao passado e por sua apologia, pois é de formas novas que se trata, e de formas adequadas ao individualismo contemporâneo, que não é, necessariamente, algo negativo.

Temos em seu pensamento, de qualquer forma, uma evidente preocupação com a manutenção da ordem social, o que a crítica marxista percebeu ao incidir, segundo Bottomore, sobre a concepção do autor a respeito da sociologia enquanto ciência e sobre a orientação teórica e política do pensamento durkheimiano, com sua ênfase excessiva sobre a ordem social em detrimento do adequado estudo dos processos de mudança. E refere-se, por fim, às explicações dos fenômenos sociais formuladas pelo autor em termos de crenças religiosas e morais e práticas associadas às tais crenças (Bottomore, 1981:903-8). Temos a partir desta interpretação, pois, a imagem de um autor basicamente preocupado com a manutenção da ordem social e com a criação de uma teoria social capaz de legitimá-la e consolidá-la; alguém, em síntese, preocupado em estudar os costumes sociais a partir de uma perspectiva normativa e conservadora, e capaz, assim, de ser visto como legítimo herdeiro, por exemplo, dos princípios políticos e metodológicos expressos, entre outros, por Tocqueville, quando este acentua: *A importância dos costumes é uma verdade comum, à qual o estudo e a experiência conduzem sem cessar. Parece-me que a encontro situada no meu espírito como um ponto central; percebo-o no fundo de todas as minhas idéias* (Tocqueville, 1977:237). Fazendo isso, ele antecipa a importância que Durkheim daria, mais tarde, à morfologia social, o que colocaria em segundo plano a importância, em termos metodológicos, da dinâmica social.

Tal crítica e tal dicotomia são, porém, se vistas sob a partir da interpretação adotada por outros autores, equivocadas e reducionistas, com a ênfase dada aos estudos sobre a morfologia social não obliterando a importância sociológica da dinâmica social nem impedindo o autor de adotar uma postura política e socialmente progressista. Afinal, se o conservadorismo durkheimiano, é efetivo, ele não pode ser encarado sem nuances, sob pena de empobrecimento irremediável do complexo posicionamento ideológico do autor.

E tais nuances são compreensíveis apenas se contrastadas e confrontadas com o panorama da época na qual o autor viveu, sendo este um panorama marcado e iluminado pelo caso Dreyfus. Oficial judeu acusado de espionagem e traição, Dreyfus foi julgado e injustamente condenado, com toda a movimentação em torno de seu processo dividindo a França em duas esferas distintas, de acusadores e defensores do personagem. O pano de fundo, contudo, era a construção de uma república laica e democrática- projeto dos drefusistas- em confronto com setores

conservadores aliados à Igreja e ao Exército, em um processo no qual o anti-semitismo serviu, pela primeira vez, como elemento de aglutinação de forças políticas, e em um momento histórico definido por Arendt como “o único episódio no qual as forças subterrâneas do século XIX vêm a a plena luz nos registros da história” (Arendt, 1990:143). Foi um panorama no qual Durkheim atuou ativa-mente em defesa de Dreyfus, vendo, no ataque aos direitos do acusado, um ataque aos direitos individuais que formavam, para ele, a mais nobre tradição francesa. Temos ainda, na trajetória do autor, seu apoio aos radicais em termos políticos e seu confronto com os conservadores nas lutas universitárias de seu tempo a balizarem, segundo Portis, as atividades de um intelectual progressista (Portis, 1991:67). E Hawthorn, por sua vez menciona, referindo-se ao grupo que cercava Durkheim, seu republicanismo racionalista, voltado ao mesmo tempo contra a direita e contra a esquerda revolucionária e fazendo a defesa de *uma ideologia de evolução ordenada a ser dirigida por uma intelligentsia informada* (Hawthorn, 1982:173).

Melhor, em síntese, que rotulá-lo como conservador ou progressista, é definir Durkheim como republicano; um adepto do característico republicanismo dreyfusista e próximo a um líder socialista como Jaurés, tão influente no panorama político francês do início do século XX. Assim, Bellamy associa Durkheim ao contexto ideológico fornecido pelo republicanismo radical francês, hostil ao socialismo, ao capitalismo monopolista e ao tradicionalismo (Bellamy, 1994:115). Com isto, lembra Bellamy, *Durkheim acreditava que a sua sociologia havia removido toda a legitimidade das ideologias dos socialistas, dos capitalistas e também dos capitalistas do laissez-faire* (Bellamy, 1994:156). E ele ressalta, ainda: *A sociologia de Durkheim não apenas serviu a um patente propósito político que procurava formar a opinião pública; ela era inerentemente política em sua concepção* (Bellamy, 1994:133).

A sociologia foi vista e pensada por Durkheim, portanto, como um instrumento de participação político, e jamais como um conhecimento neutro, desvinculado de interesses políticos. Pelo contrário, o conhecimento sociológico associa-se, na filosofia política durkheimiana, a um conceito de democracia intimamente vinculado à idéia de esclarecimento e delineado com clareza nas *Lições de Sociologia*, e com ênfase no seguinte trecho da obra: “Aquilo que se passa nos meios chamados políticos é observado, controlado por todos, e o resultado dessas observações, desse controle, das reflexões ecorrentes reage sobre os meios governamentais. Reconhecemos, por esse traço, um dos caracteres distintivos daquilo que chamamos, geralmente, de democracia” (Durkheim, 1983a:75). A existência de tal traço gera uma consequência igualmente distintiva: “Os cidadãos são informados do que o Estado faz; e o Estado está, periodicamente ou, até, ininterruptamente, informado do que se passa nas profundas da sociedade” (Durkheim, 1983 a: 78). Durkheim define co-mo características do regime democrático a existência de mobili-

dade política e social, o conhecimento e a publicidade dos atos estatais, a representatividade, a pluralidade política e a existência de uma esfera individual. E chega, por fim, à seguinte conclusão: “Um Estado pode ser democrático, e fortemente organizado. A verdadeira característica é dupla:

- 1<sup>a</sup>) extensão maior da consciência governamental;
- 2<sup>a</sup>) comunicações mais estreitas entre essa consciência e a massa das consciências individuais”  
(Durkheim, 1983 a: 81).

A análise de Bellamy coloca, por outro lado, outra questão, qual seja: como Durkheim posiciona-se perante o socialismo? E aqui, novamente, meramente situá-lo à direita ou à esquerda de pouco serve para esclarecer as concepções do autor. O liberalismo durkheimiano transformou-o, segundo Bellamy, em crítico feroz dos *socialistas comprometidos com o alívio das necessidades humanas*. Sua teoria, afinal, conclui Bellamy, era outra: *A teoria da justiça social de Durkheim permanecia essencialmente liberal por ser baseada no mérito. Em sua opinião, estávamos apenas habilitados a uma recompensa justa, por nossa contribuição para a utilidade geral da sociedade* (Bellamy, 1994:152).

A regulamentação moral a ser efetuada deve dar-se dentro dos parâmetros do liberalismo, e Bellamy acentua a idealização da ordem liberal emergente por ele efetuada a partir da combinação de argumentos morais e econômicos (Bellamy, 1994:144). Mas Bellamy equivoca-se, por sua vez, ao ignorar as persistentes críticas ao liberalismo efetuadas por Durkheim; ele esteve longe de ser, afinal, essencialmente um liberal. Já segundo Cladis, Durkheim efetua uma defesa do liberalismo especificamente situada na história francesa, cujas modernas tradições morais seriam largamente constituídas por valores e instituições liberais (Cladis, 1992:12). E o que ele chama de representações liberais coletivas visam, ainda segundo Cladis, a criação de influências capazes de proteger as sociedades modernas da doença do egoísmo, promovendo o individualismo moral (Cladis, 1992:79). Durkheim defende, assim, um individualismo baseado na idéia de justiça social e que fortaleça a autoridade moral, ao invés de descambar para a anomia; um individualismo que promova os interesses individuais, mas que não se limite à atuação isolada dos indivíduos. Temos, enfim, na obra de Durkheim, uma busca por objetivos que dizem respeito menos ao liberalismo e mais a uma visão mais comunitária da vida social.

O marxismo não constituiu-se na França, durante o período de atividade intelectual de Durkheim, em um força intelectual comparável ao papel por ele desempenhado na Alemanha, e a compreensão do marxismo, no território francês foi, comparativamente, bastante rudimentar (Giddens, 1993:190). Mas Durkheim tomou Marx como interlocutor, não eximindo-se de estudá-lo e mencioná-lo, nem deixando de sublinhar eventuais confluências e pontos de contato entre seu

pensamento e o pensamento marxiano. Desta forma, segundo Mauss, *a intradutibilidade das línguas e das mentalidades traem a heterogeneidade das sociedades, das famílias de povos, das áreas e das camadas de civilização. As categorias vivem e morrem com os povos e seus diversos contributos* (Mauss, 1981:398). A heterogeneidade das representações coletivas traduz assim, para Mauss, a heterogeneidade das sociedades que as criam. Adotando o mesmo pressuposto, Durkheim acentua sua concordância com Marx quanto ao fato de as representações coletivas estarem ligadas ao mundo por intermédio de um substrato do qual dependem, mas afirma ter chegado a tal conclusão sem ter recebido qualquer influência marxiana. E acentua, ainda, suas divergências: *Tanto nos parece verdade que as causas dos fenômenos sociais devam ser procuradas fora das representações individuais, como nos parece falso que elas se reduzam, em última instância, ao estado da técnica industrial e que o fator econômico seja o motor do progresso* (Durkheim, 1975:222).

As divergências entre ambos os autores são, porém, ainda mais profundas, uma vez que Durkheim confere valor absoluto à propriedade: *A propriedade individual não é recomendável unicamente por razões de interesse; ela tem sua base racional; é a própria lei da vida* (Durkheim, 1975:155). Ao abolir-la, o comunismo tende a aniquilar o indivíduo e sua vontade ao suprimir tal lei: *Absorvido pela sociedade, sentirá demasiado pouco para ousar ter qualquer iniciativa. Para quê esgotar esforços que se irão perder, anônimos e invisíveis, nessa enorme massa que é o Estado* (Durkheim, 1975:157)? E o socialismo é para Durkheim, segundo Lehmann, uma percepção inferior da realidade, por ser espontânea, experimental, empírica e não-especializada, embora não seja, necessariamente, divorciada do mundo material e objetivo (Lehmann, 1993:205).

A transição para o socialismo manterá intacto ainda, segundo Durkheim, o estado de anarquia social, pois ele se limitará à transferência dos instrumentos de trabalho de determinadas mãos para outras, não resolvendo a questão central, que seria a regulamentação da atividade econômica, concluindo ele, então: *Essa regulamentação, essa moralização não podem ser instituídas nem por cientista no gabinete, nem por estadista; não podem ser obra senão dos grupos interessados. Eis porque, como esses grupos não existem atualmente, nada há de mais urgente que trazê-los à existência* (Durkheim, 1983a:29)? E, em termos sociológicos, o socialismo peca, segundo Durkheim, por sua ambição e escopo desmesurados:

*É um sistema completo da sociedade, considerado no passado, no presente e no futuro; ora é impossível que um sistema tão amplo possa ser cientificamente construído. Atualmente a ciência só pode estabelecer leis parciais, restritas e mal ligadas entre si; ela impõe portanto a maior circunspeção para tudo o que diz respeito à prática* (Durkheim, 1975:214).

É preciso saber ver com clareza, porém, quando Durkheim fala de comunismo ou socialismo, uma vez que ele diferencia a ambos. Enquanto o comunismo é visto por ele como um regime próprio de sociedades caracterizadas por uma divisão de trabalho pouco desenvolvida, o socialismo só pode surgir em sociedades nas quais tal divisão já se encontra em estado adiantado, o que é, aliás, um pressuposto adotado com toda a clareza por Marx. O socialismo é, ainda, visto por ele como um amálgama entre Estado e economia, com tal integração eliminando o caráter político do Estado (Giddens, 1994:147). Já o comunismo tem como medida fundamental, segundo Durkheim, a abolição da propriedade privada, enquanto o socialismo não toca na mesma, buscando combiná-la com as mudanças econômicas que são o objeto essencial de suas reivindicações (Durkheim, 1971:67). Diferencia a ambos, ainda, segundo Durkheim, o fato de o comunismo, ao contrário do socialismo, definir como antisociais os interesses econômicos, enquanto, no socialismo, os representantes do setor industrial são designados para dirigirem a sociedade (Durkheim, 1971:221). Seu antisocialismo torna-se, assim, mais nuançado. Afinal, ele pretendeu escrever uma história do pensamento socialista, limitando-se, porém, a escrever alguns textos sobre Saint-Simon, sendo que ele retoma, segundo Zeitlin, o ideal proposto por este autor, qual seja, a elaboração de um novo e apropriado conjunto de crenças morais e racionais universalmente aceitáveis (Zeitlin, 1970:269). Foi, ainda, amigo íntimo de Jaurés e não reprovou o engajamento socialista de alguns de seus discípulos (Clark, 1993:93). E ele preocupa-se em justificar a existência do socialismo, definindo-o não como uma ciência e, sim, como um grito de dor e cólera proferido por homens que sentem de forma especialmente intensa o mal-estar da contemporaneidade (Durkheim, 1971:37). Mas a análise durkheimiana pauta-se por um reformismo avesso a qualquer horizonte utópico

O socialismo, segundo Durkheim, preconiza a passagem das funções econômicas do estado difuso em que se encontram nas sociedades contemporâneas para o domínio estatal e organizado, tendo como objetivo, assim, a socialização das forças econômicas. Mas tal transformação é, para ele, também e principalmente, uma transformação moral, muito mais que uma preocupação econômica, ao contrário do que o socialismo preconiza: *Socializar a vida econômica é, efetivamente, subordinar os fins individuais e egoístas que ainda são preponderantes para fins verdadeiramente sociais e portanto morais* (Durkheim, 1975:207).

A relação estabelecida por Durkheim é entre mal-estar da modernidade e pobreza moral, o que coloca em segundo plano a pobreza material e é dirigida, segundo Therborn, contra as demandas por bens materiais articuladas por trabalhadores e outras classes socialmente desfavorecidas, com a a solução por ele proposta sendo o fortalecimento da moralidade através de grupos ocupacionais com autoridade ética para regulamentar as condições econômicas (Therborn, 1977:267.8). Sua perspectiva política é, em síntese, ao mesmo tempo, antiliberal e antisocialista, o

que ele próprio ressalta, ao afirmar: “O Estado não está destinado a tornar-se, nem como o querem os economistas, simples espectador da vida social, em cujo funcionamento só interviria negativamente, nem, como o querem os socialistas, simples peça da máquina econômica” (Durkheim, 1983a:66). E ele acentua, ainda, a autonomia estatal em relação “a sociedade, ao afirmar: “O papel do Estado, com efeito, não é exprimir, resumir o pensamento irrefletido da multidão, mas sobrepor, a esse pensamento irrefletido, um pensamento mais meditado e, por força, diferente” (Durkheim, 1983 a: 84).

## II

Há uma concordância entre Comte e Durkheim, segundo Ranulf, em relação a viverem ambos em uma época de dissolução moral e em relação a ser a ciência, e especialmente a sociologia, a solução para o desastre iminente (Ranulf, 1993:30). Assim, Comte assinala a transformação primordial que, segundo ele, assinala os novos tempos: *Um sistema social que se extingue e outro que atingiu sua complexa maturidade, estando em via de constituir-se, eis o caráter fundamental assinalado à nossa época pela marcha geral da civilização* (Comte, 1972:55). Trata-se, portanto, de uma época revolucionária, cabendo à escola positiva, segundo ele, levar ao término efetivo do período revolucionário a partir da fundação definitiva de um sistema progressivo e regular (Comte, 1934: vol. IV, 19). O objetivo básico proposto por Comte é, então, a reconciliação entre progresso e legitimação da ordem, com LaCapra mencionando como influência comteana a presença de tal noção na obra de Durkheim, (LaCapra, 1972:117). Já ressaltando a influência de Comte sobre Durkheim, mas mencionando, também, os tópicos nos quais este se afasta do pensamento comteano e dele discorda, Levine afirma que Durkheim *também rejeita o modelo de Comte de uma única trajetória evolucionista para toda a humanidade, em favor de um modelo evolucionista semelhante a uma árvore, com ramos que se projetam em diferentes direções, cada um dos quais possui seu próprio padrão característico de moralidade* (Levine, 1997:155).

O processo de transformação social- não apenas como resistir a ele, mas, principalmente, como orientá-lo- é, pois, temática central nas obras de Comte e Durkheim, e tal processo tem como efeito a ocorrência de mudanças na hierarquia social, com tais mudanças sendo vistas, por Durkheim, como motivos de revolta e inconformismo: *Uma determinada classe que a crise favoreceu mais particularmente já não se conforma com a resignação do passado e, por tabela, o espetáculo da sua maior fortuna desperta em volta e abaixo dela toda a espécie de cobiças* (Durkheim, 1996:292). Mas, por outro lado, ele descarta com firmeza qualquer possibilidade de transformação social a ser levada a cabo por meio de revoluções políticas. Durkheim, afinal, como acentua Giddens, enfatiza a evolução, não a revolução, criando a partir da primeira o arcabouço de sua concepção de mudança social. E recusa-se, ainda, a pensar o conflito de

classes como o mecanismo gerador de uma transformação social radical, o que o distancia de qualquer forma de ativismo revolucionário, apesar de uma convergência entre ele e Marx que Giddens igualmente acentua: *Tal como Marx, Durkheim antecipava a emergência de uma sociedade na qual os conflitos de classe desapareceriam e na qual o elemento de coerção na divisão do trabalho se evaporaria* (Giddens, 1998:135).

Marx descreve como a revolução política suprimiu, segundo ele, o caráter político da sociedade civil: *Rompeu a sociedade civil em suas partes integrantes mais simples: de um lado, os indivíduos; do outro, os elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de vida, a situação civil destes indivíduos* (Marx, 1991:48). Já Durkheim defende, segundo Castel, a preservação de um jogo de diferenças e interdependências que visaria diminuir ou eliminar os riscos de uma desintegração social. E Castel conclui: *Assim, igualmente baseada na razão, encontra-se uma prática, ou uma política, que tem por objetivo manter e fortalecer essa unidade na diferença, que é o frágil milagre que uma sociedade moderna pode promover, mas também pode deixar escapar* (Castel, 1998:358). A constatação desta individualização da sociedade civil e consequente autonomização da atividade política constitui o cerne da crítica conservadora e é esta situação que Durkheim tenta remediar.

Ele não deixa, por outro lado, de dar a devida ênfase à dinâmica social, uma vez que, para ele, a aparente unidade das estruturas prevaletentes pode mascarar intensos conflitos entre os múltiplos grupos sociais, e Durkheim, lembra Emirbayer, dificilmente deixou de perceber os conflitos que formam e transformam a vida social (Emirbayer, 1996:122). Tais conflitos situam-se, para o autor, no núcleo mesmo da modernidade e Durkheim não vê alternativas a ela, pensando-a, sempre, em termos de sociedades industriais. Tais conflitos, por sua vez, não se dão apenas entre grupos sociais, mas, também e igualmente, entre a sociedade e o indivíduo, uma vez que, na sociedade, as restrições impostas ao indivíduo podem aborrecê-lo a ponto de transformá-lo, como sugere Tester, em uma espécie de êmulo de Emma Bovary (Tester, 1993:72).

Assim como a individualização disruptiva, a anomia deriva, igualmente, da debilidade da influência da consciência coletiva e refere-se, como lembra Parsons, tanto a elementos referentes à ordem entre indivíduos como a elementos que dizem respeito à personalidade individual (Parsons, 1968: vol. I, 424). E deriva, também, do processo de reorganização econômica, que é visto por Durkheim como insuficiente para resolver a crise da modernidade por esta ser de ordem moral e, não, econômica. Eliminando-se a divisão “forçada” do trabalho, a divisão “anômica” permanecerá, segundo ele, sendo este, para Giddens, o ponto no qual se situa a diferença básica entre o pensamento de Marx e o de Durkheim (Giddens, 1994:278). E também Swingewood, ao acentuar o caráter conservador do conceito durkheimiano de anomia, afirma

ser este pensado como uma falta de normas oriunda do cenário social e não da organização política da sociedade, comparando-o com o conceito marxiano de alienação, pensado a partir das normas capitalistas que o encarnam: *Durkheim, de fato, argumenta em favor de uma regulação normativa dentro de uma estrutura econômica capitalista para apoiar a harmonia social, o verdadeiro alvo da crítica de Marx* (Swingewood, 1978:206). A anomia, no pensamento durkheimiano, relaciona-se, portanto, fundamentalmente a questões morais, sendo as transformações econômicas (ou revoluções econômicas) vistas por ele como um fator secundário tanto para a eclosão do estado anômico quanto para seu desaparecimento. As normas morais tornam-se, pois, o elemento balizador das mudanças sociais.

De fato, a anomia contemporânea tem, para Durkheim, origens morais: *O mal estar que sentimos não é provocado por um aumento quantitativo e qualitativo das causas objetivas de sofrimento; revela, não uma maior miséria econômica, mas uma alarmante miséria moral* (Durkheim, 1996:464). E como defini-la? Na definição de Fernandes, *anomia é o diagnóstico das paixões humanas quando estas, sob certas condições sociais, rompem os freios, destravam a porta e se afirmam exaltadas, ameaçando a sobrevivência da ordem* (Fernandes, 1996:76). Por outro lado, as normas sociais podem ser fator de anomia, quando ocorre uma disparidade entre elas e as novas circunstâncias, que fogem à sua normatização. Com isto, lembra Gouldner, as normas morais podem desempenhar um papel decisivo na origem da desorganização, destruindo a ordem social ao invés de reforçá-la (Gouldner, 1979:351). A existência de normas morais não é, necessariamente, um fator positivo, especialmente na sociedade contemporânea. Cumpre, assim, adequá-las aos novos tempos, o que seria possível, para Durkheim, apenas a partir da elaboração e utilização do conhecimento sociológico.

Segundo Ferreira, *o principal problema, para Durkheim, surge no momento em que a sociedade deixa de controlar ou regular o desvio de que necessita. O crescimento excessivo ou a diminuição drástica de infrações constituem um sinal de que algo está mal na sociedade* (Ferreira, 2000:641). Tal situação ocorre em momentos de ruptura social e o pensamento durkheimiano erige como tarefa recompor o tecido social devastado por crises sociais profundas. Assim, o conceito de anomia ganha relevância no pensamento de Durkheim, segundo Balandier, a partir de uma experiência pessoal fundamentada nos efeitos do desastre de 1871 e na Comuna de Paris, e da vontade decorrente de contribuir para a reconstrução de uma França republicana (Balandier, 1988:74).

A anomia é, para Durkheim, filha da modernidade; do enfraquecimento de laços sociais que possuem, como fundamento, a família e a tradição. É importante lembrar, neste sentido, que Durkheim define a família não necessariamente em termos de consaguinidade: *É um grupo de*

*indivíduos que acertou de virem a aproximar-se, no seio da sociedade política, por comunidade mais particularmente estreita de idéias, de sentimentos e de interesses* (Durkheim, 1983 a: 23). E, no meio rural, o trabalho tende a ser um prolongamento da vida familiar, o que torna a unidade familiar mais rígida e abrangente. Já no meio urbano, família e trabalho tendem a dissociar-se, com a unidade familiar perdendo em rigidez e abrangência. A anomia deriva, enfim, do processo de urbanização, e Durkheim acentua como, no processo de violência coletiva por ele estudado e visto por ele como um produto do processo de ruptura social, a urbanização e industrialização contemporâneas dissolvem os mecanismos de controle do comportamento social e expõe o indivíduo à tensões que favorecem o comportamento desviante (Cherkaoui, 1981:37).

Há, por fim, diversas perspectivas a partir das quais o conceito de anomia pode ser analisado. Dessa forma, tendências sociais para o suicídio possuem, segundo Durkheim, origens identitárias, ligadas a uma certa maneira de avaliar a existência, maneira esta que é elemento constitutivo do “temperamento nacional”, e que é assim definida: *Há uma disposição de espírito coletiva assim como uma disposição de espírito individual que inclina os povos para a tristeza ou para a alegria que lhes faz ver as coisas sob um aspecto risonho ou sombrio* (Durkheim, 1996:239). A anomia é vista, assim, também, de uma perspectiva identitária. E Elias e Scotson, por sua vez, mencionam as implicações valorativas contidas no conceito: *Tinha toques de desilusão com a sociedade urbana em que estamos vivendo. Continha uma sugestão de que as condições haviam deteriorado, um vago sentimento de que estavam ficando piores do que tinham sido, e de que o passado devia ter sido melhor do que o presente* (Elias e Scotson, 2000:178). O conceito de anomia é, portanto, ambíguo; deriva tanto da presença de normas morais quanto de sua ausência, é produto da modernidade, mas Durkheim não se limita, no estudo de suas origens, a definir tal fator. Mas a análise da anomia - suas origens, suas características, sua relação com a modernidade- é indissociável, no pensamento durkheimiano, da análise efetuada pelo autor a respeito do individualismo como fenômeno contemporâneo.

O individualismo é, para Durkheim, a característica fundamental e a tendência irreversível presente na sociedade contemporânea, com a valorização da personalidade individual sendo vista por ele como o principal sentimento moral comum à sociedade contemporânea. Ele menciona, então, a existência de um culto contemporâneo ao indivíduo, e culto este que não pode ser confundido com a mera apologia do egoísmo; pelo contrário, ele retoma o conceito comteano de religião da humanidade para defini-lo, já que o indivíduo assim exaltado encarna o ser humano. E ele conclui: *O culto de que ele é ao mesmo tempo o objeto e o agente não se dirige ao ser particular que ele é e que traz o seu nome, mas à pessoa humana, esteja onde estiver e seja qual for a forma que ela encarna* (Durkheim, 1975:240). Por outro lado, a moral individualista

é vista como insuficiente por ter um valor apenas individual e subjetivo, com o indivíduo sendo transformado em único juiz de sua felicidade e de seu ideal (Durkheim, 1975:182).

A existência do *homo duplex*, lembra Mestrovic, gera uma tensão entre as duas esferas do ser humana que, para Durkheim, não é passível de resolução e torna-se crescente com o progresso da civilização. Para ele, assim como para Freud, tal tensão estará sempre presente (Mestrovic, 1993:186). E, segundo Sahlins, *o homem era 'duplo' na visão de Durkheim, e a dualidade do seu ser correspondia a uma oposição entre percepção (individual) e concepção (social), bem como entre gratificação egoísta e moralidade coletiva* (Sahlins, 1979:127). Trata-se, então, de definir o autor, como antiindividualista? Não é o caso, uma vez que Durkheim não é, necessariamente, um crítico do individualismo. Pelo contrário, a sociedade moderna emerge, no pensamento de Durkheim, como uma síntese de tendências individuais e coletivas, de socialização e individualização, síntese esta que deve conter um nível necessário de individualismo (Lehmann, 1993:102). Por outro lado, Nobre acentua um aspecto básica da dicotomia estabelecida por Durkheim entre indivíduo e sociedade: *Pode-se dizer que, para Durkheim, a moralidade moderna floresce em 'frutos' racionais- a ciência e o Estado de direito, notadamente- que nunca deixam, todavia, de comportarem valores e sentimentos, sendo apenas precariamente racionais do ponto de vista da experiência individual* (Nobre, 1999:98).

A explicação para a regulação moral deve, para Durkheim, tomar como base a dualidade humana. Ela surge quando indivíduos interagem em grupos formais a partir de uma base de interesses partilhados, mas, por outro lado, tais indivíduos são movidos por impulsos egoísticos (Ruonavarra, 1997:291). Temos, então, uma dualidade, e a dualidade proposta por Durkheim implica, segundo Sahlins, na existência de um ser individual que tem como fundamento seu organismo, assim como de um ser social que representa a mais alta realidade moral e intelectual (Sahlins, 1996:402). Dualidade, mas, também, harmonia: a coerção exercida pela sociedade sobre o indivíduo torna-se viável apenas a partir de uma certa flexibilização da mesma, de forma a preservar certa autonomia individual, exercida a partir de formas diversas de coerção social. O fato, portanto, de uma sociedade ser individualista não implica, para Durkheim, na inexistência de um sistema de valores coletivos e, sim, no exercício social de uma nova forma de coerção (Pizzorno, 1963:9); pelo exercício de forças coletivas, sendo que que Durkheim define tais forças como “obras de todos, não são obras de ninguém em particular. Elas se ligam tão pouco à personalidade dos indivíduos em que residem, que jamais se fixaram nela” (Durkheim, 1989:437).

E é precisamente tal harmonia que Durkheim vê ameaçada pela sociedade contemporânea, na medida em que o indivíduo, nessa sociedade, torna-se crescentemente obrigado a responder à

demandas impessoais da coletividade, e demandas cada vez mais abstratas. Com isto, as atividades humanas tornam-se, assim, cada vez mais racionais e estreitamente vinculadas às representações coletivas (Fernandez, 1965:924). Por outro lado, ele vê o individualismo como sendo incapaz de elucidar questões que só podem ser resolvidas a partir da existência de uma ordem normativa socialmente vigente que atue e situe-se além das das necessidades individuais, criticando, então, os economistas utilitaristas por não levarem em conta o marco normativo dentro do quais desenvolvem-se as atividades humanas por eles atribuídas a interesses individuais. E o individualismo tende, por fim, na sociedade contemporânea, à exacerbação, embora a supremacia do culto ao indivíduo nas sociedades avançadas seja embasada por Durkheim em poucas evidências empíricas além do sucesso da Revolução Francesa, tornando-se difícil, como lembra Wallwork, isolar um critério para a identificação deste culto (Wallwork, 1984:56).

### III

Questões e problemas referentes ao predomínio do individualismo e à anomia gerada pelas mudanças sociais contemporâneas são relacionados por Durkheim à ausência ou utilização inadequada de normas morais, e as alternativas propostas pelo autor situam-se predominantemente neste terreno e não no terreno político ou econômico. Durkheim é um sociólogo, mas é, também, um moralista, e como tal deve ser compreendido.

Em dois trechos de sua obra tal moralismo torna-se claro. Segundo ele, a classe dos celibatários, reúne aqueles indivíduos desprovidos de determinadas qualidades físicas e morais e que, por isto, não conseguiram constituir família, encontrando-se, nela, *os enfermos, os incuráveis, as pessoas demasiado pobres ou francamente taradas*; na definição do autor, *toda a escória humana do país* (Durkheim, 1996:196). Já o homem casado situa-se dentro de um equilíbrio moral: *A disciplina salutar a que está submetido impõe-lhe como dever encontrar a felicidade dentro do âmbito da sua situação e, por isso mesmo, proporciona-lhe os meios para tal* (Durkheim, 1996:315). E a pobreza, para Durkheim, acostuma o indivíduo à moderação, enquanto a riqueza gera a ilusão de um poder ilimitado, tornando insuportável qualquer limitação. A pobreza possui, portanto, um valor moral enaltecido por diversas religiões, ao passo que a riqueza corre o risco de despertar o espírito de revolta, o que leva Durkheim a concluir, então: *É claro que não é uma razão para impedir a humanidade de melhorar a sua condição material. Mas se há um remédio contra o perigo moral que arrasta qualquer aumento de bem-estar, é todavia preciso que não o descuremos em demasia* (Durkheim, 1996:293). E tal conclusão, por fim, gera a seguinte questão: *Mas como determinar a quantidade de bem-estar, de conforto, de luxo que um ser humano pode legitimamente desejar* (Durkheim, 1996:284)? Tal determinação, é possível concluir, deve seguir preceitos eminentemente morais.

A educação deve, para Comte, criar as bases da nova moral a ser construída, com o positivismo comteano podendo ser definido como um movimento moral. Segundo Comte, a ordem moral de toda associação humana repousa, necessariamente, sobre sua organização intelectual, e esta repousa, por sua vez, sobre sua constituição material (Comte, 1912:227). Mas é a transformação moral que deve funcionar, segundo ele, como meio para a mais ampla transformação social e material. E tal relação entre ação pedagógica, normas morais e regeneração social é retomada, em suas linhas gerais, por Durkheim. Cabe à educação, para ele, desenvolver as qualidades morais imprescindíveis aos tempos modernos, contribuindo para a criação de uma cultura amplamente humana e gerando um consenso social que o autor traduz em termos de homogeneidade indispensável (Durkheim, 1978:80). E a educação moral deve estar presente em todos os instantes do processo pedagógico, assim como a própria moral deve permear toda a vida coletiva, formando uma base múltipla e variável como a própria vida (Durkheim, 1963:105).

Durkheim transforma em núcleo de seu pensamento a crença de Rousseau na necessidade da educação para transformar indivíduos em cidadãos a partir da participação moral na sociedade (Cladis, 1992:187). E o trabalho de sua vida, lembra Cladis, foi formar futuros educadores em um momento histórico no qual o debate sobre a educação dividia a nação francesa (Cladis, 1992:221). Lepennies, por sua vez, define a Terceira República como sendo uma república de professores e mestres e, com a sociologia durkheimiana sendo, segundo ele, ensinada como uma teologia em seminários para mestres, ela corria o risco de transformar-se em uma república de sociólogos (Lepennies, 1994:45). De fato, Durkheim participou da implantação da instrução cívica a ser difundida entre os professores do período, baseada na legitimação do laicismo, transformado, segundo Birnbaum, em uma quase-religião civil (Birnbaum, 1995:252). Trata-se, portanto, de uma tarefa política a ser exercida em um momento da vida política francesa no qual as forças progressistas caracterizaram-se por seu acentuado anticlericalismo. Durkheim, neste aspecto, alinha-se com tais forças e atribui à educação tarefas bem específicas.

Quais tarefas são estas? Canezin define a educação, na perspectiva durkheimiana, como *um processo de socialização que envolve educadores e educandos em um contexto de tradições, hábitos, instituições, o que, necessariamente, significa adaptação às normas e sanções, de tal maneira que elas se tornem parte inerente à vida dos indivíduos* (Canezin, 2000:635). Já segundo Kohlsdorf, *a educação, na análise de Durkheim, assume diferentes formas de acordo com a classe, região e outros atributos concernentes ao grupo estudado, apesar de ter uma base comum onde idéias, valores, sentimentos e práticas seguem um mesmo rumo* (Kohlsdorf, 2001:160). E os princípios determinantes da escola como agentes de seleção são relacionados por Durkheim à exigência de harmonia social e à divisão funcional do trabalho (Carvalho &

Carvalho, 2000:87). São tarefas, em síntese, ligadas à construção de uma nova harmonia social e de uma nova moralidade.

Segundo Kant, *a capacidade de julgar é também o específico do assim chamado senso comum, cuja falta nenhuma escola pode remediar* (Kant, 1980:102). A moral kantiana parte, assim, da valorização do senso comum. É de caráter consuetudinário e valoriza o que Durkheim tomaria como base para sua análise sociológica e para sua atividade pedagógica, uma vez que, segundo ele, *as ações ditadas pelo costume não são boas em si, mas somente por terem o efeito de tornar impossíveis ou muito difíceis outras ações moralmente condenáveis* (Durkheim, 2003:55). E ele postula ainda, a partir de tal pressuposto, a criação de uma *ciência dos costumes* que viabilizará, por fim, a reforma moral indispensável à evolução das sociedades contemporâneas (Lacroix, 1984:66).

Durkheim define a moral como *o resultado dos esforços feitos pelo homem para encontrar um objeto duradouro a que possa se prender e para experimentar um felicidade que não seja transitória* (Durkheim, 2003:98). Ela é, para Durkheim, função e produto da gênese, preservação e desenvolvimento do ser humano, fonte de solidariedade e de conflitos pessoais, grupais e sociais (Geneyro, 1991:50). A moral tem, para ele, o mesmo objetivo que o direito, que é assegurar a ordem social, consistindo de preceitos transformados, quando necessário, em obrigação pela coação. E ele conclui: *Mas essa coação não consiste em pressão mecânica externa, tem um caráter mais íntimo e psicológico. Não é o Estado que a exerce, mas o conjunto da sociedade* (Durkheim, 2003:53) E ela parte, por fim, de fenômenos coletivos que, quando bem sucedidos, ou seja, quando sua utilidade coletiva torna-se clara, transformam-se em prescrições jurídicas ou morais (Durkheim, 2003:23).

Sem a imposição de limites morais para o indivíduo, segundo Durkheim, nenhum desenvolvimento tecnológico, por mais avançado que seja, seria capaz de satisfazer os apetites individuais, podendo, mesmo, aumentá-los (Gouldner, 1973:231). E temos, aqui, um objetivo claramente exposto por Durkheim, quando ele define a saúde como boa e desejável para a sociedade, ao contrário da doença, concluindo: *Se, portanto, encontrarmos um critério objetivo, inerente aos próprios fatos, que nos permita distinguir cientificamente a saúde da doença nas diferentes espécies de fenômenos sociais, a ciência terá a possibilidade de dirigir a prática permanecendo fiel ao método que lhe é específico* (Durkheim, 1983b:111).

Toda moral é, para Durkheim, coercitiva e coletiva. É obra de um grupo, funciona a partir do momento em que este grupo a protege com sua autoridade e é feita de regras que comandam os indivíduos e impõem limites a eles (Durkheim, 1983a:4). E a coerção social independe da vontade do ator, mas não é independente de toda

vontade humana, sendo, pelo contrário, uma expressão desta vontade, o que a distingue da coerção natural (Parsons, 1968: vol. I, 473). Sua essência é a obrigação moral de obedecer a uma regra e a adesão voluntária a ela como um dever (Parsons, 1968: Vol. I, 478). Por sua vez, toda ordem social é, para Durkheim, também uma obra moral. *A ordem, a paz entre os homens não pode resultar, automaticamente, de causas inteiramente materiais, de mecanismo cego, muito requintado embora. É obra moral* (Durkheim, 1983a:11).

Toda moral é ainda, para Durkheim, necessariamente social e autônoma em relação aos indivíduos, o que o leva a concluir: *se existe uma moral, ela não pode ter por objetivo senão o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados, isto é, a sociedade, com a condição, entretanto, que ela possa ser considerada como uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais que a compõem* (Durkheim, 1978:45). A punição a ser imposta pela sociedade não deve tomar como referência, portanto, indivíduos isolados e, sim, o conjunto de atores sociais. Com isto, a sanção é definida por Durkheim como extrínseca ao ato e de natureza social. Segundo ele, *a sanção é, realmente, consequência do ato, mas consequência resultante não do ato considerado em si mesmo, e sim do fato de ele ser, ou não, conforme a uma regra de conduta preestabelecida* (Durkheim, 1983a:2).

O moralismo durkheimiano é conservador? Segue os princípios do conservadorismo francês do qual ele se aproxima em mais de um aspecto? Não necessariamente. É verdade que Durkheim segue por exemplo, como lembra Trindade, uma diretriz presente no pensamento de De Maistre, para quem *liberdade não é conceito genérico, atributo da natureza humana; a liberdade possui um significado relativo, adequado à sociedade de que o homem participa* (Trindade, 1978:138). Mas, por outro lado, alguns dos valores mais caros à ideologia conservadora adquirem, em sua obra, um caráter não mais que instrumental, com a religião e a propriedade sendo reduzidas por Durkheim de seus respectivos status absolutos à modesta função de funções sociais (Hayward, 1993:132).

Aproxima Durkheim da ideologia conservadora, por outro lado, a importância atribuída por ele à autoridade, uma vez que a questão da autoridade moral é, para Durkheim, segundo Davy, o problema sociológico básico, consistindo em pesquisar, através de diferentes formas de coação exterior, os diferentes tipos de autoridade moral contemporânea (Davy, 1960:18). E a autoridade é definida por ele como a ascendência que exerce sobre os indivíduos a vontade moral por eles reconhecida como superior a cada um (Durkheim, 1963:25), enquanto a disciplina tem por objetivo a regularização da conduta, implicando em atos que repetem-se em condições determinadas. A disciplina, enfim, é uma autoridade regular (Durkheim, 1963:27). Há, porém, um reconheci-

mento consensual, segundo Durkheim, a respeito da impossibilidade de impor obrigatoriamente uma maneira de pensar ou uma autoridade moral (Durkheim, 1963:91). Dessa forma, cada povo possui, segundo ele, uma moral específica, determinada pelas condições em que vive: “Portanto, não se pode inculcar-lhe outra, por mais elevada que seja, sem desorganizá-lo, e tais perturbações não podem deixar de ser dolorosamente sentidas pelos indivíduos” (Durkheim, 1995:230).

Já a relação entre coerção e consenso adquire, em sua obra, caráter tão fundamental quanto complexo. Durkheim recusa-se, como acentua Bauman, a relacionar normas e necessidades, por não terem aquelas alcançado sua obrigatoriedade a partir de um processo de análise e opção conscientes, com a essência da moralidade residindo não nos desejos a serem por ela satisfeitos, e, sim, em sua própria obrigatoriedade (Bauman, 1998:199). Por outro lado, González acentua a intenção do autor de construir uma ciência da moral, lembrando que, para ele, “o consenso moral repõe limites às paixões do indivíduo e transforma-se em poder regulador, desempenhando em relação às necessidades morais o mesmo papel contido pelo organismo em relação às necessidades físicas” (González, 1997/1998:184). E se Durkheim acentua o caráter fundamental da coerção social, a sociedade, para ele, deve, porém, repousar primordialmente no consenso, não na coerção, o que permite à moralidade possuir, para Durkheim, um caráter integrador e regulador, funciona como uma cristalização da solidariedade social. As normas morais devem, pois, agir perante o individualismo contemporâneo, criando um novo consenso, adequado à tais mudanças e capaz de regulamentá-las, atenuando, dessa forma, seu efeito disruptivo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALPERT, Harry. 1986. *Durkheim*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARENDT, Hannah. 1990. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras,
- BALANDIER, Georges. 1988. *Le désordre: éloge du mouvement*. Paris: Fayard.
- BAUMAN, Zygmunt. 1998. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BELLAMY, Richard. 1994. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: Editora da UNESP.
- BIRNBAUN, Pierre. 1995. “Conflitos”. In: BOUDON, Raymond ( Org. ). *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BOTTOMORE, Tom. 1981 “A marxist consideration of Durkheim”. *Social Forces*, v. 59, n. 4.: 902-917.
- CANEZIN, Maria Teresa. 2000. “O objetivo, o método e o fenômeno educativo na sociologia durkheimiana”. *Fragmentos de Cultura*, v. 10, n.36. : 623-640.

Ricardo Luiz de Souza

CARVALHO, Carlos Henrique de & CARVALHO, Luciana Beatriz de O. B. 2000. "O positivismo e o pensamento educacional de Durkheim". *Educação e Filosofia*, v. 14, n. 27/28: 81-88.

CASTEL, Robert. 1998. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes.

CHERKAOUI, Mohamed. 1981. "Changement social et anomie". *Archives Européennes de Sociologie*, t. XXII, num. 1.: 3-39

CLADIS, Mark S. 1992. *A communitarian defense of liberalism: Emile Durkheim and contemporary social theory*. Stanford: Stanford University Press.

CLARK, Terry N. 1993. "The structure and functions of a Research Institute: The *Année Sociologique*". In: HAMILTON, Peter ( Ed. ). *Émile Durkheim: critical assessments, vol. I*. London/ New York: Routledge.

COSER, Lewis A. 1967. *Continuities in the study of social conflict*. New York: The Free Press.

DAVY, Georges. 1960. "Émile Durkheim". *Revue Française de Sociologie*, n. 1.: 3-24

DURKHEIM, Émile. 1963. *L'Éducation morale*. Paris: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. 1971. *Le socialisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. 1975. *A ciência social e a ação*. Lisboa: Bertrand.

\_\_\_\_\_. 1978. *Educação e sociologia*. São Paulo: Melhoramentos.

\_\_\_\_\_. 1983a. *Lições de sociologia: a Moral, o Direito e o Estado*. São Paulo: T. A. Queiroz/EDUSP.

\_\_\_\_\_. 1983b. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. 1989. *As formas elementares da vida religiosa ( o sistema totêmico na Austrália )*. São Paulo: Paulinas.

\_\_\_\_\_. 1995. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. 1996. *O suicídio: estudo sociológico*. Lisboa: Presença.

\_\_\_\_\_. 2003. *Ética e sociologia da moral*. São Paulo: Landy

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

EMIRBAYER, Mustafa. 1996. "Useful Durkheim". *Sociological Theory*, v. 14, n. 2.: 109-139.

FERNANDES, Heloisa Rodrigues. 1996. "Um século à espera de regras". *Tempo Social*, v. 8, n. 1.: 71-83.

- FERNANDEZ, James W. 1962. "Symbolic consensus in a fang reformativ cult". *American Anthropologist*, v. 67. n. 4.: 902-929.
- FERREIRA, Pedro Moura. 2000. "Infração e censura. Representações e percursos da sociologia do desvio". *Análise Social*, vol. XXXIV.: 639-67.1
- GENEYRO, Juan Carlos. 1991. *La democracia inquieta: durkheim y J. Dewey*. Barcelona: Athropos.
- GIDDENS, Anthony. 1993. "Durkheim's political sociology". In: HAMILTON, Peter ( Ed. ). *Émile Durkheim: critical assesments*, vol. IV. London/New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Presença.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Política, sociologia e teoria social*. São Paulo: Editora da UNESP.
- GONZÁLEZ, Jorge Luis Cammaramo. 1998. "Das relações entre ética e sociedade na teoria sociológica de Durkheim". *Perspectivas*, v. 20/21.: 171-194.
- GOULDNER, Alvin W. 1973. *La crisis de la sociologia ocidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. 1979. *La sociologia actual: renovación y crítica*. Madrid: Alianza Editorial, 1979
- HAWWARD, J. E. S. 1993. "Solidarist syndicalism: Durkheim and Duguit". In: HAMILTON, Peter ( Ed. ). *Émile Durkheim: critical assesments*, vol. IV. London/New York: Routledge.
- HAWTHORN, Geoffrey. 1982. *Iluminismo e desespero: uma história da sociologia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOROWITZ, Irving Louis. 1982. "Socialization without politicization: Émile Durkheim's theory of the modern state". *Political Theory*, v. 10, n. 3. : 353-377
- KANT, Immanuel. 1980. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural
- KOHLSDORF, Nara. 2001. "Simmel, Durkheim e Elias, os pais da socialização". *Pós, ano V*. 149-168
- LaCAPRA, Dominick. 1972. *Émile Durkheim: sociologist and philosopher*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- LACROIX, Bernard. 1984. *Durkheim y lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEHMANN, Jennifer H. 1993. *Deconstructing Durkheim: a post-post- structuralism critique*. London and New York: Routledge.
- LEPENNIES, Wolf. 1994. *Las tres culturas: la sociologia entre la literatura y la ciencia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- LEVINE, Donald Nathan. 1997. *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Ricardo Luiz de Souza

LOWY, Michael. 1987. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Busca Vida

MARX, Karl. 1991. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes

MAUSS, Marcel. 1981. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva

MESTROVIC, Stjepan. 1993. *The barbarian temperament: toward a postmodern critical theory*. London: Routledge.

NOBRE, Renard de Freire. 1999. "A modernidade na teoria sociológica: afinidades clássicas". *Teoria & Sociedade*, n. 3. : 87-128

PARSONS, Talcott. 1968. *La estructura de la acción social*. Madrid: Ediciones Guadarrama

PIZZORNO, Alessandro. 1963. "Lecture actuelle de Durkheim". *Archives Européennes de Sociologie*, t. IV, num. 1.: 3-39

PORTIS, Larry. 1991. "Sexe, moralité et ordre social dans l'oeuvre d'Émile Durkheim". *L'Homme et la Société*, n. 99-100. 67-77

RANULF, Svend. 1993. "Scholarly forerunners of fascism". In: HAMILTON, Peter ( Ed. ). *Émile Durkheim: critical assessments*, vol. I. London/New York: Routledge.

RUONAVARRA, Hannu. 1997. "Moral regulation: a reformulation". In: *Sociological Theory*, v. 15. n. 3.: 277-293

SAHLINS, Marshall. 1979. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 1996. "The native anthropology of western cosmology". In: *Current Anthropology*, v. 37, n. 3. 395-428.

SEIDMAN, Steven. 1983. *Liberalism and the origins of european social theory*. Berkeley: University of California Press.

SWINGWOOD, Alan. 1978. *Marx e a teoria social moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

TESTER, Keith. 1993. *The life and times of post-modernity*. London: Routledge

THERBORN, Goran. 1977. *Science, class and society: on the formation of sociology and historical materialism*. London: NLB, 1977.

TOCQUEVILLE, Alexis de. 1977. *A democracia na América*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

TRINDADE, Liana Salvia. 1978. *As raízes ideológicas das teorias sociais*. São Paulo: Ática.

TROTSKY, Leon. 1982. *Minha vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

WALLWORK, Ernest. 1984. "Religion and social structure in *The division of labor*". *American Anthropologist*, v. 86. N. 1.: 43-64

ZEITLIN, Irving. 1970. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu

## RESUMO

Este texto tem como objetivo identificar alguns parâmetros da análise durkheimiana sobre o individualismo e as mudanças sociais de seu tempo, e relacionando tal análise ao conceito de anomia, bem como à importância conferida pelo autor ao papel desempenhado pelas normas morais. Tem como objetivo, ainda, definir, em linhas gerais, a posição ideológica do autor e sua inserção na vida política de seu tempo.

**Palavras-Chave:** sociologia - moral - pessoa

## ABSTRACT

This paper has a objective to identify to some parameters of the durkheimian analysis on the individualism and the social changes of its time, and relating such analysis to the anomie concept, as well as the importance conferred for the author to the role player for the moral norms. It has a objective, still, to define, in general lines, the ideological position of the author and its insertion in the life political of its time.

**Key-Words:** sociology- morality- person

Recebido para publicação em maio em 2007

Aprovado em outubro de 2007

