

**Faculdade de Filosofia e Ciências  
“Júlio de Mesquita Filho”  
Campus de Marília.**

**Luisa Maria Ferreira**

**Obstáculos epistemológicos à integralização das  
problemáticas sócio-ambientais em Sociologia.**

**Marília  
Junho de 2012**

**Luisa Maria Ferreira**

**Obstáculos epistemológicos à integralização das  
problemáticas sócio-ambientais em Sociologia.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais/ Macro Área de Concentração: Sociologia. Orientador: Aluisio Almeida Schumacher

**Marília  
Junho de 2012**

**Luisa Maria Ferreira**

Obstáculos epistemológicos à integralização das problemáticas sócio-ambientais em Sociologia.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais/ Macro Área de Concentração: Sociologia.

**BANCA EXAMINADORA**

Orientador: Professor Doutor Aluisio Almeida Schumacher – Universidade Estadual Paulista (UNESP)

2º Examinador: Professor Doutor Rodrigo Barbosa Ribeiro – Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

3º Examinador: Professora Doutora Maria da Graça Chamma Ferraz e Ferraz – Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Marília, 01 de junho de 2012

*A meus pais, Lucilia e Luiz.*

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente a meus pais Luiz e Lucilia porque sem eles a conclusão da presente dissertação não teria sido possível. Além de terem custeado meus estudos por todo este tempo. Eu agradeço por terem me dado certas referências, humanamente falando, sem os quais eu não seria a pessoa que eu sou. Uma vez que, meu interesse em estudar é fruto do incentivo que deles sempre recebi desde que eu era uma criança. Os maiores subsídios que recebi de meus pais não tem preço, são incomensuráveis, são da ordem da complexidade porque se pautaram no amor e no apoio incondicional, os quais eu sempre recebi.

Agradeço também em igual medida a Sergio Augusto Domingues e ao nosso pequeno filho Tom, que apesar de ter apenas dois anos e quatro meses já me ensinou bastante sobre a vida. Sua presença e existência são para mim uma fonte de energia, que me impulsionam a continuar em meio a adversidades e obstáculos.

No que se refere a Sergio, quero aproveitar esse momento para reafirmar que esta pessoa é um dos melhores e maiores amigos que tive o privilégio de conhecer. Além de ser um companheiro fiel, presente e sincero com quem tive conversas maravilhosas, sem quais a reflexão aqui desenvolvida não teria sido a mesma. Agradeço por seu apoio, por sua força e por me compreender tão bem em certas ocasiões, é claro!

Quero registrar aqui uma coisa que presumo que já é sabida: minha profunda admiração, amor e respeito por você. Você mais do que qualquer pessoa sabe das dificuldades e dos obstáculos internos e externos que tive de superar, quero por fim lhe agradecer por ter me apresentado o I CHING, o livro mais antigo do mundo.

Este oráculo me serviu de alicerce e nos momentos mais difíceis e incertos é a ele que recorro, eu tento sempre pensar através dele no ‘potencial da situação’. Isso me remete a Edgar Morin e a sua proposta de um pensamento complexo, que eu ainda tenho de ter mais tempo para elaborar intelectualmente, para conhecer, digerir e ruminar; mas que mudou a minha vida. Não apenas no âmbito intelectual profissional, mas também no âmbito pessoal humano, no dia-a-dia mesmo. Eu agradeço as contingências que me levaram a leitura de todos os autores aqui citados.

Vale aqui ressaltar um agradecimento especial ao meu orientador, pela compreensão, pela paciência e pela abertura mental que muito me ensinaram. Mais uma vez tenho de afirmar, sendo um tanto quanto repetitiva que sem a compreensão de meu orientador Aluísio este trabalho também não teria sido possível.

Agradeço a todos meus professores, em especial quero agradecer à professora Lucia Morales Arrais por ter me ajudado a alocar melhor meu objeto de estudo quando de meu exame de qualificação e por ter me compreendido tão bem, independentemente de concordar com minhas observações ou não. Agradeço a referida professora porque pessoas como ela fazem a universidade valer à pena. Agradeço ao professor Mauro Leonel que não está mais nesta unidade e aos professores que aceitaram fazer parte de minha defesa: professor Rodrigo Ribeiro da Universidade Federal de Uberlândia, a professora Maria da Graça Chamma desta unidade, bem como aos suplentes interno e externo respectivamente professora Célia Tolentino e professor João Carlos Zuin da Unesp de Araraquara.

Agradeço ao CCI – Centro de Convivência Infantil “Elton Faleiros” – por cuidar de meu pequeno filho Tom. Tão bem, de modo tão dedicado, delicado, eficiente e transparente. Agradeço ao CCI porque sem a existência deste local eu possivelmente não poderia ter finalizado este trabalho. Vai aqui um agradecimento especial as agentes de desenvolvimento infantil, principalmente as que têm um maior contado com o Tom quais sejam: Amanda, Valéria, Sayoko, à estagiária Raísa, à enfermeira Gorete, à secretária Bruna, à cozinheira Carla, à auxiliar de serviços gerais Viviani e a atual supervisora Aline, bem como à ex-supervisora Maria Luiza.

Não poderia deixar de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como um todo, o que inclui os funcionários da Seção Técnica e o Conselho do referido programa, agradeço também à Aline, que já não trabalha mais neste setor, mas que sempre me esclareceu de maneira ética e coerente.

Agradeço também a todos os meus amigos que me ouviram falar deste trabalho por tanto tempo, nos momentos, circunstancias e horários os mais variados e pitorescos possíveis, há mais de três anos. Muitos de vocês já não estão mais aqui, todavia o sentimento permanece e o tempo que passou foi muito intenso e ao mesmo tempo foi um tempo marcante e inesquecível. Agradeço a paciência que todos vocês tem tido comigo que sou uma pessoa bastante característica, sendo eufemística.

Agradeço em especial à Luana Turbay por conversar comigo sobre o meu trabalho mesmo estando escrevendo o texto para a sua qualificação de mestrado em Filosofia. Agradeço à Camila (Kim), a Simone, ao Esdras, Guilherme (Barba) e à Sergio Luiz pelo apoio e atenção, sobretudo, nestes últimos e decisivos momentos e a Luciane Rodrigues amiga que nestes últimos momentos esteve tão presente, me ajudando a ter lucidez e a escrever de modo mais objetivo. Obrigada “Lú” por me questionar sobre

meu trabalho, obrigada por me fazer perguntas, por querer entender. Você não imagina o quanto isso foi importante.

Por último, mas não menos importante agradeço aos funcionários deste campus, principalmente aos trabalhadores terceirizados do setor da limpeza, agradeço aos estagiários do Laboratório de Informática e aos jardineiros por fazerem do campus o que ele é. Sem vocês a Faculdade de Filosofia e Ciências não seria o que ela é. Agradeço em especial ao seu Ditinho e a Dona Durva que estão sempre no balcão de informações no prédio de atividades central em frente ao Saepe. Agradeço também ao Sr. Adão, ao Sr José Luiz, ao André, ao Celso e aos demais porteiros deste campus.

*Quando aparece o Homo Sapiens neanderthalensis, talvez à 100 mil anos, a integração é efetiva: o homem é um ser cultural por natureza, por ser um ser natural por cultura.*

*(MORIN, 1973, p.86).*

## Resumo

Esta dissertação possui dois objetivos fundamentais, quais sejam, analisar as condições subjetivas do progresso científico em Sociologia, por meio do conceito de *obstáculo epistemológico* e aplicar esse conceito a certos postulados da Sociologia de Émile Durkheim tendo como pano de fundo sua obra *Da divisão do Trabalho Social* (1999). Nossa ideia central é que Sociologia deve superar certos obstáculos. Tais quais, sua concepção de *homem*, considerado apenas em seu âmbito moral e as explicações do social pelo social. Os quais frente à atualidade de questões como as problemáticas sócio-ambientais tem se apresentado insuficientes para a formação de um novo espírito científico em Sociologia. Na medida em que desconsideram a relação do homem com a natureza.

Palavras-chave: Obstáculos epistemológicos, sociologia clássica, problemática sócio-ambiental, homem, natureza, sociedade.

## **Abstract**

This dissertation has two main objectives namely to analyze the subjective conditions of scientific progress in Sociology, through the concept of epistemological obstacle and apply this concept to certain postulates of the sociology of Emile Durkheim as background with his work *The Division of Labor social* (1999). Our central idea is that sociology must overcome certain obstacles. As such, his conception of man, considered solely in its scope moral and social explanations of the social. The front of the current which issues such as social and environmental issues has appeared insufficient for the formation of a new scientific spirit in Sociology. To the extent that disregard the relationship between man and nature.

**Keywords:** epistemological Obstacles, classical sociology, socio-environmental problems, human, nature, society.

## Sumário

Introdução .....	12
Capítulo 1	
Em que se pode reconhecer o obstáculo epistemológico? .....	19
Capítulo 2	
Obstáculos epistemológicos na divisão do trabalho social.....	43
2. 1. Causas e conseqüências da divisão do trabalho social.....	56
2. 2. Contraponto as explicações do social pelo social.....	62
2. 3. Sobre a necessidade de um pensamento complexo.....	66
2. 4. O Normal e o Patológico.....	71
Capítulo 3	
Sobre as problemáticas sócio-ambientais. – <i>O paradoxo de Giddens</i> .....	87
Conclusão.....	105
Referências.....	115
Bibliografia Consultada.....	117

## Introdução

Pretende-se, aqui, analisar a Sociologia clássica<sup>1</sup> como um caso de *obstáculo epistemológico* – termo desenvolvido pelo pensador Gaston Bachelard – dentro do contexto atual das Ciências Sociais. Utilizaremos uma das principais obras de Durkheim para fundamentar nossa análise: *Da divisão do trabalho social* (1999), obra em que o autor examina a passagem da solidariedade oriunda das similitudes – isto é, a passagem da solidariedade mecânica – para a solidariedade oriunda da divisão do trabalho social – ou seja, a solidariedade orgânica, condição mesma da civilização – que implica numa consciência individual, diferentemente da consciência coletiva que a antecede.

Nesse sentido, buscamos demonstrar que a Sociologia, ao constituir-se como área do saber através de Durkheim e, delimitar seu campo de atuação, ou seja, estudar os *factos sociais* e o homem enquanto ser moral apresenta frente a atualidade *obstáculos epistemológicos*. Que emperram o debate sobre questões que recentemente se apresentam a nós como é o caso das problemáticas sócio-ambientais que exigem da Sociologia reformulações e novas soluções.

Para Marcel Mauss (1981), a Sociologia é uma ciência possível porque ao definir o fato social como seu objeto de estudo lhe garante um método de abordagem aos problemas que tal objeto de estudo levanta, mostrando que existem regularidades, isto é, leis próprias que fundamentam este estudo, do mesmo modo que os fatos naturais, biológicos e psíquicos se organizam por leis próprias que permitem o desenvolvimento científico da Física, Biologia e Psicologia.

Assumindo esse pressuposto, a Sociologia deve tratar das questões da vida social e, por conseguinte, das instituições sociais – como o Direito ou a Educação, por exemplo – que organizam a sociedade. Na concepção de Durkheim, a sociedade se coloca como entidade moral aos seus membros, antes de se configurar como existência

---

<sup>1</sup> Entendemos o termo sociologia clássica no mesmo sentido que Giddens (1978). Ou seja, consideramos Comte e Marx influências extraordinárias, a influência do primeiro é fundamental, sobretudo na medida em que foi projetada pelos estudos de Durkheim. Marx rejeitou o positivismo de Comte, mas ambos escreveram segundo Giddens (ibidem, p. 11 - 12) na sombra dos triunfos das ciências naturais, ambos foram cientistas que buscavam criar uma ciência nova. Capaz de produzir, através do estudo da vida social humana, esclarecimentos tais quais os produzidos pelas ciências naturais e ambos consideravam o estudo da conduta humana nas sociedades uma consequência direta do progresso rumo ao entendimento humano do próprio homem. Em síntese, nós aqui compreendemos com o auxílio de Giddens (1978, p. 11-21) que a sociologia clássica conforma o pensamento de Comte, Marx e Durkheim e é neste sentido que aqui empregamos este termo.

tangível. Em nossa perspectiva, a preocupação de Durkheim em evidenciar que a natureza humana é moral implica no detrimento de uma *consciência ambiental*: ao subestimar a relação do homem com a natureza, a consolidação da Sociologia como área do saber deixa de lado questões que na atualidade se colocam como fundamentais para a natureza humana.

Nosso objetivo é mostrar que a Sociologia clássica não nos dá elementos suficientes para lidar com as problemáticas sócio-ambientais, pois estas são do âmbito do homem não somente enquanto ser moral, mas também enquanto espécie. Entendemos que, a partir de uma abordagem mais ampla do que a do social em ruptura com o ambiental, a pergunta sobre a relação homem-natureza deva ser considerada no pensamento sociológico atual. O que leva inevitavelmente a uma crítica de se considerar tal generalização do social sem relação com a natureza como um método inadequado de abordagem às questões da vida social. Todavia, consideramos que no momento histórico de Durkheim as questões sociais estavam associadas principalmente às consequências da Revolução Industrial, vistas pelo autor como questões de transformação da sociedade, que interferiam diretamente na integração dos indivíduos, desestabilizando seus valores e regras sociais. Sendo assim, Durkheim não se propôs a pensar nos problemas que futuramente tal exacerbação de uma consciência individual, emergente da divisão do trabalho social, deixaria de lado. Vemos a problematização da relação homem-natureza como necessária na Sociologia científica da atualidade; tal necessidade, oriunda de novas questões histórico-sociais, configura o *obstáculo epistemológico*, que trataremos no **primeiro capítulo** deste trabalho.

O conceito de *obstáculo epistemológico*, de acordo com Bachelard (1996), fundamenta o desenvolvimento do conhecimento histórico-científico-filosófico das diferentes áreas do saber, de forma a se observar uma descontinuidade entre um velho e um novo pensamento, que se deve a correção de erros. O autor exemplifica como sendo típico do *novo espírito científico* o desenvolvimento da Teoria da Relatividade por Einstein, fundamentando sua teoria sobre a formação do conhecimento, que se sustentaria, assim, em rupturas e não em acúmulos. Contudo, não se trata de anular os conhecimentos habituais da ciência, mas de romper os limites que eles podem vir a representar. Desse modo, o verdadeiro espírito científico se formaria através de um esforço e não de uma tendência natural.

Bachelard (1996), partindo do pressuposto de que o conhecimento do real não se dá imediatamente, mas se forma *contra o habitual*, defende que devemos pensar o

conhecimento em termos de *obstáculos* para que se possa desenvolvê-lo. A experiência imediata e a generalização que chega à unidade rápido demais são exemplos de erros que surgem das primeiras observações, levam a *obstáculos epistemológicos*, porque se configuram como conhecimento habitual, o que emperra a auto-correção do espírito científico. Vemos os *obstáculos* como um desafio frente a problemas sociais atuais que a Sociologia tem de solucionar.

Entendemos, junto com Bachelard, que o conhecimento do real deve se *formar* enquanto se *deforma*: o verdadeiro espírito científico prefere as perguntas às respostas e evita, sempre que possível, fazer generalizações. Para solucionar problemas atuais da sociedade, argumentamos que a Sociologia deve deformar seus conceitos, vencer os obstáculos epistemológicos que se colocam na atualidade, definindo os limites e erros do passado. Nossa busca é por mostrar que a separação dos fatos sociológicos dos fatos biológicos e dos fatos físicos, tal qual se coloca na passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, constitui um obstáculo epistemológico, no sentido de que é partindo dessa condição que se pode reformular as questões sociais, permitindo, assim, o desenvolvimento de um *novo espírito científico* em Sociologia. Acreditamos que esta é uma necessidade científica da Sociologia atual, que deve repensar o conceito de Fato Social; as implicações e conseqüências de uma visão que considera a sociedade de um lado e a natureza de outro. Em outras palavras, é necessário perguntarmos de outras formas o que a Sociologia clássica se perguntou.

Tal tarefa, evidentemente, não é uma descoberta nossa; diversos pensadores sociais como Edgar Morin, Louis Dumont, Héctor Ricardo Leis, Jean Baudrillard, Bruno Latour, Terry Eagleton, Boaventura de Souza Santos, Roy Wagner, Serge Moscovici e Homi Bhabha propõem novas perspectivas, novas formulações do social, porque as sociedades vêm enfrentando questões que suscitam tais reformulações. Tratamos duas destas perspectivas no segundo capítulo da dissertação.

O segundo objetivo do primeiro capítulo é mostrar, com o auxílio de Foucault (1999), que o terreno no qual residem as ciências humanas não lhes foi concedido gratuitamente, seus problemas não se formularam de modo espontâneo. Houve muitos desdobramentos epistemológicos até que se pudesse chegar a análises do tipo sociológicas. Foucault irá analisar a gênese das ciências humanas, da qual a Sociologia é fruto, trazendo a mudança interior que ocorreu em nossa cultura do século XVI ao século XIX. Ele fará isso através (i) da história natural que se tornou *biologia*, (ii) da análise das riquezas que se tornou *economia política* e (iii) da gramática geral que se

tornou *filologia*. Argumentamos, junto com o pensador, que o homem não existia como objeto de estudo até o fim do século XVIII e início do século XIX.

Com esse panorama, mostramos que o advento da Sociologia se deve a obstáculos epistemológicos, rupturas no pensamento científico, erros anteriores à própria Sociologia, mas que permitiram seu surgimento. Assim, no **segundo capítulo**, analisamos a possibilidade e relevância de se atribuir ao momento atual a necessidade de se definir uma ruptura entre a velha e a nova Sociologia. Desse modo, traremos os fundamentos da Sociologia de Durkheim, explicitando a forma com que ele pensa a Sociologia em sua época, na tentativa de expor seus limites na época atual.

Para Durkheim, as consciências nas sociedades onde a divisão do trabalho não era preponderante apresentavam semelhanças tão uniformes porque lhes carecia de variedade de estímulos. Os estímulos sensíveis eram homogêneos, isto é, a natureza era vista como sendo homogênea uniforme e passiva, e, por isso, havia uma grande uniformidade entre as consciências, as quais o pensador chamou de coletivas. De acordo com o autor, foi somente quando a divisão do trabalho social passou a preponderar que os fatos da vida social se diversificaram e possibilitaram, ao mesmo tempo em que exigiram, uma maior diferenciação das consciências individuais, condição mesma de toda civilização.

Segundo o ponto de vista do autor, deve-se procurá-las exclusivamente no meio social porque à medida que as sociedades organizadas se desenvolvem aumenta a divisão do trabalho social, aumenta o nível de especialização e as consciências individuais diferenciam-se cada vez mais – ou seja, as causas de tal diferenciação são exclusivamente da ordem do social. O que acarreta a diminuição da intensidade com que a consciência coletiva, ou comum, exerce força sobre as consciências individuais, tendendo, então, a enfraquecer. A solidariedade por similitudes é incompatível com as sociedades mais avançadas. A divisão do trabalho progride na medida em que o tipo segmentário esmaece, isto é, na medida em que a solidariedade mecânica cessa, indicando que uma varia na razão inversa da outra: para que a segunda exista a primeira tem de desaparecer. Esse homem que desaparece junto com o tipo segmentário é todo o contrário do novo homem que surge na solidariedade devido à divisão do trabalho, este novo homem progride na medida em que se especializa, se diferencia.

Durkheim não leva em conta a relação do homem com a natureza porque vê nos fatos sociais apenas a relação homem-moralidade; os valores e regras que organizam a sociedade, tornando-a algo predominante aos próprios homens. A sociedade se organiza

de forma tão independente que pode tornar-se objeto de estudo, possibilitando o conceito de *fato social* devido a sua autonomia ontológica, isto é, sua existência como fenômeno sem causas, nem consequências no meio físico-químico-biológico.

Nesse contexto, defendemos a hipótese segundo a qual a Sociologia proposta por Durkheim, ao isolar-se em seu próprio domínio, buscando ater-se aos ditos *atos sociais*, mantém à parte da ordem do pensamento sociológico a relação homem-natureza, configurando, na Sociologia científica atual, um obstáculo epistemológico. Não se trata de dizer que a Sociologia não constitui um sistema de saber coeso, pois, como afirma Marcel Mauss (1981), ela parte do postulado de que os fatos sociais podem ser isolados em um reino social – se nos é permitida tal afirmação – do mesmo modo que os fatos físicos, os fatos biológicos e os fatos psíquicos têm seus respectivos reinos. Para Durkheim, a Sociologia está *a priori* sujeita a leis da mesma forma com que estão sujeitos os fenômenos naturais, biológicos e psíquicos. A questão central está aí, o problema desta generalização consiste no fato de que Durkheim trata dos fatos sociais enquanto submetidos a leis inteiramente discerníveis do meio físico-químico-biológico. O pensador defende que seus fundamentos sociais, os fundamentos de sua Sociologia, são exclusivamente morais, a moral é natural ao homem: o fato social então ganha uma autonomia ontológica que por princípio o impede de relacionar-se com qualquer fato de ordem natural. O domínio do social no social, isto é, sem relação com a natureza, torna-se tão circunscrito que o homem moral supera o homem biológico, porque as regularidades da vida social-moral superam no homem as regularidades da natureza.

Nesse sentido, procuramos argumentar que a Sociologia durkheimiana e seu ideal de sociedade não oferecem elementos que permitam refletir sobre fenômenos que atualmente ameaçam nossa existência como espécie, como é o caso das problemáticas sócio-ambientais. No **terceiro capítulo**, tratamos de questões que evidenciam como as *problemáticas ambientais* na contemporaneidade configuram uma necessidade de que os sociólogos voltem seus olhos para a relação homem-natureza, pensando o homem também como biológico. As construções humanas devem ser consideradas, assim, como construções naturais, afinal todos os recursos de que dispomos os retiramos da natureza, assim como todos nossos restos também são depositados nela, o que acarreta uma série de consequências da ordem do social. Giddens (2010) vai evidenciar que o estudo da natureza não pode ser mais uma exclusividade dos físicos e biólogos, nem pode mais ser considerada como passiva e amorfa. Além disso, dependemos e transformamos a

natureza em grande medida, o que traz diversas implicações e consequências pertinentes à análise sociológica.

Defendemos, aqui, que as problemáticas sócio-ambientais não são exclusivamente obras do capitalismo – os maias<sup>2</sup> e os habitantes da Ilha de Páscoa<sup>3</sup> não eram capitalistas e, mesmo assim, esgotaram seus recursos naturais e, a rigor, acabaram extinguindo a si próprios. Estes são exemplos da relação do homem com a natureza que antecedem o capital. Entendemos que, de acordo com Giddens (2010), a política da mudança climática, tema central e articulador das problemáticas sócio ambientais, é a que mais nos ameaça enquanto espécie. Nesse sentido, defendemos que cabe sim ao sociólogo pensar a relação do homem com a natureza e apontar quais sejam suas principais problemáticas.

Edgard Morin (1973) afirma que o único entre os pensadores sociais a postular o homem como natural foi Marx<sup>4</sup>. Apesar de o homem para Marx ser um ser eminentemente social ele se constitui em sua relação homem-natureza – o que já

---

<sup>2</sup> A desintegração da civilização maia (na península de Yucatán, na América Central) foi um processo bastante complexo. Estudiosos afirmam que isso ocorreu ao longo de um intervalo de cerca de 200 anos e envolveu um catastrófico despovoamento da região, por isso quando os espanhóis chegaram não encontraram ninguém. Embora seja bem estabelecido que o colapso da civilização coincidiu com episódios de seca generalizada, a sua natureza e gravidade permanecem enigmáticos. Ele nos apresenta uma análise quantitativa que visa oferecer uma interpretação coerente que leve em consideração os quatro registros paleoclimáticos mais detalhados desse evento. Daí ele conclui que as secas que ocorreram durante a desintegração da civilização maia atingiram uma redução de 40% na precipitação anual, provavelmente devido a uma redução da frequência das tempestades que ao longo de vários verões acabou por reduzir a intensidade dessa estação tropical. (MEDINA-ELIZALDE 2012).

<sup>3</sup> Terry L. Hunt, antropólogo da Universidade do Havaí, em Manoa, e diretor da Escola de Campo Arqueológica Rapa Nui, faz pesquisas de campo nas ilhas do Pacífico há três décadas. Para ele, segundo o relato corrente sobre o passado da ilha de Páscoa, os habitantes nativos - que se autodenominam rapanui e se referem à ilha como Rapa Nui - outrora formavam uma sociedade grande e próspera que entrou em colapso em consequência da degradação ambiental. Segundo tal teoria, um pequeno grupo de colonizadores da Polinésia teria chegado entre os séculos IX e X. Trezentos anos depois, com o aumento populacional acelerado e a obsessão dessa população em construir moais – grandes estátuas de madeira – levaram a uma pressão ambiental cada vez maior. Devido a isso, no final do século XVII, os nativos haviam desmatado a ilha, o que resultou em guerras, fome e colapso cultural. Jared Diamond, geógrafo da Universidade da Califórnia em Los Angeles, fez menção aos rapanui como parábola acerca dos perigos da destruição ambiental. Ele escreve em 1995: "os habitantes da Ilha de Páscoa liquidaram suas florestas, levaram suas plantas e animais à extinção, e viram sua complexa sociedade rumar para o caos e o canibalismo. Estamos perto de seguir seu exemplo?" Dois elementos devem chamar nossa atenção nesse relato de Diamond – ele seguramente não está sozinho ao descrever Rapa Nui como um conto sobre a moralidade ambiental – esses elementos são o grande número de polinésios vivendo na ilha e sua tendência a derrubar árvores. Ao analisar estimativas sobre a população nativa, ele conclui que não ficaria surpreso se ela excedesse 15 mil indivíduos em seu auge. Depois de derrubadas todas as árvores do grande grupo de palmeiras, seguiram-se "fome, declínio da população e canibalismo." Quando os europeus chegaram, no século XVIII, encontraram somente um pequeno vestígio dessa civilização. (HUNT, 2007).

<sup>4</sup> Embora implicações da sociedade industrial sobre a natureza não tenham sido levadas em consideração por Marx – mesmo porque certamente ele nem pudesse imaginá-las uma vez que nem estivessem constituídas – considera-se aqui de grande relevância que ele postule o homem como ser social que se constitui em sua relação com a natureza.

permite afirmar a relevância desta relação na Sociologia. Trazendo essa perspectiva para a atualidade, se hoje o homem vive em prédios, deve-se considerar que os prédios sejam *natureza transformada*; as edificações contemporâneas ou as ocas nas tribos da América do Sul devem ser ambas consideradas produtos humanos, mas em sua relação com a natureza. Acreditamos desse modo, que todas as produções do homem são realizadas nesta interface homem-natureza, a natureza não é um mero pano de fundo, mas ao contrário suas especificidades são relevantes inclusive na constituição dos fatos sociais.

As problemáticas ambientais contemporâneas se colocam à Sociologia e exigem novos postulados. Uma vez que tais problemáticas sejam relativamente recentes, os obstáculos epistemológicos que impediram a Sociologia de tratar delas são, nessa medida, inevitáveis e necessários, o que significa que devem ser avaliados de modo que a própria Sociologia deva ser reformulada quanto à sua abordagem da relação homem-natureza.

## Capítulo 1

### Em que se pode reconhecer o obstáculo epistemológico?

Quando nos propomos a investigar as condições subjetivas da produção da ciência é em termos de *obstáculos* que a questão do conhecimento deve ser colocada. É sobre esse ponto de vista que nossas problematizações são propostas a respeito de certos postulados durkheimianos em *Da divisão do trabalho social*. O presente capítulo tem dois objetivos: o primeiro é mostrar em que consistem os *obstáculos epistemológicos*, ou em que se pode reconhecê-los. Trazemos subsídios da filosofia de Bachelard a respeito da formação epistêmica do pensamento, como o contexto histórico-filosófico-científico e a descontinuidade, que constituem o *novo espírito científico*.

O segundo objetivo é mostrar que a Sociologia não nasceu de um campo epistemológico já estabelecido, mas é oriunda dos primeiros tempos da modernidade. Não recebeu de antemão nenhum de seus postulados, pois o estudo do homem pelo homem na figura do cientista social é um fenômeno eminentemente moderno.

Para que seja possível compreender a formação da Sociologia no campo epistemológico é necessário que se visualize os estudos desenvolvidos por alguns saberes que inauguram o paradigma moderno da Ciência e que servem de base para a constituição das análises sociológicas. O século XIX configura uma nova positividade distinta do saber clássico do século XVII: foi só no século XIX que se constituiu uma consciência epistemológica do homem.

Nesse sentido, argumentamos que a genealogia que levou ao surgimento da Sociologia seguiu um contexto em que é possível se observar, na atualidade, um obstáculo epistemológico. O pensamento verdadeiramente científico deve se postular, segundo o ponto de vista fundamental de Bachelard, contra uma tendência natural; esse apontamento está longe de formar uma doutrina da objetividade do cientista frente ao conhecimento. Aqui, nos colocamos sob o postulado de que o objeto não pode ser designado inicialmente de modo objetivo.

Nesse contexto, há uma noção-chave referente ao *fracasso* da objetividade, cujo papel é frear o *estímulo*<sup>5</sup>, pois é sob a forma de estímulo que o espírito formula a primeira observação. Para afastar o estímulo da base da observação é necessário chegar

---

<sup>5</sup> O *estímulo*, e a experiência que dele resulta, está envolvido por forças sensíveis, ligadas à *satisfação íntima*, e não chega a se correlacionar com a *evidência racional*. (BACHELARD 1996, 294).

ao *controle social* da ciência, pois só ele poderá nos dizer se o conhecimento sofreu uma *reforma* ou se é meramente um eco. Portanto não será considerado produtivo ao conhecimento deixar o espírito solitário<sup>6</sup> entregue a seu trabalho. Todavia, essa configuração é específica da ciência contemporânea, nela nossas lições de objetividade devem ter início com a constatação de nossos erros íntimos e primeiros. Para Bachelard (1996), não existe operação objetiva onde não se tem a consciência do erro: antes de tudo devemos confessar nossos erros para que os outros também o façam. Em outros termos, para que a ciência seja objetiva e plenamente educadora é preciso que seu ensino seja socialmente ativo. É primordial ao avanço do espírito científico ter em mente que cabe ao professor mostrar ao aluno que ele pode descobrir, antes de mostrar-lhe que pode inventar<sup>7</sup>.

No entanto, quando Bachelard se refere à história científica, está considerando majoritariamente as Ciências Naturais, ou ciências duras, como a Física e a Química, também serão feitas algumas menções à Biologia. A Matemática será mencionada para afirmar que seu desenvolvimento científico e espiritual segue um ritmo maravilhosamente progressivo, porque a seu ver essa área do saber desconhece momentos de letargia e fadiga. Bachelard, além de ser um racionalista, é também etapista, ou poder-se-ia dizer um evolucionista. Se não fosse por essa razão poderíamos até ponderar que o que ele faz com exemplos das ciências duras Foucault realiza com exemplos das ciências que vieram a possibilitar a instituição das ciências ditas humanas. Entretanto, Foucault rejeita tal perspectiva, ele não propõe que as Ciências Humanas emergiram porque o espírito científico progrediu, porque não é evolucionista. O que este último faz é uma genealogia do nascimento do homem como objeto de estudo, o que somente foi possível quando as ciências humanas puderam se constituir enquanto área do conhecimento.

Mas afinal o que é uma genealogia? É um estudo que exige meticulosidade e paciência porque trabalha com um grande número de materiais acumulados, trabalha com pergaminhos riscados, embaralhados e reescritos por diversas vezes. Ela não se opõe a história, ela se opõe a busca e a pesquisa da “origem”. Foucault (1979) empresta

---

<sup>6</sup> “[...] Assim a precisão discursiva e social destrói as insuficiências intuitivas e pessoais. A ciência do solitário é qualitativa. A ciência socializada é quantitativa” (BACHELARD 1996, p. 297).

<sup>7</sup> Como pode ser observado mediante a afirmação na qual Bachelard ressalta que “[...] os professores substituem as descobertas por aulas. Contra essa indolência intelectual, que nos retira aos poucos o senso da novidade espiritual, o ensino das descobertas ao longo da história científica pode ser de grande ajuda.” (1996, p. 303).

de Nietzsche a noção genealógica e, em concordância com o mesmo, tem o cuidado de escutar – por assim dizer – a história. Nesse sentido, a genealogia é o estudo da proveniência, somente ela permite que reencontremos sob um único aspecto, um único caráter ou conceito a proliferação de acontecimentos, por meio dos quais – graças também aos quais e contra os quais – eles se formaram. É isso que Foucault realiza em *As palavras e as coisas*, é sob esse postulado que ele examina a emergência do homem como objeto de estudo. Nas palavras do autor:

[...] A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento: sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desse início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (FOUCAULT 1979, p. 21).

Entendemos, aqui, que as análises do tipo sociológicas se conformaram através de lutas; a pesquisa da proveniência tem a intenção de mostrar a heterogeneidade dos acontecimentos. A postura do genealogista é indagar-se sobre que saber é esse, que convicção é essa a qual o cientista está a examinar. E vai além ao realizar – um pouco que seja – a análise genealógica do cientista, seja daquele que coleciona, que registra ou daquele que demonstra ou refuta. A análise calcada na proveniência é a ferramenta do genealogista e refere-se diretamente ao corpo<sup>8</sup> e a tudo que diz respeito a ele, como superfície de inscrição dos acontecimentos. Por essa razão a genealogia, enquanto análise da proveniência, se dá no ponto de articulação do corpo com a história – o esforço genealógico se dá, portanto, buscando mostrar o corpo completamente marcado pela história e a história arruinando o corpo.

Se Foucault, em seu esforço genealógico preocupa-se com o corpo, Bachelard, por sua vez, preocupa-se com o espírito. Para Bachelard os obstáculos são intrínsecos ao próprio ato de conhecer, não há conhecimento possível sem que sejam superadas as

---

<sup>8</sup> Foucault escreve em um momento em que se está questionando o *cogito* cartesiano. Ele então é tributário de um movimento que rejeita a máxima “*Penso, logo existo*”. Pois a seu ver é o corpo que conhece, seus escritos devem ser entendidos nesse sentido. Há uma forte negação das concepções essencialistas, ele nega a identidade e o por esse motivo o esforço genealógico não busca a origem dos acontecimentos. Mas, ao contrário, busca a procedência.

lentidões e conflitos com as quais nos deparamos quando nos propomos a conhecer. Aí poderemos ver causas de estagnação, causas de regressão e causas de inércia as quais denominamos *obstáculos epistemológicos*<sup>9</sup>. Assumimos a perspectiva, segundo a qual, não é possível fazer ciência sem errar, sem ter de *deformar* ou *reformular* os conceitos. Assim as ciências humanas puderam se constituir: no ponto de articulação corpo, história e espírito.

O terreno no qual residem as Ciências Humanas, em geral, e a Sociologia, em particular, não lhes foi concedido gratuitamente e seus problemas também não se formularam de modo espontâneo. Muitos foram os desdobramentos epistemológicos que tiveram de ocorrer antes que análises do tipo sociológicas pudessem ser feitas. Como explica Foucault (1999), a *economia política*<sup>10</sup> teve de ocupar o espaço antes ocupado pela análise das riquezas, a *biologia*<sup>11</sup> ocupou o espaço outrora ocupado pela história natural e a gramática geral cedeu espaço à *filologia*<sup>12</sup>. O homem surge na Biologia, na Economia Política e na Filologia enquanto invenção desses saberes. A partir de então ele não se situa mais como modelo último e perfeito, resultado de um quadro bem ordenado, mas como objeto a ser desvendado e descoberto. Ele agora é dado à experiência como um corpo físico dotado de estrutura e funcionamento que podem ser explorados.

---

<sup>9</sup> “A noção de obstáculo epistemológico pode ser estudada no desenvolvimento histórico do pensamento científico e na prática da educação.” (BACHELARD 1996, p. 21). A noção de obstáculo pedagógico é bastante desconhecida na educação, surpreendentemente há professores de ciências que não compreendem que alguém, ou melhor, que um aluno não compreenda; não se leva em conta que o jovem aluno da aula de física carrega conhecimentos empíricos já sedimentados pela vida cotidiana. Desse modo, antes de “adquirir” uma cultura experimental ele tem de “mudar” de cultura experimental (ibidem, p. 23).

<sup>10</sup> Segundo Machado (1981), o processo de ordenação clássica situava-se em cima do valor. O *comércio* e a *troca* eram utilizados para analisar a formação do valor com o intuito de examinar as teorias da circulação e da distribuição das riquezas. Já na modernidade o trabalho passa a ser a medida de valor da riqueza e isso se inaugura com Ricardo. Foucault (1999) defende que é através das análises de Ricardo que se torna possível afirmar que o valor deixa de ser da ordem do *signo* e passa a ser da ordem do *produto*.

<sup>11</sup> Foucault (1999) afirma que na modernidade são às análises de Cuvier que passam a dar importância aos órgãos como partes de sistemas comandados uns pelos outros. Aí é possível notar a diferença que se estabeleceu entre o saber clássico e o moderno. Na medida em que no primeiro momento a história natural versava sob as coisas vistas. Já no segundo estava-se atento para as relações que elas estabelecem entre si e com a função que desempenham. Segundo Machado (1981,152): “[...] o que se privilegia em um órgão não é, portanto, sua configuração, mas a função que ele contribui para realizar. Daí o interesse pelo estudo das grandes funções orgânicas como a respiração, a digestão, a circulação.”

<sup>12</sup> Para Foucault (1999) é possível perceber a distinção entre o pensamento clássico e o moderno também no domínio da gramática geral, que no classicismo preocupava-se em articular os sons um a um, dispondo-os parte por parte em uma ordem linear dos mais simples aos mais complexos em termos das combinações que deles poderiam surgir. Dessa forma Machado (1981) ressalta que no saber clássico as palavras representavam as coisas e o discurso tinha a incumbência de denominar o visível através de um sistema de signos; traduzindo em palavras aquilo que era visto.

Num contexto bastante anterior a emergência das análises sociológicas, Foucault pondera que o saber do século XVI não sofria de falta de estrutura, mas sim de uma meticulosidade tão rigorosa que se lhe impôs abarcar, por exemplo, a relação entre magia e erudição, duas coisas tão distintas. Nele prepondera uma concepção de conhecimento fortemente ligada à noção de interpretação, no sentido de decifração do que está como que *dado* ou *impresso* no mundo.

Deste modo, nos termos dessa *epistémê*, não há nada vasto o suficiente que o homem não seja capaz de descobrir, a adivinhação faz parte deste conhecimento em si mesmo e os signos que passam a designar o que outrora estava oculto nas profundezas da terra só o fazem na medida em que se assemelham as coisas. “[...] Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas.” (FOUCAULT 1999, p. 44). A linguagem não estava aí separada do mundo e conformava o lugar da verdade, enunciando-a e a manifestando. Todavia, este entrecruzamento da linguagem com as coisas dá origem a um privilégio absoluto da escrita, evidenciando seu papel fundamental no Ocidente. “Esse privilégio dominou todo o Renascimento e, sem dúvida, foi um dos grandes acontecimentos da cultura ocidental.” (ibidem, p. 52-53).

Desta primazia da escrita decorre que o que se *vê* e o que se *lê*, bem como o *observado* e o *relatado* são indissociáveis. Ao se comunicar com os homens, Deus depositou no mundo palavras escritas, portanto, somente a escrita detinha a verdade. Vemos que já nos distanciamos bastante desse passado, o que evidencia nos termos da proposta de Bachelard que o campo epistemológico, que as ciências humanas percorreram até chegarem a ser o que são na contemporaneidade, deu-se na base de obstáculos. Sugerimos isso porque se o homem como objeto de ciência não existia no século XVI, XVII e XVIII, foi na base da superação das *epistémês* anteriores que ele pôde constituir-se. Na base da superação dos obstáculos que ele se tornou possível, assim como a Sociologia tornou-se também possível pelo mesmo motivo, afinal ela é tributária desse passado.

Assumimos, para fazer tal indagação, o ponto de vista de Bachelard (1996, p. 19) quando ele aponta que: “[...] um obstáculo epistemológico se incrusta no conhecimento não questionado. Hábitos intelectuais que foram úteis e sadios podem, com o tempo, entrar a pesquisa.”. Chega-se ao ponto em que se prefere o que confirma nosso saber àquilo que o contradiz; isso acontece porque o instinto de *conservação* – o autor, aliás, faz questão de invocar o instinto – gosta mais de respostas

do que de perguntas, ele se opõe nessa medida ao instinto de *formulação* que prefere as perguntas às respostas. Costuma-se, então, aceitar como mais claras as ideias que se usa com maior frequência. Inversamente, o progresso científico acontece quando abandonamos a avidez pela unidade dos fenômenos: a unidade da ação do Criador, a unidade da natureza, a unidade lógica.

Parece lícito afirmar que muito do que se encontra na história do pensamento científico de nada lhe serviu, pois alguns conhecimentos – mesmo estando corretos – impedem cedo demais o desenvolvimento de outras pesquisas mais úteis. Posto isso, cabe ao epistemólogo vasculhar os documentos selecionados pelo historiador e interpretar os  *fatos* como ideias. O historiador, por sua vez, compreende as  *ideias* como fatos. Para um historiador um fato equivocadamente interpretado por uma época não deixa de ser um fato só porque está equivocado. Já para um epistemólogo ele é um “contra-pensamento”: é *obstáculo*.

Toda cultura científica deve estar permanentemente aberta e dinâmica. E se quisermos caracterizar os elementos cognitivo-afetivos indispensáveis ao progresso do espírito científico o exame do psiquismo não pode ser dispensado: conhecer os obstáculos epistemológicos é um passo para delinear os rudimentos de uma psicanálise da razão. A primeira observação é o primeiro obstáculo à cultura científica, apenas o ato de descrevê-la já nos encantou, porque ela é cheia de imagens, é concreta, é fácil, é acessível. Todavia, Bachelard busca mostrar que há rupturas e não continuidades entre a observação e a experimentação. Para o pensador, no momento seguinte às generalizações das primeiras observações já não se observa mais nada <sup>13</sup>.

Para os fins desta pesquisa, trazemos uma das principais teses da obra *A formação do espírito científico - Por uma psicanálise do conhecimento*, de Bachelard (1996): o espírito científico deve se *formar* enquanto se *reforma*, deve se formar *contra* a Natureza, ou seja, contra o fato fácil, contra o arrebatamento natural em nós mesmos e fora de nós. Entendemos que, segundo essa tese, todo e qualquer conhecimento se dá num esforço contra o que já existe, ele tem de irromper, preparar e criar condições para a sua própria existência, há um esforço para que ele possa se conformar, ele próprio é fruto desse esforço para constituir-se. Nesses termos consideramos a emergência do homem como objeto de ciência e, por conseguinte, a emergência da Sociologia como área do saber.

---

<sup>13</sup> “[...] Da observação ao sistema, passa-se assim de olhos deslumbrados a olhos fechados.” (BACHELARD 1996, p. 25).

Todavia, tal tese não é facilmente captada porque há em nossa época, entre a Natureza e o observador, livros muito corretos e bem apresentados, costumeiramente copiados uns dos outros: um costume da educação científica. Já não ocorria o mesmo no século XVIII, porque os livros de ciência não eram *controlados* pelo ensino oficial. Tínhamos então os bons e os maus livros de ciências nos quais o *ponto de partida* era a natureza. O autor deste tipo de livro<sup>14</sup> mais parece um conferencista, ele dialoga diretamente com o leitor, faz indagações fáceis, porque as preocupações que adota são *naturais*. Isso fazia com que a hostilidade oriunda da natureza parecesse mais direta ainda. Hoje nossos temores não vêm mais da hostilidade da natureza; é do próprio homem que o homem recebe os sofrimentos maiores – os fenômenos naturais estão agora explicados, por isso estão desarmados, não oferecem tanto perigo como outrora. O trecho que segue deixa clara essa diferença entre uma narrativa do século XVIII e uma narrativa contemporânea.

Antes do fim da contradança, os relâmpagos, que víamos brilhar no horizonte, mas que eu julgava fossem raios de calor, aumentaram muito; e o barulho do trovão abafou a música. Três senhoras abandonaram precipitadamente a pista, seus cavalheiros a seguiram, instalou-se a desordem geral, e os músicos silenciaram... Foi a essas circunstâncias que atribuo os trejeitos esquisitos de várias damas. A mais comedida sentou-se a um canto, de costas para a janela, com a mão tapando os ouvidos. Outra, ajoelhada diante da primeira, escondia a cabeça no colo desta. Uma outra, abraçada a suas duas irmãs, beijava-lhes o rosto sem parar de chorar. Algumas queriam voltar para a casa; outras, ainda mais desarvoradas, já nem tinham presença de espírito para reagir contra a temeridade de alguns jovens atrevidos, ocupados em recolher dos lábios dessas beldades aflitas as preces que, em seu apavoramento, dirigiam ao céu. (GOETHE 1999, p. 117).

Difícilmente tal narrativa seria mantida em um romance atual, ela não atingiria nenhum grupo social atualmente existente. Em sociedades como a nossa não chamaria nenhuma atenção, porque a questão referente ao trovão está bastante superada. É importante destacar que a posição social dos leitores tendia a influenciar o tom da narrativa no período pré-científico, do mesmo modo as trocas de opiniões entre os leitores, *curiosos* e *sábios* eram costumeiras. Havia no século XVIII uma grande quantidade de erudição nos livros científicos o que afetava bastante a organicidade da obra; ao inverso a ciência tenta em seu ensino regular afastar-se de toda referência à erudição. Essa colocação de Bachelard corrobora uma afirmação de Foucault,

---

<sup>14</sup> “Peguem um livro científico do século XVIII e vejam como ele está inserido na vida cotidiana.” (BACHELARD 1996, p. 31).

mencionada anteriormente, onde esse último afirma que na *epistémê* do século XVI não havia falta de rigor, mas ao contrário, havia uma meticulosidade tão grande que lhe impunha a necessidade de abraçar relações das mais dispares como a relação entre magia e erudição por que nada podia lhe escapar. Desse modo poder-se-ia ver na redução da erudição um critério para reconhecer um bom livro científico moderno.

Atualmente não existe nada em nosso saber que nos remeta a esse passado, na leitura de Foucault, a não ser a literatura, de modo alusivo e indireto, na qual é possível dispor da arte de *fazer-signo*. Ela só foi possível do século XVI até nossos dias e se fez autônoma na medida em que se constituiu como “contra-discurso”. Liberta de qualquer outra linguagem, no pensamento moderno ela não equivale à comprovação da linguagem, mas sim a sua compensação. A linguagem da literatura não está em busca daquela palavra primeira, ela floresce sem começo, sem termo, sem prescrições, seu percurso reside no devir do dia-a-dia: essência do texto literário propriamente dito.

[...] Daí, toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico do homem do século XVI via ainda estabelecerem-se os parentescos, as semelhanças e as afinidades em que se entrecruzavam sem fim a linguagem e as coisas – todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. (FOUCAULT 1999, p. 74-75).

Nessa nova configuração era fundamental para a *epistémê* clássica (século XVII) a relação com a *máthêsis*<sup>15</sup> que permitiu estabelecer entre as coisas – mesmo as de caráter não-mensurável - uma sucessão ordenada. Ao contrário do que à primeira vista nos possa parecer uma relação com a *máthêsis* não significa que todo conhecimento deveria ser absorvido e reduzido ao saber matemático. Uma vez que, longe disto, a busca pela *máthêsis* fez surgir novas áreas do saber como a gramática geral, a história natural e a história das riquezas tendo por base uma ciência possível da ordem. “Essa relação com a **Ordem** é tão essencial para a idade clássica quanto foi para o

---

<sup>15</sup> “O que torna possível o conjunto da *epistémê* clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem. Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthêsis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de por em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma taxinomia e, para tanto, instaurar um sistema de signos. Os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a álgebra está para a ordem das naturezas simples. Mas na medida em que as representações empíricas devem ser suscetíveis de se analisar como naturezas simples, vê-se que a *taxinomia* se reporta inteiramente à *máthêsis*; em contrapartida, posto que a percepção das evidências é apenas um caso particular da representação em geral, pode-se dizer igualmente que a *máthêsis* não é mais do que caso particular da *taxinomia*. [...] A taxinomia implica, ademais, um certo continuum das coisas (uma não-descontinuidade, uma plenitude do ser) e uma certa potência da imaginação, que faz aparecer o que não é, mas permite, por isso mesmo, trazer à luz o contínuo.” (FOUCAULT 1999, p. 99-100).

Renascimento a *Interpretação.*” (FOUCAULT 1999, p. 74-75). O modo como os signos exercem sua estranha função mudou expressivamente porque o signo não devia mais ser reconhecido, desvendado, mas sim constituído como um ato de conhecimento. Neste momento o antigo parentesco do saber com a *divinatio*<sup>16</sup> chegou ao fim.

Mediante tais observações, é possível perceber uma diferença entre o pensamento científico do século XVII-XVIII e o pensamento científico contemporâneo, de um lado, pelas análises de Bachelard e, por outro lado, pelas considerações feitas por Foucault. O primeiro não deixa de notar que a multiplicação das ocasiões de curiosidade e a satisfação imediata da curiosidade ao invés de ser um benefício é um obstáculo ao pensamento científico. Pois é a admiração e as imagens que são privilegiadas em detrimento do conhecimento e das idéias. “Ao tentar reviver a psicologia dos observadores iludidos vamos constatar a implantação de uma era da facilidade que retira do pensamento científico o *sentido do problema*, logo, a mola do progresso.” (BACHELARD 1996, p. 36).

Bachelard reuniu vários exemplos sobre a ciência da eletricidade e constatará que para o espírito pré-científico tal fenômeno é considerado muito fácil de ser reconhecido, afastado dos cálculos e dos teoremas, próximo do *natural*. Tal colocação se justifica porque a seu ver os fenômenos não eram bem circunscritos, mesmo que o sujeito tivesse feito descobertas pessoais pacientemente aguardadas, ele as atribuía ao acaso. Nas descobertas científicas desse período a *variedade* era o importante e não a *variação*.

Essa busca pela variedade leva o espírito a agir sem método, indo de um objeto para outro tentando apenas ampliar conceitos. Um grande valor é dado ao que é *natural*, no sentido de habitual, sendo a eletricidade um princípio *natural*, o espírito pré-científico chegou até a pensar que por meio dela pudéssemos distinguir os diamantes verdadeiros dos falsos, porque o espírito pré-científico costuma ter em mente que os produtos naturais são mais ricos que os artificiais. Muitas descobertas foram apresentadas como espetáculo de curiosidade no decorrer do desenvolvimento científico, costume pouco fecundo, hoje já superado.

As convicções primeiras, a necessidade de certeza imediata e a necessidade de partir do certo se consolidaram contra uma teoria da *racionalização discursiva e*

---

<sup>16</sup> Deus não mais falaria conosco alojando seus signos na natureza para que nós os adivinhássemos. “[...] O signo não espera silencioso a vinda daquele que possa reconhecê-lo: ele só se constitui como ato de conhecimento” (FOUCAULT 1999, p. 81).

*complexa*, na qual a experiência para ser racionalizada necessita estar inserida em um jogo de *razões múltiplas*. Desse modo, de acordo com o filósofo, é preciso que nos afastemos das “racionalizações” baseadas nas primeiras observações porque elas são na formação do espírito científico a expressão de uma vontade de estar certo. Uma vontade de ter razão, sem demonstrar, no entanto, nenhuma prova explícita. Crê-se que não se está interpretando, mas o espírito está dando um valor *declarativo*. É particularmente difícil ir contra a adesão do “fato” primitivo por isso a psicanálise do conhecimento objetivo encontra muitas dificuldades.

É possível, no máximo, retificar e explicar as experiências primeiras por novas experiências porque as afirmações primeiras parecem insolúveis. É possível encontrar entre os sonhadores e os especialistas os mesmos procedimentos viciados. Aliás, Bachelard nos incentiva a procurar sistematicamente convergências psicológicas, literárias e científicas. Pois ao chegarmos aos mesmos resultados sonhando ou fazendo um experimento provamos que o experimento é somente um sonho e a psicanálise do conhecimento objetivo pode dessa forma ser realizada pela simples contribuição de um exercício literário paralelo.

Por outro lado, entendemos com Foucault, no que se refere ao campo epistemológico que antecedeu e ao mesmo tempo tornou possível a emergência das análises do tipo sociológicas, que as condições de possibilidade da história natural como área do saber exigiram que a natureza fosse pensada em suas especificidades. Não foi a natureza que mudou, foi a relação do homem com a natureza que mudou, foi por isso que a natureza teve condições de emergir como objeto de estudo. Pois da mesma forma que concebemos o *homem* como uma categoria de pensamento, a natureza também deve ser considerada uma categoria de pensamento.

Argumentamos, em concordância com Foucault (1999), que não existe a natureza em si mesma: o que existe é uma produção humana tentando designar a natureza. Fazer a história de uma planta ou de um animal era antes do século XIX discorrer acerca do que se via sobre eles, de toda a trama de signos neles descobertos e depositados.

A natureza tão qual a concebemos, ou melhor, nos adiantando um pouco, tal qual a sociologia a partir de Durkheim irá concebê-la faz parte de um saber que foi se formando enquanto se reformava. Não é uma perspectiva apodítica, imutável e inquestionável. Ao contrário, a categoria de pensamento *natureza* sofreu inúmeras transformações e continua sofrendo. Assumindo esse ponto de vista é possível afirmar

que a separação entre a sociedade de um lado e a natureza de outro não foi prescrita de antemão.

O autor explica que até o século XVI e meados do século XVII a concepção de *História* tal qual a conhecemos não existia, o que havia eram *histórias* nas quais se misturam as lendas sobre um animal ou planta, os medicamentos que se fabricam com sua substância, os alimentos que fornecia, os brasões onde figura e o que os viajantes ou os antigos dizem deles. Para Foucault, a história natural consiste na denominação do visível, donde decorre sua aparente simplicidade. Ela só foi possível na medida em que as coisas e a linguagem estavam ambas ligadas ao domínio da representação<sup>17</sup>. Todavia, da separação entre as coisas e a linguagem emerge a condição de exequibilidade da história natural como tarefa, ou seja, se deveria aproximar a linguagem do olhar e as coisas olhadas das palavras.

No século XVII, a observação ganha novas configurações e, a partir deste momento, as demais ferramentas que auxiliavam no conhecimento das coisas também; o que equivale a dizer que se exclui deste cenário o gosto, o sabor, as cores e o ouvir-dizer. A variabilidade e a incerteza deles decorrentes impossibilitam a constituição de uma análise<sup>18</sup> universalmente aceitável. Nessa atmosfera<sup>19</sup> que tornou parda a observação, uma das maiores capacidades oriundas da visão: a de apreender as cores, por exemplo, não deveria mais ser mencionada, o que acabou por impossibilitar a fundamentação de comparações necessárias nelas baseadas.

A natureza em todo o pensamento clássico nunca existiu como tema específico, como ideia ou como fonte indefinida do saber, mas como homogeneidade temporal das identidades e das diferenças sujeitas a ordem. Neste momento se instauraram as

---

<sup>17</sup> “[...] De fato, não foi uma desatenção milenar que subitamente se dissipou, mas um campo novo de visibilidade que se constituiu em toda a sua espessura.” (FOUCAULT 1999, p. 181).

<sup>18</sup> “[...] O campo de visibilidade onde a observação vai assumir seus poderes não passa do resíduo dessas exclusões: uma visibilidade que, além de liberada de qualquer outra carga sensível, é parda.” (ibidem, idem).

<sup>19</sup> No que se refere ao tato algo semelhante ocorre, pois ele é utilizado de forma limitada e estreita, impedido de empreender oposições das mais evidentes como liso e rugoso, pois tal oposição passa a ser da ordem da visão. “[...] O uso do microscópio fundou-se numa relação não-instrumental entre as coisas e os olhos. Relação que define a história natural.” (ibidem, p. 183). Contudo, o fato de os objetos a que se deseja conhecer se apresentarem melhor e de modo mais preciso quando os observamos por meio das lentes do microscópio não significava que a visão nua e crua (por assim dizer) estivesse superada. E uma das provas que podem atestar isso é em concordância com Foucault que o microscópio foi construído justamente para esclarecer e resolver problemas da geração da visão propriamente dita, isto é, como as formas, as proporções e as disposições encontradas em indivíduos adultos de uma determinada espécie podem ser passadas através das idades mantendo com rigor as identidades. “[...] Tudo isso é de grande importância para a definição de uma história natural quanto ao seu objeto.” (ibidem, p. 188).

condições de possibilidade da *biologia*<sup>20</sup>. A vida<sup>21</sup> deixa de ser o que se pode distinguir de modo mais ou menos certo, ela é aquilo em que todas as distinções possíveis entre os seres se fundam.

É toda a experiência clássica da diferença que então se abala e, com ela, a relação entre o ser e a natureza. Nos séculos XVII e XVIII, a diferença tinha por função religar as espécies umas às outras e preencher assim a distância entre as extremidades do ser; desempenhava um papel de “catenária”: era tão limitada, tão tênue quanto possível; aloja-se no quadriculado mais estreito; era sempre divisível e podia cair mesmo abaixo do limiar da percepção. (FOUCAULT 1999, p. 375).

Foi necessário antes da *biologia* se consolidar e, ao mesmo tempo, como condição para que ela pudesse emergir, que a *história natural* se consolidasse. O que exigiu muitas mudanças, como por exemplo: exigiu que a classificação fosse guiada segundo o princípio de menor diferença entre as coisas, ou seja, foi preciso que a história natural designasse de modo preciso e pleno o lugar que cada ser ocupa na disposição geral do conjunto. E neste contexto a categoria natureza pôde ser postulada quando pôde ser nomeada<sup>22</sup>.

São esses desdobramentos que tornaram possíveis as condições de existência da biologia. Na tentativa de constituir uma classificação metodologicamente rigorosa, tal qual um sistema, chegou com Cuvier<sup>23</sup> a descoberta da regra de subordinação dos caracteres que se firmava aquém de toda classificação eventual. O Mesmo e o Outro pertenciam a um único lugar na “história natural: [...] alguma coisa como a biologia torna-se possível quando essa unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade mais profunda e como que mais séria do que ela.” (FOUCAULT 1999, p. 365).

Tendo em vista o que precede não existia nem a vida, nem a sua ciência, tampouco filologia, do mesmo modo a economia política, tal qual a conhecemos,

---

<sup>20</sup> Do ponto de vista da arqueologia, que “[...] define as regras de formação de um conjunto de enunciados. Manifesta, assim, como uma sucessão de acontecimentos pode, na própria ordem em se apresenta tornar-se objeto de discussões, ser registrada, descrita, explicada, receber elaboração em conceitos e dar a oportunidade de uma escolha teórica [...] A arqueologia não nega a possibilidade de enunciados novos em correlação com acontecimentos exteriores. Sua tarefa é mostrar que em que condições pode haver tal correlação entre eles, e em que consiste precisamente (quais seus limites, forma, código, lei de possibilidade).” (FOUCAULT 1987, p. 191-192).

<sup>21</sup> “Mas o corte entre o vivo e o não-vivo jamais é um problema decisivo.” (ibidem, p. 223).

<sup>22</sup> “É por isso, sem dúvida, que a história natural, na época clássica, não se pode constituir como biologia. Com efeito, até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos.” (ibidem, p. 222).

<sup>23</sup> “[...] Considerada na sua profundidade arqueológica e não ao nível mais aparente das descobertas, das discussões, teorias, ou das opções filosóficas, a obra de Cuvier tende de longe para o que viria a ser o futuro da biologia.” (ibidem, p. 375).

também não existia, simplesmente por que a produção industrial não estava alocada na ordem do saber, o que existia antes disso era uma análise das riquezas. Neste sentido, é necessário evitar uma leitura retrospectiva da análise das riquezas ou de qualquer outra área do conhecimento aqui mencionada. Análises desse tipo somente nos levariam a unidade ulterior de uma economia política ainda na eminência de constituir-se: é justamente desse modo equivocado que os historiadores das ideias tem se reportado ao enigmático nascimento desta área do saber. No entanto, pouco a pouco o século XVIII lançou as bases aos grandes problemas que a economia positiva passaria, então, a tratar com instrumentos específicos e melhor adaptados<sup>24</sup>.

No século XVIII, não havia uma *cidadela de sábios*, pois a sociedade culta sequer chegava a formá-la, havia laboratórios em casas particulares que em nada se pareciam com os laboratórios modernos: o que, segundo Bachelard (1996, p. 42), era um “pretexto para conversas de salão”. Tal tipo de público era frívolo mesmo quando procurava se dedicar a coisas sérias, as experiências que faziam evidenciavam sempre o lado “pitoresco” e nunca o que era “essencial”.

É desejável, mediante o que até aqui foi exposto, que tenha ficado clara – em linhas bastante gerais – a diferença entre o saber de nosso tempo (o saber contemporâneo) e os saberes anteriores a ele; tanto nos termos da *epistémé*, de um lado, com Foucault, como nos termos do desenvolvimento do espírito científico, de outro lado, com Bachelard.

Entre diversos exemplos de Bachelard, citamos um que nos mostra bem em que consiste um *contra-pensamento*, um *obstáculo*. Onde notadamente não se procurou munir-se de provas antes de fazer afirmações, bem como não se procurou superar a opinião e a primeira observação, mesmo assim tal pensamento logo atingiu *status* de generalização<sup>25</sup>, vejamos a seguir que rapidamente:

---

<sup>24</sup> Como é possível perceber nessa passagem: “[...] Na realidade, os conceitos de moeda, de preço, de valor, de circulação, de mercado não foram pensados no século XVIII a partir de um futuro que os esperava na sombra, mas sim, sobre o solo de uma disposição epistemológica rigorosa e geral.” (FOUCAULT 1999, p. 229).

<sup>25</sup> Tais valorizações das imagens e do pitoresco causaram e continuam a causar desastres nas classes do curso elementar, ao ver de Bachelard, porque os alunos prestam mais atenção nas esquisitices dos aparelhos utilizados para realizar a experiência, no nome diferente que ela recebe, deixando de olhar o que no fenômeno é fundamental. O fato das experiências serem demasiadamente marcantes e cheias de imagens faz o aluno circular por falsos centros de interesse. Portanto, segundo sua proposta pedagógica cabe ao professor passar da experiência à lousa o mais depressa possível a fim de abstrair o conceito rapidamente, pois vale mais a ignorância e o desconhecimento total do que um conhecimento já esvaziado de seu princípio fundamental.

[...] o sol dos pirotécnicos recebeu seu nome do astro solar. E, de repente, por estranha recorrência, fornece a imagem para ilustrar uma teoria do Sol! Tais contrapassos entre as imagens acontecem quando não se faz um trabalho de psicanálise da imaginação. Uma ciência que aceita as imagens é, mais que qualquer outra, vítima das metáforas. Por isso o espírito científico deve lutar sempre contra as imagens, contra as analogias, contra as metáforas. (BACHELARD 1996, p. 36).

Consiste então em erro *grave* entender o conhecimento empírico como assertivo, limitado à descrição dos fatos. Ademais, basta analisar a palavra-chave dessa nossa afirmação, o termo *grave*, para nos remetermos a ingênuas imagens imediatas, longe das verdades objetivas, ela provoca apenas a convicção comum. A mera descrição não respeita as regras do *despojamento sadio*, está circunscrita em volta de núcleos iluminados<sup>26</sup>, nos quais os obstáculos se estabelecem.

Vemos através de outro exemplo, o da experiência alquímica, que o que encontramos de imediato na experiência primeira é a nós mesmos, são nossos desejos inconscientes, nossas surdas paixões. Para demonstrar isso Bachelard (1996, p. 57) irá se apoiar no que ele chama de caráter “psicologicamente concreto” da alquimia para evidenciar algumas fantasias referentes à matéria. Na tentativa de mostrar suas bases afetivas e o seu dinamismo subjetivo: “[...] A experiência alquímica, mais que qualquer outra é dupla: é objetiva e subjetiva.” (ibidem, p. 58). Foram os químicos e os historiadores do século XIX que condenaram a alquimia, embora tenham chegado a reconhecer-lhe algumas descobertas positivas; há sempre certa “resistência” a ela sem que o motivo fique evidente. “[...] Do lado dos literatos de Rabelais a Montesquieu, o juízo é ainda mais superficial. O alquimista é visto como uma mente perturbada a serviço de um coração voraz.” (ibidem, p. 58). O alquimista é considerado um vencido e suas experiências estão fadadas ao insucesso. Tal interpretação é demasiadamente negativa o que gera escrúpulos, pois como tal doutrina tão insólita e fútil pôde ter durado tanto? Como pôde permanecer estando presente até os dias atuais? Talvez isso ocorra por que: “[...] A alquimia deve ter no inconsciente fontes mais profundas.” (ibidem, p. 59). Após tentativas de explicar a persistência de um simbolismo tão completo e tão poderoso, nota-se que os químicos desconsideraram a radical *oposição* entre a alquimia e a química. Porque tal simbolismo não poderia ter-se transmitido por tantos séculos se não estivesse contido numa realidade psicológica incontestável.

---

<sup>26</sup> [...] O pensamento inconsciente se concentra em torno desses núcleos e, assim, o espírito se volta para si mesmo e se imobiliza. (BACHELARD 1996, p. 56).

Para compreender o sentido da mentalidade alquímica, temos de efetuar uma inversão dos interesses, isto é, temos de entender que um fracasso material, ou seja, uma experiência que não surtiu a ação material esperada não destrói para o alquimista o valor psicológico de sua espera. O mesmo não acontece quando o químico moderno depara-se com esse tipo de fracasso. Para este último, um *fracasso material* é um *fracasso intelectual*. Quando por exemplo uma experiência desmente a teoria há quem a repita achando que cometeu um erro de procedimento. Em alquimia quando uma experiência não logra êxito é porque não foi usada a matéria adequada, assim quando um ovo que foi chocado não eclode pode-se apelar para o vago ambiente que não o levou ao amadurecimento – o alquimista está liberado para invocar, por exemplo, a falta de tempo ou até mesmo a falta de impulso íntimo – logo, todos esses elementos reunidos podem explicar internamente os acidentes da experiência alquímica.

Há um modo mais íntimo ainda de interpretar um fracasso material em alquimia: questionando a pureza moral do experimentador, pois se mesmo quando utilizando os símbolos corretos ele não consegue produzir o efeito esperado o que se revela é uma falta de moral, um *déficit* psicológico, não é um simples fracasso. Pois como será possível antes de ter purificado a sua própria alma que ele seja capaz de purificar a matéria? “Muitas vezes para lograr êxito em uma experiência o alquimista tem de dar provas de grande austeridade. Fausto, herético e pervertido, precisa da ajuda de um demônio para saciar suas paixões.” (BACHELARD 1996, p.63).

Em síntese, a alquimia é, antes de qualquer coisa, uma iniciação moral e não intelectual deve-se julgá-la objetivamente acerca de seus resultados objetivos e subjetivamente sobre seus resultados morais; é um equívoco fazer uma interpretação exclusivamente materialista porque é preciso haver lugar para uma psicanálise do alquimista, do contrário não se poderá compreendê-lo. A dedução dos símbolos alquímicos ocorre no plano da intimidade pessoal, não se refere a *experimental* ou *provar*. Todas as experiências da alquimia têm duas interpretações: uma moral e uma química. Entendida assim, a dedução dos símbolos não sucede num plano lógico ou experimental: a alquimia é uma cultura essencialmente íntima. Provinda de um momento que o homem ama natureza mais do que a utiliza. A compreensão de que a natureza age magicamente é para o alquimista simplesmente aplicar ao mundo uma experiência que se teve intimamente, para ter essa experiência íntima ele tem que merecê-la.

Assim, na classe de química moderna como na oficina do alquimista, o aluno e o aprendiz não se apresentam de início como puros espíritos. A própria matéria não é para eles uma razão suficiente de calma objetividade. Ao espetáculo dos fenômenos mais interessantes, mais espantosos, o homem vai naturalmente com todos os seus desejos, com todas as suas paixões, com toda a alma. Não é pois de admirar que o primeiro conhecimento objetivo seja o primeiro erro. (ibidem, p.68).

Por outro lado, do mesmo modo como as palavras eram constituídas por aquilo que diziam e que o corpo dos seres vivos estava inscrito com marcas visíveis e positivas, as análises das riquezas emergiram a partir do século XVI e, desde então, foi assumindo diretrizes próprias. Passou a buscar reconduzir os signos monetários à precisão de medida, isto é, fazer com que as quantidades de metais presentes nas moedas estivessem conforme os valores nominais de cada moeda: o estalão não deveria estar fora de equivalência. A moeda não significara nada além de seu valor de medida. Nesse sentido os metais de que são feitas as moedas tem grande valor, justamente por que se prestam à fabricação das moedas. Esta adquire o valor de sua forma<sup>27</sup>, não propriamente da matéria de que é composta.

Desprovidos destes signos as riquezas permaneceriam como marcas mudas, imóveis, ocultas e silenciosas. Devido a isso, o ouro e a prata podem e devem ser reconhecidos como os criadores de tudo o que o homem pode desejar. O que somente foi possível na medida em que esses metais são dotados de certas características físicas: são duros, imperecíveis, inalteráveis, fáceis de perfurar, fáceis de transportar, divisíveis em parcelas minúsculas, condensam grande peso sob pequeno volume.

Nesse ínterim, não se trata de refletir à luz de quais mecanismos as riquezas fazem uso para se representarem entre si, trata-se de refletir sobre porque as coisas valem<sup>28</sup> e o que valem. Em suma, como se estabelece o valor de uma coisa? A moeda só existia para executar essa função, assim como também os preços se modificam em função dela. Em outros termos, num contexto de troca para que uma coisa possa representar outra é necessário que nelas o valor já esteja presente, porém o valor existe no interior da representação, ou seja, no interior da troca.

A psicanálise do conhecimento objetivo, ou das condições subjetivas da produção da ciência, deve também dedicar-se ao exame de todas as seduções da

---

<sup>27</sup> “É por ser moeda que o ouro é precioso. Não o inverso.” (FOUCAULT 1999, p. 241).

<sup>28</sup> “Valer para o pensamento clássico é primeiramente valer alguma coisa, poder substituir essa coisa num processo de troca.” (ibidem, p. 262).

*facilidade*; só assim será possível chegar a uma sadia e verdadeira teoria da abstração científica. A falsa teoria do *geral* prejudicou bastante o progresso do conhecimento científico com sua infecunda facilidade – ela dominou de Aristóteles a Bacon: “[...] Vamos procurar mostrar que a ciência do geral sempre é uma suspensão da experiência, um fracasso do empirismo inventivo.” (BACHELARD 1996, p.69).

O autor constata que as leis gerais – como são as leis fundamentais da óptica, de que todos os raios luminosos se propagam em linha reta, da biologia, de que todos os seres vivos são mortais, ou da mecânica, de que todos os corpos caem – podem ter tido valor epistemológico, mas vem perdendo esse valor ao longo do tempo, pois são um bloqueio às ideias. Esses exemplos se deram a partir de generalidades que foram bem colocadas <sup>29</sup>. No entanto, apesar delas terem seguido um ciclo de *idéias exatas*, por se tratar de uma generalização, as variáveis condizentes com o aspecto geral ofuscam as que se referem aos aspectos particulares. Apesar de ter havido uma hierarquização da própria matemática dos fenômenos, isso não foi suficiente. Além disso, o autor explica que nem sempre a primeira *forma* matemática está correta, nem sempre ela é formativa de fato.

Remetendo-nos ao âmbito do que hoje conhecemos como as Ciências Humanas, ocorreu uma ruptura no começo do século XVII quando, no Renascimento, as figuras da similitude deixam de representar o saber e entra em cena o quadro das identidades, que nos últimos anos do século XVIII desfaz-se e, nesse movimento, aloja o saber num novo espaço. Como isso pode ocorrer afinal? “[...] Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positivities umas em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração de seu modo de ser?” (FOUCAULT 1999, p. 297) Esse acontecimento diz respeito ao ser mesmo de nossa

---

<sup>29</sup> Agora vamos ver um exemplo em que as generalidades são mal colocadas – talvez fique mais claro o que acontece com generalidades de primeira vista – como é o caso do fenômeno da *coagulação*. Examinado de modo tão livre que, a rigor, tudo era coagulação para o espírito pré-científico. Há coagulação do leite, do sangue, do fel, da gordura até o congelamento da água é coagulação. Isso graças à lastimável aliança entre erudição e ciência, opinião e experiência características de experiências vagas, típicas do espírito pré-científico. Tais “experiências” impediram o desenvolvimento de outras experiências sobre a coagulação e não levantaram nenhum problema científico bem definido: “[...] O que haverá de mais parecido entre o leite e o sangue?” (BACHELARD 1996, p.79). Seria necessário deter-se neste fato justamente porque são dois líquidos diferentes e toda a questão passa fundamentalmente por aí. Porém, tal desdém pelos pormenores e pela precisão demonstra que o espírito pré-científico prefere fechar-se no conhecimento geral. Mas o verdadeiro espírito científico: “[...] Tentará *completar* o fenômeno, *realizar* certas possibilidades que o estudo matemático revelou. Enfim, o cientista contemporâneo baseia-se numa *compreensão matemática* do conceito fenomenal e se esforça para equiparar neste ponto, razão e experiência.” (BACHELARD 1996, p.82).

modernidade e nós estamos ainda presos a ele na medida em que ele continua a nos escapar.

No caso da história das riquezas, não foi o modo de ser do trabalho que mudou, mas sim a relação dele com a produção de que é suscetível. Não foi o trabalho que retrocedeu perante as coisas, foram as coisas que se estreitaram em relação à unidade de trabalho, pois distinguimos a medida do permutável e a razão da troca, isto é, troca-se porque se tem necessidade. Se o que se necessita é agradável, indispensável ou até mesmo cômodo, importa a economia apenas que o que circula sob a forma de coisas é trabalho, ou em outras palavras: tempo e cansaço camuflados e esquecidos. “Na *gramática geral*, na *história natural*, na *análise das riquezas*, produziu-se, pois, nos últimos anos do século XVIII um acontecimento que, em todas elas, foi do mesmo tipo.” (FOUCAULT 1999, p. 320). A partir desse acontecimento, a constante em todos os casos é que a relação da representação muda no que se refere a ela mesma. Deste modo a representação está prestes a perder o poder de definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento, o ser do que é representado sairá de cena da própria representação.

Embora possamos encontrar no domínio da linguagem a réplica exata destes acontecimentos, é preciso pontuar que neste domínio houve uma cronologia mais lenta e uma forma mais discreta de manifestação. A dissolução da representação está em correspondência com a positividade nova das ciências da vida, da linguagem e do trabalho, estas, por sua vez, aparecem como tantos “transcendentais” que tornam possível conhecer objetivamente os seres vivos, as formas da linguagem e as leis da produção. “[...] O que mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável foi o próprio saber como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento.” (FOUCAULT 1999, p. 346).

Esta rede ao mesmo tempo ontológica e representativa definitivamente se despedaça: no caso da história natural que se converteu em biologia, percebeu-se – foi possível perceber – que os seres vivos, exatamente porque vivem, não podem compor um tecido de diferenças graduais e progressivas. Lá na época clássica a rede que compunha o ser era sem lacuna; aqui na modernidade a vida recolhe-se em um enigma cuja essência é inacessível. No domínio da linguagem o que muda é que a palavra<sup>30</sup> deixa de figurar num discurso em virtude de sua discursividade imediata, porque obedece a certo número de leis que regem todos os elementos da mesma língua. Este foi

---

<sup>30</sup> “[...] Para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que, com relação a ela, é primeira, fundamental e determinante.” (FOUCAULT 1999, p. 387).

um dos acontecimentos importantes, que na cultura ocidental se sucedeu, e um dos que passaram despercebidos. Talvez isto se deva, em grande medida, ao fato de as alterações que afetam a pronúncia, a gramática ou a semântica, por mais velozes que sejam, nunca serem percebidas por aqueles que falam e, sem se aperceberem, já veiculam essas mutações.

[...] O fracionamento da linguagem, contemporâneo de sua passagem à objetividade filológica, seria, então, apenas a consequência mais recentemente visível (porque a mais secreta e a mais fundamental) da ruptura da ordem clássica: esforçando-nos para dominar essa quebra e fazer aparecer a linguagem por inteiro, levaríamos a seu termo o que se passou antes de nós, por volta do fim do século XVIII. (FOUCAULT 1999, p. 422-423).

Após termos mencionado, em concordância com Bachelard, os perigos da função generalizante, ainda restam as seduções de generalidade bem mais amplas, que são, segundo o autor, o caso do pensamento filosófico mais que do pensamento empírico. Neste primeiro, há um período em que a experiência se encontra imobilizada porque todas as respostas se contentam em fazer referência a um princípio geral da Natureza. Nas palavras do autor: “[...] Foi assim que no século XVIII, a idéia de uma natureza homogênea, harmônica, tutelar apagou todas as singularidades, todas as contradições, todas as hostilidades da experiência.” (BACHELARD 1996, p.103). Na maioria das vezes o aspecto *literário* do texto pré-científico é um mau sinal, pois em física, por exemplo, tais valorizações e arroubos de admiração não auxiliam em nada no desenvolvimento do espírito científico, são nocivas ao verdadeiro conhecimento. É concebível, no entanto, que todo autor goste de valorizar o assunto que vai tratar, mas isso não significa que tenha de fazer grandes alardes como poderemos observar no trecho seguinte:

Em um livro escrito sob a forma de *cartas familiares*, um autor desconhecido assim começa o seu *Planétaire ou abrégé de l'histoire Du Ciel* [Planetário ou resumo da história do céu]: Será ousado demais querer voar até a abóbada celeste? Quem me acusará de temeridade por querer eu examinar essas tochas que parecem suspensas no arco do firmamento? (ibidem, p.104).

No exemplo que precede podemos perceber a estéril influência da valorização irregular e exacerbada. Tal necessidade de *eleva*r os assuntos está atrelada a um ideal de *perfeição* concedido aos fenômenos. Pouco a pouco, se impõe neste âmbito uma *escala*

*de perfeição*<sup>31</sup> que vai da matéria a Deus, esse ideal é tão forte que contradiz intuições corriqueiras e opõe resistência a pesquisas úteis. A unidade é sempre desejável e se realiza sem esforço para o espírito pré-científico; as atividades naturais não passam de manifestações variadas de uma e mesma Natureza: não se concebe que a experiência possa ser contradita tampouco que possa ser compartimentada. A unidade é realizada num instante, porque o que é inconcebível na física torna-se possível pela ação divina.

As amplas analogias são recorrentes na Idade Média, conforme dizem os historiadores de química sobre uma espécie de triângulo universal: o Céu, a Terra e Homem – uma das fantasias pré-científicas destacadas por Bachelard. Houve quem lhe desse tanto crédito que até se confiou nela para o tratamento de doenças: “[...] Parecia que se estava fazendo química no fundo de um frasco: é o fígado que responde. Parecia que se auscultava um doente: é a conjunção de um astro que influi no diagnóstico.” (1996, p.109-110). Inversamente, este tipo de pensamento afugenta as idéias e por sua vez transpõe as provas a cada momento. É com muita facilidade que encontramos exemplos como esses, nos quais a crença na unidade harmônica do Mundo faz com se estabeleça uma incrível – no mau sentido – *sobredeterminação*<sup>32</sup>.

O obstáculo epistemológico é polimorfo, e no caso do *obstáculo substancialista* não é diferente, pois se constitui por intuições dispersas e opostas. Ocorre quando o

---

<sup>31</sup> “[...] Nossas observações são, portanto, menos superficiais do que parecem, pois a perfeição vai servir de índice e de prova para o estudo dos fenômenos físicos” (BACHELARD 1996, p.106).

<sup>32</sup> Por exemplo: “O gato tem a ver com Saturno e com a Lua. Ele gosta tanto de erva valeriana que, quando esta é colhida sob a conjunção desses dois Astros, reúne todos os gatos no lugar que ela está. Há quem afirme que esse animal é venenoso, e que seu veneno está no pelo e na cabeça; mas acho que é só na cabeça, porque seus espíritos animais, que crescem na Lua cheia, diminuem na Lua nova, só atacam nas Luas cheias, saindo-lhe dos olhos para passar o veneno. Três gotas de sangue de gato macho, tiradas de uma veiazinha que fica embaixo do rabo, servem para curar a epilepsia; a carne de gato abre as hemorróidas e purga o sangue depauperado; seu fígado cozido e misturado com vinho, se bebido antes do acesso, ajuda a tratar a febre quartã; a banha de gato castrado, derretida, aquece e desfaz os humores da gota; é bom colocar o couro de gato sobre o estomago, as articulações e as juntas, porque ele aquece as partes enfraquecidas pelos humores frios; seus excrementos ajudam no crescimento dos cabelos. Quem tiver consigo erva valeriana pode levar o gato que quiser, sem preocupação. Esse animal cura os próprios olhos com o uso da valeriana.” (FAYOL apud BACHELARD 1996, p. 111). Esse trecho deixa claro ao que nós estamos nos referindo; é notório como ele está repleto de afirmações que se sobrepõem umas nas outras onde podemos notar que o conhecimento colocado em termos de utilidade nos fornece um tipo de indução que lhe é característica: é a indução utilitária. Ela pode até ter partido de um fato verificado, mas mesmo assim o impulso utilitário sempre exagera, o útil é valorizado sem medida. O homem não consegue impor limites ao útil. A utilidade humana é buscada como princípio em todos os fenômenos até os tremores de terra acabam a rigor auxiliando nas colheitas. Fenômenos dos mais hostis ao homem são tratados com extrema valorização. Para o espírito pré-científico o verdadeiro é o útil, sistemas inteiros alicerçam-se na base do útil, somente o útil é claro e na mesma medida só a utilidade pode explicar os fenômenos de que se queira tratar. Essas generalizações extremas – muitas vezes através de um mesmo conceito – resultam em idéias sintéticas. Devemos, portanto, fugir delas e romper com considerações pragmáticas. Porque o espírito pré-científico além de não cumprir as promessas que faz, apresenta, ao invés de um sistema, um amontoado de fatos precariamente relacionados por que mal observados, o procedimento que a psicanálise do conhecimento objetivo propõe é que fuja desses métodos.

espírito pré-científico condensa qualidades diversas num único objeto. Tal objeto passa a ter qualidades ocultas<sup>33</sup>, superficiais, manifestas, o que resulta em um verdadeiro descuido com o movimento epistemológico. O espírito pré-científico entende que o que é oculto é fechado. E nesse sentido os invólucros são simples proteções, são sempre menos preciosos e menos substanciais. No âmbito das idéias substancialistas é importante que algo contenha algo, isto é, que a qualidade oculta esteja “contida”. É o que o autor denominou de “mito do interior, mito mais profundo do íntimo.” (ibidem, 122-123). O exame destas intuições pré-científicas demonstra que a substância não tem apenas um interior ela é um interior; o interior é o que há de mais substancial nela e por isso é o que merece maior atenção.

Entendemos que na obra *Formação do espírito científico* de Bachelard, uma de suas principais teses – a da supremacia do pensamento abstrato e científico sobre o conhecimento primeiro intuitivo – é ignorada no substancialismo, que apresenta o acúmulo de adjetivos intuitivamente atribuídos, de forma precária, a uma mesma substância. Eles são tão claros para o espírito pré-científico e vemos no substancialismo a justaposição dessas qualidades, ligadas à substância, sem preocupação com suas relações íntimas. “[...] O gosto e o cheiro pode dar ao substancialismo garantias primeiras que se revelam, mais tarde, verdadeiros obstáculos para experiência química.” (ibidem, p.121).

Inversamente, o autor argumenta que o espírito científico tem de fazer um esforço para ligar os elementos descritivos de um fenômeno de modo hierarquizado, buscando detalhar de modo preciso as relações com outros objetos; a verdadeira ciência deve ser liberada de qualquer referência às qualidades sensíveis diretas. Desse modo, é nociva toda e qualquer atribuição direta à substância dos dados imediatos da experiência sensível, eis um exemplo deste tipo de equívoco:

Assim como o leite é doce ao paladar e untuoso ao tato, ele conserva a doçura e a untuosidade até no fenômeno da corrente elétrica que acaba de atravessá-lo. Essas falsas qualidades atribuídas pela intuição ingênua à corrente elétrica são, a nosso ver, uma ilustração cabal da influencia do obstáculo substancialista. (ibidem, p.121).

---

<sup>33</sup> Para Bachelard é possível “[...] falar de um substancialismo do oculto, de um substancialismo do íntimo, de um substancialismo da qualidade evidente”. A explicação que se propõe oculta é sempre decepcionante porque ela crê que um nome erudito basta para satisfazer a mente: “[...] Parece bastar uma palavra em grego para que ‘a virtude dormitiva do ópio que faz adormecer’ deixe de ser um pleonasma.” (ibidem, p.121).

O filósofo explica que o conhecimento dos homens e o conhecimento dos objetos advêm do mesmo diagnóstico. Se a criança põe na boca os objetos que desconhece para conhecê-los é por que o real é “antes de tudo um alimento” (ibidem, p. 109). A digestão é então uma posse e no inconsciente ela se torna um tema explicativo cuja valoração é bem sólida, com base nesta posse cria-se todo um sistema de valoração, no qual o alimento líquido é preterido pelo alimento sólido. E a necessidade de comer alimentos sólidos que é a fome é superior por sua vez a necessidade de ingerir líquidos. Demasiada e descabida valoração no âmbito dos fenômenos digestivos – tão presente nos espíritos pré-científicos – acaba por atribuir ao estomago um lugar primordial e seu calor também é ressaltado, assim quando comparada a química do estômago que é *natural* com a “química artificial” vence a primeira porque como ela é muito mais natural é naturalmente mais acertada como pensa o espírito pré-científico.

Tendo-se em mente o trabalho do estômago como sendo o trabalho de um forno, muitos outros fenômenos são explicados e analogias das mais disparatadas são mencionadas. Há entre os espíritos pré-científicos quem se indague se a forma do corpo humano acaso não se parece com um forno muito bem feito. Chegou-se ao ponto extremo de considerar a terra como um vasto aparelho digestivo<sup>34</sup>. Todavia é um equivoco, segundo o filósofo, acreditar que basta rebaixar o obstáculo e ele desaparecerá, também não se deve crer que se vence o obstáculo invertendo-o, mudando-o, porque o obstáculo está no âmago do próprio conhecimento. Por isso, essas racionalizações que acabamos de ver nos dão a medida da resistência de um obstáculo epistemológico.

A idéia de substância resiste<sup>35</sup> porque é tão clara e tão simples que se apóia, mais do que qualquer outra, numa experiência bastante íntima. Neste sentido, é preciso dar ênfase para o papel que assume a maioria das pedras preciosas: elas são capazes de exercer uma ação conjunta sobre o coração e a mente – eis mais uma afirmação dada pelo espírito pré-científico. Assim, por exemplo, o ouro encanta e exerce uma atração material – com o ouro é fácil apreender o mito da intimidade substancial – pois como ele age ao mesmo tempo sobre o coração, o cérebro e a memória quando usado como medicação seu caráter psicológico torna-se evidente.

---

<sup>34</sup> “[...] Aí está uma *Weltanschauung* que seria logo dispensada se o mito da digestão perdesse sua clareza.” (ibidem, p. 119).

<sup>35</sup> “A psicanálise a ser instituída para a terapia da substância deve ser a psicanálise do sentimento de ter. [...] Enfim, o axioma do *realismo não provado* – nada se perde, nada se cria – é uma afirmação de avarento.” (ibidem, p.164).

As substancializações mais heterogêneas aqui convergem: a luz *perpétua* das pedras preciosas associa-se a *inalterabilidade* do ouro. Nada segura o realista que, sobre uma realidade, acumula perfeições. O valor é a quantidade oculta mais insidiosa. É a última a ser exorcizada por que é nela que o inconsciente fica ligado por mais tempo e com mais força. (ibidem, p.180).

O mito da digestão – do *ser* e do *ter* – chega a perder relevo quando comparado com o *mito da geração* relacionado ao *dever*. Pois a libido interioriza essas forças mais ou menos misteriosas e nesse movimento reforçam-se intuições substanciais e animistas. Nesse sentido, se certa substância for acrescida de um germe garantirá seu *dever*: eis o que pensa o espírito pré-científico porque tudo que é oculto germina para ele. Assim os alquimistas tentam muitas vezes sintetizar os contrários. “[...] O contrário vem do interior. O interior deve ressaltar o exterior. Pelo menos é o que desejamos os sonhos.” (ibidem, p. 237). Todo esse raciocínio se fundamenta na interiorização e na multiplicação do fenômeno da geração, pois a muda é considerada uma virtude substancial e viva, ela não está ligada apenas ao seu interior, mas a toda a sua fibra, a toda a sua matéria. Tende-se a geração como uma conciliação entre valores altos e baixos, bem e mal, pecado e amor, isto é, vê-se nela a valorização das matérias inferiores. “O ato gerador é uma idéia tão explicativa quanto persistente, isto é, embora esteja carregada de todos os absurdos do inconsciente, *a idéia fixa é uma idéia clara.*” (ibidem, p. 245).

Para o espírito pré-científico, o germe necessita ser tratado do modo mais *natural* possível por que ele é o que há de mais *natural*, sempre está referido a um princípio mais interno. Neste contexto, cabe uma psicanálise do conhecimento, que se proponha completa, estudando os sentimentos mais ou menos inspirados na libido; sobretudo, devem-se buscar investigar a vontade de poder que a libido exerce sobre as coisas e os animais de acordo com o filósofo (ibidem, p. 256).

A libido está relacionada com o *dever*, ela é considerada enquanto *duração* na concepção de Bachelard (ibidem, p. 225) ele concorda com a psicologia tradicional ao dizer que a libido supera o apetite. Porque se o apetite é voraz, é imediato; a libido é poderosa, é insaciável. A mentalidade alquímica está diretamente relacionada com os sonhos e as fantasias, nela há a fusão de imagens de caráter objetivo e desejos

subjetivos. Ao analisarmos as gravuras<sup>36</sup> que acompanham os textos alquímicos logo acabarão nossas dúvidas sobre essa interpretação psicanalítica.

Como se percebe, é o homem inteiro, com sua pesada carga de ancestralidade e de inconsistência, com toda a sua juventude confusa e contingente, que teria de ser levado em conta se quiséssemos medir os obstáculos que se opõem ao conhecimento objetivo, ao conhecimento tranqüilo. (ibidem, p. 258).

Para sintetizar, investigamos no conceito de obstáculo epistemológico de Bachelard aspectos do espírito pré-científico e científico para analisar as condições subjetivas de produção da formação do pensamento histórico-filosófico-científico da Sociologia. Argumentamos, junto com Foucault, que na *epistémê* clássica não havia nenhum domínio específico destinado ao homem, ou em outras palavras, não havia neste momento nenhum tipo de consciência epistemológica do homem. Contudo, é importante salientar que o próprio conceito de natureza humana à época impedia que isso fosse possível. “[...] Mas a consequência essencial é que a linguagem clássica como discurso comum da representação e das coisas, como lugar, em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui qualquer coisa que fosse ‘ciência do homem’” (FOUCAULT 1999, p. 429). O homem como categoria de pensamento não era possível de ser pensado no seio da cultura ocidental enquanto esse modo de pensar vigorou porque a questão da natureza humana sequer tinha sido postulada por ela própria.

[...] Antes do fim do século XVIII o *homem* não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos a menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios o momento de iluminação em que seria enfim conhecido. (FOUCAULT 1999, p. 422-423).

Nesse sentido, defendemos que o advento da Sociologia se deve à emergência do estudo do homem pelo próprio homem. Analisamos as implicações desse argumento em Sociologia no próximo capítulo.

---

<sup>36</sup> “[...] Não é possível pensar durante muito tempo num mistério, num enigma, numa quimera, sem evocar – de modo mais ou menos encoberto – seus aspectos sexuais. Isso decorre do fato de o nascimento ter sido para a criança o primeiro mistério”. (BACHELARD 1996, p. 227).

## Capítulo 2

### Obstáculos epistemológicos na divisão do trabalho social.

David Émile Durkheim constitui a Sociologia em sua época como Ciência, tratando objetivamente da realidade social e, por conseguinte, das instituições sociais – como o Direito ou a Educação, por exemplo – que organizam a sociedade. Para o autor, a sociedade se coloca como entidade moral aos seus membros, antes de se configurar como existência tangível. Os *atos sociais*<sup>37</sup> devem ser tratados como *coisas*, determinando as relações na sociedade independentemente de qualquer outro âmbito da vida humana. Em nossa perspectiva, a preocupação de Durkheim em evidenciar que a natureza humana é moral implica no detrimento de uma *consciência ambiental*: ao subestimar a relação do homem com a natureza, a consolidação da Sociologia como área do saber deixa de lado questões que na atualidade se colocam como fundamentais para a natureza humana.

Genealogicamente, o surgimento da Sociologia como “etapa” do pensamento seguiu um caminho que hoje deve ser superado, no sentido de ultrapassarmos o obstáculo que representa para questões sócio-ambientais. Nesse sentido, Weiss (2010) tentará resolver num primeiro nível a relação entre as afirmações de Durkheim sobre o dever ser e sua ciência, isto é, entre uma dimensão prático-propositiva e outra teórico-explicativa. A autora procura deixar claro que havia por parte de Durkheim uma adesão normativa a um ideal particular, o que torna possível realizar vários enunciados a respeito do que ele entendeu como o *dever ser moral*.

Nosso objetivo, aqui, é “aplicar o conceito”<sup>38</sup> de obstáculo epistemológico a certos postulados da Sociologia de Durkheim, tendo como base *Da divisão do trabalho*

---

<sup>37</sup> Cabe esclarecer o que se deve entender como fatos sociais. Eles: “[...] consistem em maneiras de agir, pensar e sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações, nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto, uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais. Essa qualificação lhes convém; pois é claro que, não tendo o indivíduo por substrato, eles não podem ter outro que não a sociedade, seja a sociedade política em seu conjunto, seja um dos grupos parciais que ela encerra: confissões religiosas, escolas políticas, literárias, corporações profissionais etc. Por outro lado é a eles só que ela convém, pois a palavra social só tem um sentido definido com a condição de designar unicamente fenômenos que não se incluem em nenhuma categoria de fatos já constituídos e denominados. Eles são, portanto, o domínio próprio da sociologia. (DURKHEIM 2007, p. 3-4).

<sup>38</sup> Ora, aplicar o conceito de obstáculo epistemológico é como proposto por Bachelard psicanalisar o conhecimento, detectar sinais de fadiga que se alojam nos conhecimentos não questionados, pois é no

*social* (1999) como sublinhamos no primeiro capítulo. Entretanto, serão aqui citados outros textos seus, quando e se for necessário esclarecer considerações feitas nessa obra com o auxílio daquelas. Cabe esclarecer que entendemos como “aplicar o conceito” buscar torná-lo sensível. Examinar os obstáculos enquanto condição do conhecimento, afinal é assim que entendemos a afirmação de Bachelard (1996) de que o conhecimento se dá na base de obstáculos, se dá contra o habitual, contra o fato colorido e fácil que chega rápido demais a síntese.

Primeiramente, nos parece necessário mostrar que o pensamento de Durkheim não se dedica somente a sistematizar de modo causal como as coisas são em sua Sociologia. Ele nada tem a ver com nenhuma proposta que se preste a legitimar o *status quo* vigente ou meramente descrevê-lo, por isso seria um equívoco considerá-lo um mero conservador. Já que seu pensamento também se dedicou ao devir e porque não dizer do futuro, e se propõe a analisar como as coisas devem ser. O que atesta a existência dessa dimensão prática em sua obra<sup>39</sup>.

Por isso as análises de Weiss<sup>40</sup> (2010) são tão importantes, ela busca compreender de que modo foi possível fundamentar os enunciados durkheimianos em relação ao dever ser moral assumindo o ponto de vista segundo o qual tais enunciados não são criados pela ciência, não são “descobertas” dela. Por esse motivo, vamos

---

âmbito do inconsciente que eles se instalam. E quando nele se cristalizam será necessário, a rigor, um tratamento da ordem da psicanálise. Com o intuito de que possam ser superados por uma nova formulação conceitual mais adequada. Porque certos conhecimentos que em um determinado momento são úteis, em um momento posterior podem atravancar o desenvolvimento científico; o que pode ocorrer de dois modos: elas podem estar totalmente equivocadas e nesse movimento desviam e retardam formulações que talvez pudessem ter sido proveitosas de algum modo para o conhecimento. Ou podem até estarem certas, mas silenciam cedo demais outras questões, introduzindo assim certa letargia e infecundidade.

<sup>39</sup> Raquel de Andrade Weiss fez estágio no British Center for Durkheimian Studies, na Oxford University o que contribuiu muito para o desenvolvimento de sua tese de doutorado que aqui foi e será ainda citada: *A fundamentação social da moral em Durkheim*. Tese que tem como tema a questão da fundamentação da moral, nela a autora contempla elementos “filosóficos” da obra durkheimiana. Interesse que foi despertado em graduação em ciências sociais pelo professor Ricardo Terra; que posteriormente foi seu orientador no doutorado, defendido em 2010 na Universidade de São Paulo. Ela nos dá uma pista das variedades de temas contemplados pelo autor, ao discorrer sobre o recorte que tem de fazer em sua tese: “Vamos então falar desse recorte. Acabei de mencionar o grande volume de textos nos quais Durkheim enuncia seu ponto de vista propositivo, mas, além disso, também há que se destacar a pluralidade dos diferentes enfoques abrangidos por esses textos, que podemos dividir em quatro grandes grupos: propostas de reformas de ensino – primário, secundário e universitário – propostas políticas que envolvem a defesa da República, do socialismo, da democracia e de novas formas de representatividade, propostas para o mundo do trabalho, que envolve seu combate às formas anômicas de divisão do trabalho e, finalmente, propostas para o campo da moral propriamente dita.” (WEISS 2010, p. 28).

<sup>40</sup> Segundo Weiss (2010) todas essas esferas subordinam-se a posição ética fundamental de Durkheim ao que ele mesmo chamou de “individualismo moral”. Portanto ela busca penetrar no universo do ideal que ele defendia. Aprofundando-se para tanto na esfera das propostas essencialmente morais. Todavia, é importante que não nos esqueçamos de qual é o nosso objetivo aqui: mostrar em que consistem os obstáculos epistemológicos as problemáticas ambientais a partir da divisão do trabalho social. Por isso é importante deixar claro – em primeiro lugar – o que Durkheim pretende com sua teoria.

começar por identificar os contextos nos quais figuram essas afirmações de natureza essencialmente prática. O primeiro desses momentos condiz com a leitura de Durkheim dos ideais defendidos sob a bandeira da Revolução Francesa. O segundo momento versa sobre sua proposta de institucionalização da educação<sup>41</sup>, no qual o

[...] ambiente é por vezes assinalado como sendo o “vazio moral da III República”, marcado pelas consequências diretas da derrota francesa e das humilhantes dívidas de guerra, seja por uma série de medidas de ordem pública, dentre as quais duas merecem destaque especial, pelo rompimento com as tradições que elas representam (RODRIGUES 1978, p. 8).

Nesse contexto, o grande projeto de Durkheim foi sua proposta<sup>42</sup> de uma moral laica, desconsiderá-lo seria deixar de lado muitos fatos e idéias constituintes de sua obra. Isso nos impediria então de apreender o sentido real de suas preocupações e conceitos. Além do mais, fazer um sobrevôo sobre essa sua proposta é imprescindível para que compreendamos em que sentido interpretar suas considerações em *Da divisão do trabalho social*, obra que aqui é nosso pano de fundo.

Em outras palavras a proposta<sup>43</sup> de Durkheim era tratar a moral como um objeto real independente de princípios religiosos. No entanto, não seria o bastante a eliminação

---

<sup>41</sup> Foi neste contexto que a escola se tornou gratuita e obrigatória na França (dos 6 aos 13 anos) e o ensino da religião foi proibido o que deixou um vazio na escola pública que tentou-se preencher com o ensino da “instrução moral e cívica” e sua pregação patriótica. Concomitantemente a essas questões que balizaram as vivências de Durkheim, ele também via emergir questões econômicas e a chamada *questão social* que se referia aos conflitos decorrentes da oposição entre o trabalho e o capital, e por que não dizer entre patrão e empregado e entre burguesia e proletariado. Todavia, a revelia dos contratemplos que assinalaram este período, o final do século XIX e o início do século XX foram um momento de euforia e esperança no progresso e no futuro, apesar de no âmbito econômico o êxito não ter sido de tal ordem. O que se inaugurou foi a era do aço e da eletricidade ao lado da telegrafia que conformaram o que podemos chamar de “segunda revolução industrial”: a do motor de combustão interna e dínamo.

<sup>42</sup> Neste sentido, é importante ressaltar que essa dimensão de sua obra está em relação a um projeto mais amplo bem como a um momento intelectual e político particular. Isso porque o modo como se desenvolveu o iluminismo francês tendo atingido seu ápice com a Revolução já continha em germe esse processo de laicização, porque foi desde o início um movimento anti-monárquico e anti-clerical. Tendo isso em vista fica bem evidente que tal Revolução transformou a ideia de uma moralidade laica numa necessidade social e política, em uma França que assistia a um processo de pluralismo religioso, no qual o domínio católico ainda era grande e tornava-se cada vez mais indesejável. Retomando o contexto da moralidade laica Weiss destaca que:

“[...] Durkheim afirmou que já não bastaria que fosse realizado um ensino laico da moral, mas era preciso que se instruisse o ensino de uma moral laica. Nesse trocadilho aparentemente inocente residia toda a sua crítica ao projeto da primeira geração da Terceira República, e mais especificamente a Jules Ferry, que continuara a manter o espiritualismo como a filosofia moral oficial. A secularização para ele era, necessariamente, uma questão relevante, mas se tratava apenas de retirar a educação das mãos do clero e entregá-la a professores leigos. É evidente que isso representou uma profunda mudança institucional, diante de um cenário em que a educação primária, especialmente no caso das aulas de moral, ficava quase que inteiramente a cargo de religiosos, constituindo praticamente um monopólio.” (WEISS 2010, p. 53-54).

<sup>43</sup> Essa proposta sofreu ataques de todos os lados, a moral laica defendida por Durkheim era bastante singular. Era aquela cujo fundamento real poderia ser esclarecido pela ciência da sociedade e afirmado a

dos símbolos religiosos; pois procedendo desse modo o único resultado seria uma moral empobrecida<sup>44</sup>. Para que isso fosse possível deveríamos voltar os olhos à educação primária. Não bastaria que houvesse simplesmente a compreensão intelectual da existência dos grupos sociais por parte da criança, seria necessário que ela pudesse experimentar a vida coletiva. A escola é o lugar dessa primeira percepção da realidade social que pode ocorrer de dois modos: o primeiro consiste na convivência no meio escolar em si mesma e o segundo versa sobre diversos ensinamentos ministrados no meio escolar e explora a dimensão da contribuição da escola para ajudar a superar o racionalismo simplista<sup>45</sup>.

Ao ver de Durkheim era o sujeito concreto<sup>46</sup> que estava em questão e o seu individualismo moral nada tinha a ver com o culto das individualidades ou das

---

partir da auto-conscientização das consciências individuais que deveriam ser levadas a conceber a moral laica, amando-a e a respeitando simplesmente porque ela é uma criação essencialmente social. Tal moral laica é a expressão máxima de sua posição ética fundamental ele estava convencido de que ela poderia e deveria ser ensinada nas escolas especialmente nas séries primárias. Mas isso deveria ser feito segundo o ponto de vista no qual a moral ensinada fosse aquilo que a moral é realmente, deveria ser ensinada enquanto uma realidade que se imponha que incite a ação que se faça sentir junto às consciências.

<sup>44</sup> Ela deveria então antes de tudo apresentar algo novo no qual se pudesse reconhecer sua marca impressa. Para tanto seria necessário descobrir em que consistem esses *elementos da moralidade* que são de modo geral o “dever” e o “bem”. No caso do primeiro:

“[...] essa formação deveria ter três pilares: a vivência da própria disciplina escolar, a percepção da autoridade moral e o sistema de penalidade escolar. Assim a melhor forma de preparar uma criança para a futura realidade que a espera, seria formar nela a capacidade de entender e agir conforme as regras.” (WEISS 2010, p. 60).

<sup>45</sup> Nesse âmbito as aulas de ciências são particularmente necessárias, para que as crianças ao conhecerem a complexidade do mundo físico fossem capazes de compreender e estender esse entendimento e esse raciocínio a própria realidade social. Isso porque Durkheim concebe uma íntima relação entre a dimensão intelectual e a dimensão prática no agir dos indivíduos, quanto mais racional é for nosso conhecimento sobre o mundo, mais racionalidade nossa prática terá. No que tange à percepção da autoridade moral o objetivo de Durkheim e de forma concreta fazer com a criança sinta a autoridade moral das regras impostas pela disciplina moral em uma intensidade tal que deseje as seguir e respeitar. Para tanto seria contraproducente que a disciplina moral coibisse de algum modo a espontaneidade de cada personalidade, isso conduzia a uma indesejável submissão passiva que por fim comprometeria a própria autoridade. No espaço escolar o professor é como se fosse o mesmo que o sacerdote é na igreja, ele é um interprete e é necessário que se comporte como tal, isto é, que ele mostre que a autoridade que tem como mestre não é a expressão de sua própria vontade mais sim o imperativo de uma força maior, uma força moral que lhe é superior. No que diz respeito ao sistema de penalidade ele exerce por meio do castigo a função de demonstrar que a mesma depois de ter sido desrespeitada a regra moral ela continua a valer como tal, ela não é por isso menos importante ou menos forte devido ao fato de ter sido desrespeitada, ela continua a mesma, importante notar que Durkheim opunha-se terminantemente a castigos físicos por primar acima de tudo pela dignidade e respeito à pessoa humana.

<sup>46</sup> Com efeito, objetivaram-se medidas para aumentar a produtividade do trabalho como o “taylorismo” em 1912. De acordo com Rodrigues a Igreja também voltou-se para o problema na tentativa de desmobilizar o movimento operário, afirmado que desde que eles se tornassem proprietários poderiam deixar de ser revolucionários. Pretende-se um movimento de “desproletarização” onde medidas como o cooperativismo, corporativismo e a participação nos lucros tentam dar soluções milagrosas para os problemas e ao mesmo tempo contornar a questão social eliminando a luta de classes, obstáculo ao industrialismo. Enfim, o jovem Durkheim encontrava-se diante do espírito moderno:

“Não é pois de se admirar que essa época viesse também a assistir a uma nova vaga de colonialismo, não mais o colonialismo de caravela ou do barco a vapor, mas agora o colonialismo do navio a *diesel*, da

particularidades. Ao contrário, se refere aquilo que há de mais humano nos sujeitos aquilo que pode por eles ser compartilhado. Sendo assim, tal “culto à pessoa humana” não pode tolher a liberdade e a variedade dos modos de vida, pois do contrário seria incompatível com esse sujeito concreto. Nada teria a ver com a divisão do trabalho e, por conseguinte, nada teria de moderno. E além do mais por esse respeito à pessoa humana remontar historicamente ao cristianismo facilmente poder-se-ia afirmar que o autor *Da divisão do Trabalho social* apenas teria eliminado a figura de Deus do seu discurso e posto no lugar o indivíduo.

Parsons (1975) discorda do artigo de Pope (1973) quando esse último afirma que Durkheim foi um pensador rígido que nunca mudou de opinião a vida inteira. Para o primeiro uma prova bastante significativa disto consiste no fato de Durkheim ter reescrito o prefácio *Da divisão do trabalho social* (1893), ele não fez um anexo ou escreveu simplesmente um posfácio. Houve uma preocupação em adequar o que estava escrito a uma realidade que o autor desconhecia, ou melhor, houve uma adequação com base em novos acontecimentos que se fizeram sentir *a posteriori*. O autor tinha ciência do alto teor de complexidade da questão que tratava demonstrando evoluções substanciais em seu modo de pensar os quais podem ser observados na obra *Formas elementares da vida religiosa* publicada em 1912. É notório, entretanto, que Durkheim (1999) tinha forte preocupação com a moralidade, isso pode ser claramente observado na *Divisão do trabalho social*. Tal ideia esteve de modo contínuo presente em sua obra até sua morte, mas, isso não significa que Durkheim não mudava de opinião.

These considerations lead to a central concept of Durkheim's with which Pope does not deal, namely, the theoretical significance of what Durkheim ([1895] 1964:84-124) called the social environment (*milieu*

---

locomotiva, do aeroplano, do automóvel e de toda a tecnologia implícita e eficiente, além das novas manifestações morais e culturais. Enfim, Durkheim foi um homem que assistiu ao advento e à expansão do neocapitalismo, ou do capitalismo monopolista. Ele não resistiu aos novos e marcantes acontecimentos políticos representados pela Primeira Guerra Mundial, com o aparecimento simultâneo tanto do socialismo na Rússia como da nova roupagem do neocapitalismo, representada pelo *WelfareState*.” (RODRIGUES 1978, p. 11).

Ao lecionar Filosofia em vários liceus por alguns anos acabou se interessando pela Sociologia. Apesar de a França ser considerada o berço da Sociologia, neste momento não havia ainda um ensino regular desta disciplina porque ela sofreu fortes reações anti-positivistas e um equívoco pairava sobre ela: certa confusão com o socialismo certa concepção de que esta seria uma forma científica do socialismo. Com o intuito de resolver essa deficiência específica em sua formação Durkheim passa um ano de licença na Alemanha assistindo aulas. Depois disso achava-se pronto para o início de sua brilhante carreira como professor universitário.

“[...] Sua primeira aula na universidade versou sobre a solidariedade social, refletindo uma preocupação muito em voga na época. Além disso, a solidariedade constitui o ponto de partida não apenas de sua teoria sociológica, mas também da primeira obra estritamente sociológica que publicou.” (RODRIGUES 1978, p. 14).

*social*). This was the central reference of Durkheim's category of social facts (Durkheim, [1895]1964:1-13). Social facts in this context were the facts of the social environment as understood by the acting individual placed in that environment. The famous doctrine of society being a reality sui generis stressed the importance of the social environment for action as distinguished from, for example, the physical or organic aspects of the environment. (PARSONS 1975, p. 107).

Na visão de Parsons (1975) Durkheim jamais abandonou essa sua concepção de social. No entanto existem evidências de uma componente voluntarista que permeia toda sua obra, essa está presente no *O Suicídio* (1897) em seu texto *L'Individualisme et les intellectuels*<sup>47</sup> de 1898 e ao longo *Da divisão do trabalho social*. Voluntarismo humano é considerado por Parsons (1975) como uma extensão do que muitos biólogos chamam as propriedades de auto-regulação dos sistemas vivos. Contudo, na perspectiva de Parsons, Durkheim não desenvolveu suas análises de modo consistente com esta visão. Neste sentido *As formas elementares da vida religiosa* representa um marco na obra do autor. Porque aí ele não usa termos que desde o início de sua carreira usou: termos como idéias, crenças e sentimentos.

Nesta obra ele ressaltou a importância do simbolismo em concordância com a concepção segundo a qual de modo geral o objeto sagrado deve ser considerado como um símbolo. Esta fórmula foi fundamental para sua crítica do naturalismo e do animismo na teoria da religião. Em uma passagem marcante ele chega a afirmar que a sociedade existe exclusivamente "nas mentes dos indivíduos." Parsons (1975, p. 108) interpreta que a conclusão a que ele chegou se deu nos termos do conceito de cultura. *As Formas Elementares* constituiu um grande avanço sobre Durkheim pois entende-se que os símbolos transmitem informações, e isso pressupõe seu esclarecimento dos fenômenos da internalização.

O *homem* para Durkheim (1999) é antes de tudo um ser moral, há uma natureza moral no ser do homem. De fato os serviços a que a divisão do trabalho se presta não podem ser chamados morais ou pelo menos alcançam apenas relações muito indiretas e

---

<sup>47</sup> Quanto à esse texto vale ressaltar o que Parsons entende:

"Indeed, I agree with BeUah (1973) that Durkheim's interpretation of these facts reveals a severe internal strain and ambiguity in his thinking. Bellah is right in suggesting that the mature Durkheim greatly modified the view in *The Division of Labor* which very nearly equated religion and mechanical solidarity, and the growth of the division of labor and secularization. This would in my opinion be consistent with Bellah's own views on the importance of what he has called "civil religion," (Bellah, 1967) a concept for which he is clearly in debt to Durkheim. It would also make sense of Durkheim's remarks about the cult of the individual with his deliberate use of the religious term, cult. On the other hand. Pope's picture of Durkheim's thought does not clarify these complications in Durkheim's thought." (PARSONS 1975, p. 108).

distantes com a moralidade. Não está, portanto, provado que a civilização seja uma coisa moral. Buscando solucionar esse impasse ele se debruçou a refletir sobre um fato propriamente dito – nos três elementos constitutivos da civilização: indústria, arte e ciência – capaz de servir para medir a moralidade média, observando em seguida se ela progride à medida que a civilização progride.

No entanto, não bastou para que a Sociologia pudesse se estabelecer como uma nova ciência que admitíssemos sem exame prévio que os chamados *atos sociais* são naturais. Foi preciso por outro lado que estes fatos fossem suscetíveis de serem concatenados a outros imediatamente. Foi preciso que a Sociologia satisfizesse essa dupla condição. Do contrário segundo Mauss (1981, p. 5) ela se confundiria com outra ciência; na medida em que não disporia de um sistema explicativo próprio e teria de recorrer por esse motivo a outra área do saber. Em primeiro lugar cabe nos colocar a questão de se existem fatos sociais<sup>48</sup>, o que é acordo com Mauss “comumente negado e a partir do momento em os fatos sociais são negados em sua especificidade faltará matéria para a Sociologia propriamente dita” (ibidem, p. 5). Porém, isso não passa para ele de um equívoco. Pois um fato constante é a existência da sociedade, ou seja, não é possível negar a existência dos agregados humanos, embora eles variem de forma e tamanho: as nações, as multidões, o par conjugal, a classe, a tribo, grupo profissional, casta, comuna. Todos são constituídos de consciências individuais que estabelecem uma relação de ação - reação umas sobre as outras. A questão deveria então deslocar-se para outro nível: “[...] Ora, a questão é saber se, entre os fatos que se passam no seio destes grupos, existem alguns que manifestam a natureza do grupo como grupo, e não somente a natureza dos indivíduos que os compõe, os atributos gerais da humanidade.” (ibidem, idem). Um fato social somente pode ser explicado por outro fato social e assim sucessivamente.

---

<sup>48</sup> Julien Freund em uma obra em que analisa a sociologia de Max Weber faz uma colocação interessante sobre Durkheim, qual seja:

“[...] Ele errou ao interpretar a “consciência coletiva” como um fato constatável, quando ela não passa de uma hipótese que pode, nessa qualidade, ser útil à pesquisa. Teria igualmente muito a corrigir a propósito da definição de fato social como uma coisa, pois Durkheim concebia as representações coletivas como constituindo uma categoria específica, “um grupo determinado de fenômenos que se distinguem por caracteres tirados dos que são estudados pelas outras ciências da natureza.” O erro consiste, neste caso, em uma classificação das ciências que toma por base uma divisão da realidade em várias séries de fenômenos *sui generis* (físicos, biológicos, psíquicos, sociais etc) donos de uma existência própria e que seriam irredutíveis uns aos outros. (FREUND 1980, p. 14).

Portanto, sem sair do âmbito dos fatos sociais é notório que nos grandes centros industriais os suicídios<sup>49</sup> e os crimes ocorram em volume maior atestando que as atividades econômicas que sempre estiveram presentes no desenvolvimento da civilização não servem ao progresso moral. O mesmo vale para a arte<sup>50</sup> que é avessa a qualquer obrigação, uma vez que é o domínio da liberdade. A arte tem a ver com a nossa necessidade de difundir uma atividade sem objetivo. A moral não é assim, ela nos obriga a seguir um caminho determinado na direção de um objetivo definido. A ciência é de todos os elementos constitutivos da civilização o único a apresentar em *certas* condições um caráter moral.

Cada vez mais as sociedades tendem a considerar um dever dos indivíduos desenvolverem-se e aprimorar sua inteligência, há um número de conhecimentos que todos devem possuir e não devemos ignorar esses conhecimentos. A ciência para Durkheim deve se ocupar dos fatos, pois a existência ou a determinação de ideais transcendentais é tarefa da metafísica. Há um incômodo por parte do autor com as críticas relacionadas à impotência das ciências positivas em formular um ideal porque de acordo com sua perspectiva a ciência pode sim oferecer alguma contribuição para o domínio dos ideais morais. E neste sentido Weiss faz uma colocação central para que compreendamos melhor o que foi afirmado:

A pergunta que surge imediatamente dessa afirmação é, evidentemente, a seguinte: qual é a natureza dessa relação da ciência com o domínio da prática, com o dever ser, com os ideais? Ele afirma que o livro em questão: *De la Division Du Travail Social*, deve contribuir para combater, para abalar esse preconceito de que a ciência não pode fornecer regras para o futuro, e esse combate se daria ao mostrar que a ciência *pode* “ajudar-nos a encontrar o sentido segundo o qual devemos orientar nossa conduta, a determinar o ideal a qual tendemos confusamente”. Ora, em momento algum está dito que a ciência ira criar esse ideal ou conjunto de ideais, mas se trata de “ajudar a encontrar o sentido” e “determinar o ideal” para o qual já “tendemos confusamente”. Embora isso não baste para responder satisfatoriamente à questão da relação, já basta para esclarecer que não se trata de uma relação de “criação”, mas de tornar mais claros os ideais que já existem. (WEISS 2010, p. 15).

Em *Da divisão do trabalho social* a ciência não é concebida como uma coisa em si moral – assim como a arte e a indústria ela também está fora do âmbito propriamente

---

<sup>49</sup> “[...] Chama-se suicídio todo caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo praticado pela própria vítima, ato que a vítima sabia dever produzir esse resultado.” (DURKHEIM 1973, p. 11).

<sup>50</sup> “[...] Assim, conquanto possa estar animada por idéias morais ou ver-se envolvida na evolução dos fenômenos morais propriamente ditos, a arte não é moral por si mesma.” (DURKHEIM 1999, p. 16).

moral – pois ela é acessível apenas a uma elite. Não é uma coisa obrigatória e impreterível que seja reclamada de modo imperativo pela sociedade. Muitas são as vantagens que gozam os que têm sua posse, mas não é imoral não possuí-las. As controvérsias que envolvem o caráter moral da divisão do trabalho social são resultado da falta de critérios objetivos dos moralistas para diferenciar os fatos morais dos que não o são. As inconsistências das teorias propostas para analisar a divisão do trabalho social resultam geralmente do fato de não se ter atribuído a tal divisão outra *função*.

O problema seria então o de não se ter atribuído a divisão do trabalho função moral<sup>51</sup>, pois se ela não “serve” para outra coisa cai em insolúveis antinomias. Uma vez que, as vantagens que traz no âmbito econômico são contrabalanceadas por inconvenientes morais, por serem incompatíveis e heterogêneas essas duas medidas (econômicas e morais) é impossível subtrair uma da outra e assim não poderíamos saber qual das duas se sai melhor: chegaríamos assim a um impasse. Tende-se então a considerar equivocadamente a divisão do trabalho social, tende-se a vê-la como imoral; condenando-a erroneamente.

A partir daí, resolvido o impasse Durkheim (1999) traçou seu método para a apreensão desse fenômeno<sup>52</sup> ao observar que o direito reproduz as formas principais da solidariedade social. Posto isto sua tarefa foi classificar as diferentes espécies de direito para em seguida averiguar a que diferentes espécies de solidariedade social elas correspondem. Desde já sabemos que há um tipo de solidariedade especial a que corresponde a divisão do trabalho. Para medir a importância da divisão do trabalho é

---

<sup>51</sup> “Há mais. Se a divisão do trabalho não cumpre outro papel, ela não só não tem caráter moral, como não se percebe que razão possa ter. Veremos, de fato, que, por si, a civilização não tem valor intrínseco e absoluto; o que lhe dá seu preço é o fato de corresponder a certas necessidades. Ora essa proposição será demonstrada adiante, tais necessidades são, elas mesmas, conseqüências da divisão do trabalho. É por ser esta inseparável a um acréscimo de fadiga, que o homem é obrigado a procurar, como acréscimo de reparações, esses bens da civilização que, de outro modo, não teriam interesse para ele. Portanto, se não correspondesse a outras necessidades além destas, a divisão do trabalho não teria outra função além da de atenuar os efeitos que ela mesma produz, de pensar os ferimentos que faz. Nessas condições poderia ser necessário suportá-la, mas não haveria motivo algum para querê-la, pois os serviços que ela prestaria se reduziriam a reparar as perdas que causa.” (DURKHEIM 1999, p. 16).

<sup>52</sup> Uma vez que: “O estudo da solidariedade pertence, pois, ao domínio da Sociologia. É um fato social que só pode ser bem conhecido por intermédio de seus efeitos sociais. Se tantos moralistas e psicólogos puderam abordar a questão sem seguir esse método, foi porque contornaram a dificuldade. Eles eliminaram do fenômeno tudo o que ele tem de mais especialmente social, para reter apenas o germe psicológico de que é o desenvolvimento. De fato, é certo que a solidariedade, ao mesmo tempo que é, antes de mais nada, um fato social, depende de nosso organismo individual. Para que possa existir, é preciso que nossa constituição física e psíquica a comporte. Portanto, podemos, a rigor, contentar-nos com estudá-la sob esse aspecto. Mas nesse caso, só se vê sua parte mais indistinta e menos especial; não é sequer ela, falando propriamente, mas antes o que a torna possível.” (ibidem, p. 34.).

suficiente comparar a quantidade de regras jurídicas que a ela se refere ao volume total do direito.

Para proceder de forma metódica, precisamos encontrar uma característica que, ao mesmo tempo em que é essencial aos fenômenos jurídicos, seja capaz de variar quando eles variam. Ora todo preceito do direito pode ser definido: uma regra de conduta sancionada. Por outro lado, é evidente que as sanções mudam segundo a gravidade atribuída aos preceitos, à posição que ocupam na consciência pública, ao papel que desempenham na sociedade. Portanto, convém classificar as regras jurídicas de acordo com as diferentes sanções que são ligadas a ela. (DURKHEIM 1999, p. 36).

O crime consiste então em uma ofensa a uma autoridade que é de certa forma transcendental, não é apenas uma lesão aos interesses individuais ou particulares. Ele determina sua própria pena ao ofender a consciência coletiva<sup>53</sup>. É notório que nas sociedades inferiores os delitos que lesam a coisa pública (delitos contra a religião, os costumes e a autoridade) são os mais numerosos e ao mesmo tempo são os que recebem uma punição mais severa. Uma vez que o direito criminal é primitivamente um direito religioso. Ele serve a interesses sociais, pois a religião é uma coisa essencialmente social, dessa forma quando uma pena<sup>54</sup> é executada são as ofensas aos próprios deuses que são vingadas. Não as dos particulares: as ofensas contra os deuses são ofensas contra a sociedade.

Um estado forte<sup>55</sup> da consciência é fonte de vida e dele depende nossa vitalidade geral, assim o que tende a enfraquecê-lo tende a nos enfraquecer também, como se um

---

<sup>53</sup> Que é definida como o: “[...] conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade [que] forma um sistema determinado que têm vida própria” (ibidem, p. 50). Ela está por definição difusa em toda a sociedade. Não tem por substrato um único órgão, ela existe independentemente, isto é, sua condição de existência não depende das condições particulares dos indivíduos. Pois eles os indivíduos passam e a consciência coletiva permanece, entretanto é nos indivíduos que ela se realiza. Ela não muda de uma geração para outra, ela liga as gerações umas às outras. “[...] Portanto, resumindo a análise que precede, podemos dizer que um ato é criminoso quando ofende os estados fortes e definidos da consciência coletiva.” (ibidem, p. 51,).

<sup>54</sup> “A pena consiste, pois, essencialmente, numa reação passional, de intensidade graduada, que a sociedade exerce por intermédio de um corpo constituído contra aqueles de seus membros que violaram certas regras de conduta.” (ibidem, p. 68).

<sup>55</sup> Por exemplo, quando uma opinião ofende uma crença que nos é cara somos compelidos a não permitir que a ofensa permaneça impune. Um sentimento ou uma crença pelo simples fato de ser compartilhado por uma comunidade de homens pode atingir níveis energéticos muito altos. Isso ocorre porque sentimentos idênticos tendem a se unir fortalecendo-se, enquanto sentimentos contrários se subtraem enfraquecendo. Não é sequer necessário que sintamos por nós mesmos um tal sentimento coletivo porque a vivacidade que uma emoção pode adquirir em uma numerosa assembléia é tão grande que o que nós acrescentamos a ela é pouca coisa, basta para tanto que não sejamos demasiado refratários para sermos arrebatados por essa força que nos penetra do exterior e se impõe a nós. Quando reclamamos a expiação de um crime temos a sensação de satisfação com relação a algo que como já dissemos nos é confuso:

órgão deixasse de desempenhar as funções a que se destina. Por isso nossa reação é reagir contra tal enfraquecimento a fim de mantermos nossa integridade. Por conseguinte, é fato que essa representação precedente é ilusória, pois na realidade não é por algo superior ou exterior a nós que nos vingamos. Mas, ao contrário é por nós mesmos. Todavia, essa miragem é inevitável, ela existirá enquanto houver sistema repressivo. Se fosse diferente não existiria a pena porque só existiriam sentimentos coletivos de intensidade medíocre incapazes de atingir a todos. A pena revela então uma reação de caráter social devido à natureza social dos sentimentos ofendidos, esses sentimentos feridos são tão enérgicos porque são incontestes. A reação não é apenas geral, mas é coletiva, a indignação é a mesma por toda parte, ela produz-se em conjunto<sup>56</sup>. As pessoas falam do ocorrido o tempo todo, marcam reuniões para falar disso, se falam pelo telefone, lêem jornais, assistem as notícias etc. A pena e, na mesma medida o crime, podem ser entendidos através da natureza dos sentimentos coletivos, pois quando um crime ocorre é a consciência comum que é ofendida e cabe apenas a ela que resista, tal resistência deve ser igualmente coletiva.

Nessas condições os membros do grupo não são apenas atraídos individualmente uns para os outros por se assemelharem, mas são também apegados às condições que possibilitam a existência da sociedade que formam por sua reunião, eles a querem como querem a si mesmos. Há, portanto, em nós duas consciências<sup>57</sup> diferentes: uma contém estados pessoais a cada um de nós e a outra contém o tipo psíquico da sociedade e os estados comuns a toda sociedade.

A solidariedade mecânica é expressa pelo direito repressivo<sup>58</sup>, ela não consiste apenas num apego do indivíduo ao grupo, ela dá harmonia aos movimentos do grupo e

---

“Esse algo, nós o concebemos de maneiras diferentes segundos os tempos e os ambientes; as vezes, é uma simples idéia, como a moral, o dever; mais frequentemente, representamo-lo sobre a forma de um ou vários seres concretos: os ancestrais, a divindade. Ai esta porque o direito penal não só é essencialmente religioso, em sua origem, como também guarda sempre certa marca de religiosidade: os atos que ele castiga parecem ser atentados contra algo transcendental, ser ou concreto.” (ibidem, p. 72).

<sup>56</sup> “[...] De fato, do mesmo modo que sentimentos contrários se repelem, sentimentos semelhantes se atraem, e isso com tanto mais força quanto mais forem intensos.” (ibidem, p. 75).

<sup>57</sup> “[...] em suma, elas constituem uma só coisa, tendo para os duas um só e mesmo substrato orgânico. Logo, elas são solidárias. Daí resulta uma solidariedade sui generis que, nascida das semelhanças, vincula diretamente o indivíduo à sociedade.” (ibidem, p. 79).

<sup>58</sup> De outro lado no que condiz ao direito restituivo, nas palavras do autor “[...] As relações aí regulamentadas são de uma natureza totalmente diferente das precedentes; elas exprimem um concurso positivo, uma cooperação que deriva essencialmente da divisão do trabalho.” (ibidem, p. 98). A divisão do trabalho e a solidariedade que ela origina pressupõem que os indivíduos difiram uns dos outros. Sendo assim a consciência individual tende a predominar sobre a consciência comum, o que torna possível o desenvolvimento e a evolução das sociedades e sua complexificação. Inversamente a solidariedade originada das similitudes implica que os indivíduos se assemelhem. Por isso:

toda vez que entra em jogo atua sobre as vontades individuais fazendo com que se movam em conjunto e no mesmo sentido espontaneamente. Assim, os atos que o direito repressivo sanciona são de dois tipos: os primeiros consistem numa dessemelhança demasiadamente desproporcional entre os agentes que a realizam e o tipo coletivo; e os segundos são atos que ofendem a consciência comum. O direito penal exige de cada um de nós o máximo de semelhanças sem as quais nos tornaríamos um perigo para a unidade do corpo social. Bem como nos impõe o respeito ao símbolo que exprime, sintetiza e garante tais semelhanças. Os atos que ofendem a consciência comum não devem ser tolerados, pois do contrário o vínculo social se distenderia.

Podemos concluir que a pena<sup>59</sup> tem como função proteger a sociedade na medida em que é expiatória. Mas ela não é expiatória porque redime alguma falta, e sim porque esse é o único modo que ela pode produzir seus efeitos sociais, essa é sua condição de existência. Resulta daí que existe um tipo de solidariedade social que ocorre quando certos estados de consciência são comuns a todos os membros de uma mesma sociedade, o direito repressivo a personifica no que há nela de mais essencial. Esta solidariedade social irá variar de acordo com o tamanho da integração social de cada sociedade, quanto mais extensa for a vida social maior ela será e vive-versa, quanto maior for a diversidade de relações sociais em que a solidariedade fizer sentir sua força mais vínculos criará.

Dado que ambos os tipos de solidariedade a que acabamos de nos referir possuem a expressão jurídica que apontamos. Quanto mais rudimentar for a divisão do trabalho e quanto mais pronunciado for o tipo coletivo maior será a preponderância do direito repressivo sobre o direito cooperativo. Inversamente quanto mais desenvolvida por a divisão do trabalho e quanto menos pronunciado for o tipo coletivo maior será a preponderância do direito cooperativo em relação ao direito repressivo. Quanto mais primitivas são as sociedades mais os indivíduos admitem sem discutir as mesmas práticas e a mesma religião, sendo que essa última abrange toda a vida social e privada

---

“[...] É fácil entender, aliás, que, em geral, as relações corporativas não comportam outras sanções. De fato, pertence à natureza das tarefas especiais escapar da ação da consciência coletiva, porque, para que uma coisa seja objeto de sentimentos comuns, a primeira condição é que seja comum, isto é, que esteja presente em todas as consciências e que todas possam representá-las de um só e mesmo ponto de vista.” (ibidem, p. 103-104).

<sup>59</sup> A verdadeira função da pena é manter intacta a coesão social e, por conseguinte, a consciência comum ou coletiva, embora ela seja desencadeada por uma reação passional, muitas vezes irrefletida e totalmente irracional. Ela “[...] não serve, ou só serve de maneira muito secundária, para corrigir o culpado ou intimidar seus possíveis imitadores; desse duplo ponto de vista, sua eficácia é justamente duvidosa e, em todo caso, medíocre.” (ibidem, p. 81).

dos indivíduos. Desse modo todas as consciências individuais comportam os mesmos elementos e, além disso, também apresentam similitudes orgânicas o que leva Durkheim (ibidem, p. 114) a afirmar que “[...] as impressões sensíveis não devem proporcionar uma grande diversidade, por causa das semelhanças físicas que os indivíduos apresentam.”

Tendo por base essa passagem fica evidente que a natureza é considerada como homogênea, ela não está apenas fora da esfera do social, ela é incapaz de proporcionar impressões sensíveis diversificadas. Ela é avessa ao desenvolvimento das consciências individuais, as quais irão se diversificar no contexto da preponderância da divisão do trabalho. Isto é, nas sociedades primitivas os homens eram semelhantes no tocante aos aspectos físicos e mentais, individual ou psíquico, do mesmo modo e porque a natureza que os circundava também carecia de diferenças. O que equivale a dizer que uma comunidade da floresta é igual a outra comunidade da floresta, um povo do deserto é igual a outro povo do deserto e cada povo desses é semelhante entre si, os sujeitos são indiscrimináveis uns dos outros.

Contudo, segundo Bachelard (1996), atualmente é possível constatar que as generalizações são avessas ao desenvolvimento do espírito científico; justamente porque ao isolar um elemento, desconsideram outros que o constituem na mesma medida, ou que dele fazem parte. A sociologia é uma generalização do social como generalizações feitas outrora em outras áreas do saber<sup>60</sup> já tiveram valor epistemológico, mas não têm mais. Essas leis gerais são um bloqueio às ideias, generalizações não são abstrações. Embora sejam fruto de um ciclo bem definido de idéias exatas que quando comparadas aos pensamentos e afirmações que as precediam configuram um grande avanço do espírito científico. Na passagem da solidariedade orgânica para a solidariedade mecânica Durkheim considera generalidades que foram bem colocadas, no entanto, apesar delas terem seguido um ciclo de *idéias exatas* por se tratar de uma generalização as variáveis condizentes com o aspecto geral ofuscam as que se referem aos aspectos particulares. E nesse sentido é preciso salientar que na hierarquização dos fenômenos sociais nem sempre a primeira *forma* está correta, nem sempre ela é de fato formativa – do mesmo modo que em Matemática, em Física, em Biologia e em todas as demais áreas do saber.

---

<sup>60</sup> Por exemplo, a lei fundamental da óptica de que todos os raios luminosos se propagam em linha reta, da biologia de que todos os seres vivos são mortais ou da mecânica de que todos os corpos caem.

Já mencionamos os perigos da função generalizante, são mais o caso do pensamento filosófico do que do pensamento empírico. Nas palavras de Bachelard “[...] foi assim que no século XVIII, a idéia de uma natureza homogênea, harmônica, tutelar apagou todas as singularidades, todas as contradições, todas as hostilidades da experiência.” (1996, p.103). A unidade é sempre desejável e se realiza sem esforço, as atividades naturais não passam de manifestações variadas de uma só e mesma Natureza. o que equivale a afirmar que a Sociologia assim considerada não concebe que a experiência possa ser contradita tampouco compartimentada. A unidade é realizada num instante, as consciências individuais nas sociedades não modernas<sup>61</sup> são semelhantes umas com relação às outras porque as impressões sensíveis oriundas da natureza são uniformes.

## 2. 1. Causas e consequências da divisão do trabalho social

Nas sociedades inferiores cada indivíduo carrega em si independência suficiente para se separar de sua horda, de seu chefe, clã ou segmento tendo por esse motivo condição de dar início a outro segmento ou outro clã. O vínculo entre os indivíduos era demasiado fraco, isso porque nessas sociedades a solidariedade por similitudes era a única ou quase a única a os unir e as rupturas dela oriunda são mais fáceis de sucederem. Um homem se une<sup>62</sup> a outro por necessidade, mas, não são obrigados a assim permanecerem<sup>63</sup>.

De acordo com a explicação clássica em economia política – que é a teoria mais difundida – os progressos da divisão do trabalho são fruto do desejo que o homem tem de aumentar sua felicidade<sup>64</sup>. Nada é mais falso que isso, porque a sociedade não é um

---

<sup>61</sup> “[...] A sociedade humana, maravilha de organização, define-se por oposição aos agrupamentos gregários, às hordas e aos bandos.” (MORIN 1973, p. 18).

<sup>62</sup> “[...] Bem diferente são as coisas a medida que o trabalho se divide. As diversas partes do agregado, por cumprirem funções diferentes, não podem ser facilmente separadas.” (DURKHEIM 1999, p. 116).

<sup>63</sup> É fato que a divisão do trabalho social progride, mas afinal quais são suas causas? Seguramente não encontraremos uma fórmula única, pois ela não existe, porque as condições da divisão do trabalho variam de acordo com os tempos e os lugares, cada caso é um caso particular, sendo particular requer um exame especial: nossa tarefa é menos vasta. Todavia neste momento o que é evidente se o que precede estiver correto é o fato geral de que a divisão do trabalho torna-se cada vez mais preponderante à medida que avançamos na história. “Essa causa não poderia constituir uma representação antecipada dos efeitos produzidos pela divisão do trabalho, contribuindo para manter o equilíbrio da sociedade.” (ibidem, p. 223). Porque tal equilíbrio segundo Durkheim só começou a ser sentido quando a divisão do trabalho já estava bastante avançada essa é então uma causa demasiado remota.

<sup>64</sup> Sendo assim bastaria que os homens fossem advertidos das benesses oriundas da divisão trabalho para correr atrás delas – bastaria que os homens fossem alertados que com a divisão do trabalho, aumentam os

efeito da divisão do trabalho social ela é uma causa. É a necessidade de cooperação que deu origem a sociedade e não a sociedade que deu origem a necessidade de cooperação. A divisão do trabalho social é fruto da necessidade de cooperação e ambas avançam no mesmo sentido, mas de modo algum a primeira antecede a segunda.

Em cada momento da história a quantidade de felicidade que somos capazes de apreciar é limitada à força produtiva do trabalho. Ela não tem nenhum limite racional para desenvolver-se porque somente depende dos estados técnicos e dos capitais. Sendo assim a força produtiva do trabalho poderia crescer indefinidamente. Se a quantidade de felicidade aumentasse com a divisão do trabalho seria então natural que se procurasse produzir mais objetivando ter mais felicidade. Contudo, isso não procede e é fato que a nossa força<sup>65</sup> de felicidade é bem restrita, pois o limite da felicidade humana é oriundo da própria constituição do homem e com ele varia em cada momento da história.

Os progressos da felicidade não são em definitivo os progressos da divisão do trabalho. Supondo que essas transformações nos tornassem mais felizes elas, no entanto, não teriam sido produzidas visando a esse resultado. Pois tais transformações por muito tempo trazem a infelicidade<sup>66</sup>: são dolorosas e sem compensação. À medida que a divisão do trabalho avança, resultando no estado atual de nossas sociedades, o trabalho deixa de ser apenas útil e passa ser necessário. À medida que as transformações se aprofundam surge um novo homem<sup>67</sup> e nos afastamos cada vez mais dos homens antigos. O suicídio de fato só aparece com a civilização, pois nas sociedades inferiores o

---

rendimentos, com mais rendimentos mais coisas os homens poderiam possuir e essa perspectiva os incitou a buscar a divisão do trabalho naturalmente. Ela progrediria por causas individuais e pessoais e não por causas sociais. A sociedade seria um meio para os homens atingirem seus objetivos de felicidade. “[...] Para elaborar a teoria da divisão do trabalho, não seria necessário observar as sociedades e suas estruturas: o instinto mais simples e mais fundamental do coração humano bastaria para explicá-la.” (ibidem, p. 224).

<sup>65</sup> “Portanto, se a divisão do trabalho só houvesse realmente progredido para aumentar nossa felicidade, faz muito tempo que ela teria chegado ao seu limite extremo, assim como a civilização que daí resulta, e que ambas teriam parado. [...] A humanidade teria chegado rapidamente a um estado estacionário de que não teria mais saído. Foi que aconteceu com os animais: a maioria deles não muda faz séculos, porque chegaram a esse estado de equilíbrio.” (DURKHEIM 1999, p. 228).

<sup>66</sup> Se por um lado hoje estamos abertos a prazeres que naturezas mais simples que a nossa não estavam, estamos em contrapartida expostos a sofrimentos que as primeiras não conheceram, e nada há de seguro em crer que a balança penda a nosso favor. É, portanto, um equívoco lamentar a sorte dos antigos por eles não desfrutarem como nós dos requintes da civilização porque eles de acordo com Durkheim (ibidem, p. 232) não estavam aptos a apreciar tais “benesses”, eles não tinham esses hábitos então como poderiam desejá-los e apreciá-los; seria necessário mudar-lhes a natureza o que é definitivamente impossível.

<sup>67</sup>Entretanto:

“[...] Para a maioria dos homens, o trabalho ainda é uma servidão insuportável; o ócio dos tempos primitivos não perdeu ainda seus antigos atrativos. Essas metamorfoses custam muito, pois durante muito tempo, sem proporcionar ganho algum. As gerações que se inauguram não colhem seus frutos, se houver, porque eles chegam demasiado tarde. Seu único quinhão é o trabalho que os gera. Por conseguinte, não é a expectativa de uma maior felicidade que as arrasta em tais empresas.” (ibidem, p. 233).

suicídio característico é de um tipo particular. Não é fruto do desespero, mas sim da abnegação. Ele ocorre para seguir as prescrições morais e religiosas que se impõe sobre os indivíduos. Assim se o ancião – quando chega a certa idade – põe fim nos seus dias trata-se da execução de um dever. Se a viúva não sobrevive a seu marido não é por vontade sua, mas por uma obrigação. Esses tipos de mortes voluntárias<sup>68</sup> não são suicídios de fato.

Não devemos observar os selvagens<sup>69</sup> sob nosso prisma. Pois cada homem é competente para avaliar se é ou não feliz e nessa medida um homem é feliz quando se sente feliz. Mas é fato que encontrar contentamento entre os homens na Europa está ficando cada vez mais raro, o instinto de conservação enfraquece cada vez mais. A única prova objetiva que temos de que a vida é em geral boa é o fato de haver muito mais homens interessados em viver do que em morrer, daí conclui-se que na média das existências humanas a felicidade<sup>70</sup> supera a infelicidade.

[...] Por que razão o indivíduo suscitaria, por si mesmo, mudanças que sempre lhe custam alguma dificuldade, se delas não retirasse mais felicidade? Portanto, é fora dele, isto é, no meio que o cerca, que se encontram as causas determinantes da evolução social. Se as sociedades mudam e se ele muda, é porque esse meio muda (DURKHEIM 1999, p. 243).

---

<sup>68</sup> “[...] Ao contrário, o verdadeiro suicídio, o suicídio triste, se encontra em estado endêmico entre os povos civilizados. Ele até se distribui geograficamente como a civilização.” (ibidem, p. 240). Subtraindo da felicidade dos indivíduos tudo que há nela de particular e local restará o que Durkheim (1999, p. 242) chama de felicidade média que é um resíduo: o produto de causas gerais e comuns à média dos indivíduos. “Isso significa que a felicidade cuja regressão o desenvolvimento do suicídio atesta é a felicidade média” (ibidem, p. 243). Se afastarmos o desejo de felicidade dos indivíduos não há móvel capaz de dar conta do progresso

<sup>69</sup> Possivelmente somos menos felizes hoje que do que foram os selvagens outrora, objetar-se-á afirmando que os povos civilizados têm uma vida mais variada e que essa variedade é necessária ao prazer. Porém, de acordo com o autor os que defendem esta hipótese se esquecem que a variedade traz consigo uma maior uniformidade por impor ao homem um trabalho contínuo e monótono. Na mesma medida é pertinente supor que se somos hoje mais sensíveis aos prazeres; também somos mais sensíveis às dores e, mais uma vez não é seguro que a balança penda a nosso favor, pois definitivamente não está provado que nossos prazeres sejam maiores hoje em dia. Não cabe mais nos perguntarmos se a felicidade cresce com a civilização: a felicidade é na verdade um índice do estado de saúde. Uma espécie determinada não tem a saúde mais completa por ser de um tipo superior. Sejam os seres simples ou complexos, inferiores ou superiores se realizam igualmente em sua natureza, desfrutam da mesma felicidade.

“[...] O selvagem vai de uma ocupação a outra, segundo as circunstâncias e as necessidades que o impulsionam, o homem civilizado se entrega por inteiro a uma tarefa, sempre a mesma, e que oferece tanto menor variedade quanto mais restrita for. A organização implica uma absoluta regularidade nos hábitos, pois uma mudança não pode ocorrer na maneira como um órgão funciona sem que, por contragolpe, todo o organismo seja afetado. Por esse lado, nossa vida dá ao imprevisível um papel menor, ao mesmo tempo que, por sua instabilidade maior, tira do prazer uma parte da segurança de que ele necessita.” (ibidem, p. 234-235).

<sup>70</sup> Todavia como poderemos mensurar as variações da felicidade? Que fato objetivo poderia afinal nos traduzir tais variações? Durkheim responde que “[...] Esse fato é o número dos suicídios. Do mesmo modo que a raridade primitiva das mortes voluntárias é a melhor prova da força e da universalidade desse instinto, o fato de que os suicídios aumentam demonstra que ela perde terreno.” (ibidem, p. 239).

Esse meio a que Durkheim (ibidem, p. 245) se refere não é o meio físico porque para ele o meio físico é relativamente constante sendo assim não pode ser ele o responsável por explicar essa sequência ininterrupta de mudanças. Posto isso é no meio social que devemos procurar as condições originais dessas mudanças. Não há definitivamente nenhuma relação entre as variações da felicidade e os progressos da divisão do trabalho. Não é porque nas sociedades superiores as circunstâncias externas variam mais do que nas sociedades inferiores que o trabalho se divide mais e mais em sociedades como a nossa, mas, sim porque tais sociedades se tornam mais volumosas e mais densas<sup>71</sup>.

Em sociedades como a nossa os segmentos sociais perdem sua individualidade e a matéria social de que são compostos tais segmentos fica liberta para entrar em outras combinações. Quanto mais indivíduos estiverem em condições de interagir uns com os outros mais se desenvolve a divisão do trabalho. Neste sentido, o conceito de densidade dinâmica<sup>72</sup> ou moral é um conceito chave:

---

<sup>71</sup>Essa condensação progressiva das sociedades produz-se de três maneiras no decorrer do desenvolvimento histórico, a saber: 1º Entre os povos mais avançados a população tende a concentrar-se cada vez mais, enquanto as sociedades inferiores, sendo numericamente bem menores, se estendem por imensas áreas. Seguramente atividades como a caça e o pastoreio desempenhadas pelos povos nômades necessitam de tal dispersão; já a atividade da agricultura requer certo sedentarismo e supõe por isso um estreitamento dos tecidos sociais, que de acordo com o autor ainda é bastante incompleto.

2º O aparecimento das cidades é um sintoma do desaparecimento do tipo segmentário, elas são fruto da necessidade que impele os homens uns para os outros, concentrando-os. Elas só aparecem quando a densidade moral aumenta essa última, por conseguinte, depende do aumento material da natalidade “[...] Enquanto a organização social é essencialmente segmentária, a cidade não existe. Não há cidades nas sociedades inferiores, não a encontramos nem entre os iroqueses, nem entre os antigos germanos.” (ibidem, p. 254). Essa aceleração é regularmente crescente o que prova que ela não é um fenômeno patológico, mas sim que é própria de acordo com Durkheim das espécies sociais superiores. O aumento da natalidade é considerado próprio das espécies sociais por isso nas sociedades do tipo segmentário a cidade não existia

3º Quanto mais elevado é o tipo social mais são numerosos, aperfeiçoados e velozes as suas vias de comunicação e transmissão. “[...] Suprimindo ou diminuindo os vazios que separam os segmentos sociais, elas aumentam a densidade da sociedade.” (ibidem, p. 255).

<sup>72</sup> Parsons (1975) examina um tema tratado por Pope (1973) no início de seu artigo, ou seja, o uso de Durkheim em *A Divisão do Trabalho* do que ele chamou a crescente "densidade dinâmica da sociedade como uma causa de divisão do trabalho. Pope estava certo de que Durkheim, de fato não introduzir uma versão da teoria malthusiana como princípio da população. Todavia, segundo Parsons a revelia dos desejos de Pope Durkheim apresentou sim uma perspectiva sociológica da explicação do crescimento da população, distinta de uma percepção biológica ou psicológica. Doravante esse não é o problema que se pretende tratar aqui. Porém a nível de uma reavaliação das discussões relevantes na *A Divisão do Trabalho*, Parsons entende por "densidade dinâmica," uma chave teórica e conceitual para Durkheim, que significava uma característica da sociedade intimamente relacionado com a interação entre os indivíduos a e comunicação. posteriormente, Durkheim deixou de usar tal conceito de densidade dinâmica crescente, ele abandonou essa fórmula, nas palavras de Parsons:

“The point is that Durkheim did not carry the analysis of the normative components of society very far, especially in *The Division of Labor*, though he went somewhat further in *Suicide* and still further in *The Elementary Forms*. His overwhelming emphasis was on the moral component with special reference to its role in mechanical solidarity and its tie up with religion. In particular he did not make the kinds of

[...] Se conviermos em chamar de densidade dinâmica ou moral essa aproximação e o intercâmbio ativo que dela resulta, poderemos dizer que os progressos da divisão do trabalho são diretamente proporcionais à densidade moral ou dinâmica das sociedades. (DURKHEIM 1999, p. 252).

A sociedade ao concentrar-se determina o desenvolvimento da divisão do trabalho, mas não podemos nos esquecer que é a divisão do trabalho por sua vez que aumenta a densidade da sociedade. Porém, esse fator não é o único, porque o adensamento só produz esse resultado porque multiplica as relações inter-sociais. Esse efeito será fortalecido se a sociedade comportar mais indivíduos ao mesmo tempo em que esses indivíduos estiverem em contato íntimo uns com os outros<sup>73</sup>. Para resumir:

Podemos, pois, formular a seguinte proposição: *A divisão do trabalho varia na razão direta do volume e da densidade das sociedades, e, se ela progride de uma maneira contínua no curso do desenvolvimento social, é porque as sociedades se tornaram regularmente mais densas e, em geral, mais volumosas.* (ibidem, p. 258).

O social explica o social e o trabalho se divide cada vez mais nas sociedades superiores – em meio ao volume e o adensamento das cidades – porque a luta pela vida tornou-se aí mais ardente e não porque as circunstâncias externas variam mais. O trabalho se divide mais porque os homens estão todos dispostos as mesmas leis, estando em uma mesma cidade cada um pode desempenhar profissões diferentes e assim podem coexistir sem serem obrigados a se prejudicarem reciprocamente. No entanto, à medida que as profissões se aproximam umas das outras, há mais pontos de contato entre elas e desse modo elas tendem a se combaterem, procuram avançar umas em relação às outras porque satisfazem por meios diferentes, necessidades<sup>74</sup> semelhantes. Isso acontece em toda a extensão da sociedade, também as profissões situadas em diferentes pontos do território tendem a se mover em concorrência mútua desde que seu círculo de ação não seja interrompido pelas dificuldades das comunicações e dos transportes.

---

distinctions so important in interpreting Weber, as that between norms and values. (PARSONS 1975, p. 109).

<sup>73</sup> “[...] Portanto, o volume social tem sobre a divisão do trabalho a mesma influência da densidade.” (DURKHEIM 1999, p. 256).

<sup>74</sup> “[...] Nunca o magistrado concorre com o industrial, mas o cervejeiro e o vinhateiro, o fabricante de tecidos e o fabricante de sedas, o poeta e o músico muitas vezes se esforçam por se suplantar um ao outro.” (ibidem, p. 265).

A divisão do trabalho resulta da luta<sup>75</sup> pela vida, ela acontece mecanicamente e fornece a um maior número de indivíduos a possibilidade de se manterem e de sobreviverem, indivíduos esses que em sociedades homogêneas estariam fadados a desaparecer. Foi equivocadamente que se viu na divisão do trabalho o fato fundamental de toda a vida social, porque a existência de indivíduos independentes e já diferenciados não surgiram ao acaso das circunstâncias, eles são uma conseqüência da vida coletiva, derivam dela. Em suma, e a sociedade antecede<sup>76</sup> a divisão do trabalho e ao mesmo tempo é apenas por meio dela que pode avançar.

A vida coletiva não nasceu da vida individual, mas, ao contrário, foi a segunda que nasceu da primeira. É apenas sob essa condição que se pode explicar como a individualidade pessoal das unidades sociais pôde formar-se e crescer sem degenerar a sociedade. (ibidem, p. 279).

Fica evidente então que a consciência coletiva enfraquece à medida que a divisão do trabalho avança, alias há uma indeterminação progressiva da consciência coletiva que faz com que na modernidade a fonte principal da solidariedade passe a ser a divisão do trabalho social: a cooperação deixa de ser apenas útil e passa a ser necessária. Tal indeterminação é um produto da sociedade, não é em nada anti-social. Pois, como já salientamos os movimentos particulares dos indivíduos são tanto mais raros quanto mais desenvolvida for a solidariedade do tipo mecânica.

Hoje o indivíduo goza de uma maior independência com relação ao grupo. Nas sociedades inferiores os indivíduos estavam sujeitos às mesmas condições: o mesmo rio, os mesmos animais, esta planta, aquelas árvores enfim as impressões são as mesmas, só podem ser comuns a todos os indivíduos as coisas que são gerais. À medida que as sociedades<sup>77</sup> se tornam mais volumosas, estendendo-se por uma superfície mais vasta elevam-se acima das diversidades locais. O indivíduo passa então a não ter mais as mesmas condições de vida, já não estão todos dispostos ao mesmo rio, aos mesmos animais e já não se pode mais falar nesta ou naquela planta. Estando acima de todas as diversidades locais a sociedade domina cada vez mais espaço e se torna mais abstrata. Notadamente o mesmo ocorreu com a noção de divindade que é “[...] formada não de sensações, como no princípio, mas de idéias. O Deus da humanidade tem,

---

<sup>75</sup> Todavia nenhuma dessas mudanças resulta num aumento da felicidade média, porque a intensidade e o acirramento da luta implicam em novos e dolorosos esforços.

<sup>76</sup> “Um corolário de tudo o que precede é que a divisão do trabalho só se pode efetuar entre os membros de uma sociedade já constituída.” (ibidem, p. 274.).

<sup>77</sup> “A sociedade muda de natureza à medida que as sociedades se tornam mais volumosas.” (ibidem, p. 288.).

necessariamente, menos compreensão que os deuses da cidade e do clã.” (ibidem, p. 290).

Todavia, a força dos estados coletivos não advém apenas do fato de serem comuns a todos os indivíduos, mas, sobretudo por ser um legado das gerações anteriores. Quando o homem adulto continua a viver no meio em que nasceu e foi criado, permanece se relacionando com pessoas que conhece desde a infância, continua a viver submetido à ação dessas pessoas. Sucede o inverso quando o homem sai desse meio – na adolescência – indo para outro lugar, no qual decerto irá encontrar homens mais velhos do que ele, mas não são mais os mesmos que o conhecem desde a infância<sup>78</sup>. Os velhos eram nas sociedades inferiores os portadores da tradição<sup>79</sup>. Já nas grandes cidades tende-se a ter por eles mais piedade do que respeito. As tradições têm menos influência sobre os espíritos. As cidades são o lugar por excelência das novidades, elas desfrutam de um *status* tal qual o que outrora era dado aos costumes dos ancestrais.

## 2. 2. Contraponto as explicações do social pelo social

Morin (2007) tenta pensar no todo social de forma bem diferente da maneira exposta no que precede por Durkheim (1999). Para o primeiro nós vivemos em uma realidade multidimensional, que é ao mesmo tempo econômica, psicológica, mitológica e sociológica. Porém, nós estudamos estas dimensões separadamente, e não umas em relação com as outras. O que nos leva a ter talvez mais lucidez sobre uma pequena parte separada do seu contexto, mas por outro lado nos leva à cegueira ou a miopia com relação ao conhecimento entre a parte e o seu contexto, entre a parte e o todo. Se nosso objetivo é conhecer o espírito humano, pode-se fazer isso através das ciências humanas, como a sociologia ou a psicologia. Por conseguinte, e se nós quisermos estudar outros aspectos do espírito humano como os aspectos cerebrais? Teríamos então de mudar de

---

<sup>78</sup> “[...] O respeito que tem por eles é, portanto, menor e de natureza mais convencional, pois não corresponde a nenhuma realidade, nem atual, nem passada. Não depende deles e nunca dependeu; logo, só pode respeitá-los por analogia.” (ibidem, p. 296).

<sup>79</sup> “Fica explicado, agora, como é que a solidariedade mecânica se vincula à existência do tipo segmentário, assim como estabelecemos no livro precedente. É que essa estrutura especial permite que a sociedade cinja melhor o indivíduo, o mantenha mais fortemente preso a seu meio doméstico e, por conseguinte, às tradições – enfim, contribuindo para limitar o horizonte social, também contribui para torná-lo concreto e definido. Portanto, são causas totalmente mecânicas que fazem que a personalidade individual seja absorvida na personalidade coletiva, e são causas da mesma natureza que a fazem diferenciar-se delas. (ibidem, p. 305).”

área porque essa é uma tarefa da biologia ou da medicina quem sabe, mas não é seguramente uma tarefa do sociólogo.

O método experimental pretende ser a contrapartida disto e pode ser bastante útil, embora tenha seus limites. Ele nos permite “tirar” um determinado “corpo” de seu meio ambiente natural e o colocar num meio artificial. E neste ponto que os limites de tal método podem ser observados, pois não é possível estarmos separados do nosso meio ambiente porque dependemos dele. É impossível empreender-nos ao conhecimento de nós próprios se nos isolarmos do meio em que vivemos. Não seríamos indivíduos humanos, caso não tivéssemos crescido em um ambiente cultural onde aprendemos a falar, e não seríamos seres vivos se não nos alimentássemos de elementos provenientes do meio natural.

Ora, a complexidade chegou até nós, nas ciências, pelo mesmo caminho que a tinha expulsado. O próprio desenvolvimento da ciência física, que se consagrava a revelar a Ordem implacável do mundo, seu determinismo absoluto e perpétuo, sua obediência a uma Lei única e sua constituição de uma forma original simples (o átomo) desembocou finalmente na complexidade do real. (MORIN 2007, p. 14).

Edgar Morin (2007) ao definir o conceito de complexidade afirma que toda e qualquer ideia que possamos ter só terá sentido em relação a uma situação, a um contexto. Por exemplo, quando ouvimos ou lemos em um jornal a sigla PCC<sup>80</sup>, ela não têm sentido se não a situarmos no seu contexto geográfico e histórico. Quando alguém diz “sou político!” o significado da frase não pode ser compreendido se desconsideramos em que contexto ela foi proferida. Porque pode ser apenas uma ironia, pode ser um diálogo da personagem de um filme, pode ser um pronunciamento em rede nacional enfim, o que é ou não, qual significado da frase vai depender do contexto em que foi pronunciada. O que significa que, para conhecer algo de fato, não podemos nos isolar em uma palavra ou uma informação. Ao contrário, é necessário ligar o “objeto” que se deseja conhecer a seu contexto, a seu meio-ambiente e mobilizar o nosso saber e a nossa cultura para chegar a um conhecimento apropriado e oportuno das coisas. Mas afinal o que significa mobilizar o nosso saber?

---

<sup>80</sup> Primeiro Comando da Capital, uma organização criminosa organizada por presos e foragidos oriundos principalmente do estado de São Paulo. Surgiu no início dos anos 1990, em Taubaté cidade do interior de São Paulo. O PPC foi criado com objetivo de defender os direitos de pessoas encarceradas no país. Essa organização criminosa conta com a colaboração de vários integrantes os quais financiam ações ilegais por todo estado de São Paulo e também em outros estados.

Significa repensar o nosso sistema educativo porque ele privilegia a separação em vez de praticar a ligação. A noção de complexidade apóia-se no sentido da frase de Pascal<sup>81</sup>: "Não posso conhecer o todo se não conhecer particularmente as partes, e não posso conhecer as partes se não conhecer o todo". Portanto, a tarefa a que Morin (2004)<sup>82</sup> se propõe é repensar a organização das disciplinas tal qual estabelecida, enquanto um fato que torna o conhecimento de um conjunto global como é o *homem*, um saber parcelado. Pois, a organização do conhecimento sob a forma de disciplinas permanece inútil enquanto estas estiverem fechadas em si mesmas. Tal forma só seria útil se não tivesse como resultado um saber compartimentado.

Inversamente a ciência ocidental tentou reduzir o conhecimento do conjunto ao conhecimento das partes que o constituem. Pensando que podíamos conhecer o todo se conhecêssemos as partes. Tal conhecimento não leva em consideração fenômenos que Morin (2007, p. 19-24) qualifica de sistêmicos, ou seja, um conjunto organizado composto por partes diferentes, produtor de qualidades que só existem quando da união dessas partes. Tomemos a vida de um ser humano como exemplo. Um ser humano é

---

<sup>81</sup> Todavia há um pano de fundo filosófico que remonta a Antiguidade: “[...] Encontram-se, na história da filosofia ocidental e oriental, numerosos elementos e premissas de um pensamento da complexidade. Desde a Antiguidade, o pensamento chinês funda-se sobre a relação dialógica (complementar e antagonica) entre o yin e o yang e, segundo LaoTsé, a união dos contrários caracteriza a realidade. No século XVII, FangYizhi formula um verdadeiro princípio de complexidade. No Ocidente, Heráclito estabeleceu a necessidade de associar termos contraditórios. Na idade clássica, Pascal é o pensador chave da complexidade. Mais tarde, Kant pôs em evidência os limites e as "aporias" da razão. Leibniz formula o princípio da unidade complexa da unidade do múltiplo. Spinoza aporta idéia de auto produção do mundo. Em Hegel, essa auto constituição torna-se o romance épico no qual o espírito emerge da natureza para atingir a sua realização, e sua dialética, prolongada pela de Marx, anuncia a dialógica. Nietzsche anunciou a crise dos fundamentos da certeza. No metamarxismo tardio, tem-se, com Adorno, Horkheimer e o Lukács, não somente numerosos elementos de uma crítica da razão clássica, mas muitos alimentos para uma concepção da complexidade. No século XIX, enquanto a ciência ignorava o individual, o singular, o concreto e o histórico, a literatura e singularmente o romance revelaram a complexidade humana, de Balzac a Dostoievski e Proust. Na época contemporânea, o pensamento complexo elabora-se nos interstícios das disciplinas, a partir de pensadores matemáticos (Wiener, von Neumann, von Foerster), especialistas em termodinâmica (Prigogine), biofísicos (Atlan), filósofos (Castoriadis). As duas revoluções científicas do século só podiam estimulá-lo. A primeira revolução introduz a incerteza com a termodinâmica, a física quântica e a cosmofísica, desencadeando as reflexões epistemológicas de Popper, Kuhn, Holton, Lakatos. Feyerabend; estes mostraram que a ciência não era a certeza, mas a hipótese; que uma teoria provada não o era definitivamente, e permanecia "falseável", que havia do não-científico (postulados, paradigmas, *themata*) no coração da própria cientificidade. A segunda revolução científica – mais recente, ainda inacabada – a revolução sistêmica, introduz a organização nas ciências da terra e a ciência ecológica; ela se prolongará, sem dúvida, em revolução d.: auto-eco-organização na biologia e na sociologia.” (MORIN 2000).

<sup>82</sup> Edgar Morin foi contratado em 1997, pelo então ministro da Educação da França Claude Allègre, com a finalidade de equacionar uma proposta, ou melhor, uma reforma geral dos saberes para o ensino médio. Morin, por sua vez organizou um conjunto compreendido por oito jornadas temáticas transdisciplinares quais sejam: o próprio conhecimento, as culturas adolescentes, o mundo, a vida, a terra, a história, a humanidade e as artes. A partir disso foi possível vislumbrar uma série de obstáculos, os quais não se configuram como intransponíveis e põem em evidência que qualquer proposta que se preste a ser de fato séria, necessita trazer consigo uma reforma de pensamento. É disto que trata a obra “*A cabeça bem feita. Repensar a reforma, reformar o conhecimento*” de Morin.

constituído por moléculas, algumas das quais são de natureza química, também moléculas de ácidos, ácidos nucleicos e aminoácidos. Todavia, nenhuma destas macromoléculas possui em si mesma as qualidades que dão origem a vida. Porque a organização viva, feita destas moléculas é uma organização complexa, constituída por certo número de qualidades de auto-produção, auto-reprodução, auto-desenvolvimento, comunicação, movimento etc.

Pretende-se demonstrar a necessidade de um pensamento complexo, a necessidade de postular um conhecimento que permita compreender como as organizações e os sistemas produzem as qualidades fundamentais do nosso mundo. É impossível compreender em que consiste um ser humano através dos vários elementos que o constituem tomando-os isoladamente. Não é possível restringir o conhecimento do homem somente a seus aspectos fisiológicos. Também não é possível conhecer o objeto de estudo homem através apenas de seus aspectos individuais ou psíquicos. E do mesmo modo não são possíveis as explicações do social pelo social, tomadas isoladamente para compreender em que se pode reconhecer o todo do homem. Se observarmos uma sociedade, veremos que nela há interações entre os indivíduos e que tais interações formam um conjunto e, a sociedade, como tal, é possuidora de uma língua e de uma cultura que é transmitida aos indivíduos, permitindo o desenvolvimento destes.

Daí o problema do sociólogo que reflete um pouco sobre seu estatuto. Ele precisa abandonar o ponto de vista divino, o ponto de vista de uma espécie de tronco superior de onde contempla a sociedade. O sociólogo é parte desta sociedade. O fato de ser detentor de uma cultura sociológica não o coloca no centro da sociedade. Ao contrário, ele faz parte de uma cultura periférica na universidade e nas ciências. O sociólogo é tributário de uma cultura particular. (MORIN 2007, p. 75).

No entanto, nos aqui concebemos a sociedade como uma organização viva complexa dotada de determinadas qualidades. Contudo, a sua autonomia e, por conseguinte a nossa, depende do meio exterior. Se nós temos a necessidade de nos alimentar, é porque o nosso organismo executa um trabalho contínuo e degrada sua energia e por isso necessita renová-la, extraindo-a do mundo exterior sob a forma já organizada dos alimentos vegetais ou animais. Por isso, para sermos espíritos autônomos e desenvolver nossa faculdade de conhecer e nossa faculdade de julgar dependemos a rigor do meio externo, temos de depender da cultura dos alimentos.

Morin (2007) postula que devemos pensar conjuntamente as noções de autonomia e dependência, as quais tendencialmente até agora se encontravam separadas. Porque nossa educação nos habituou a uma concepção de causalidade, portanto, uma concepção linear. Ao contrário, o pensamento complexo intenciona concatenar as noções de autonomia e dependência. Pretende-se passar então de uma visão linear a uma visão circular, que consiste em considerar os produtos e seus efeitos de modo interdependente e não de modo opositivo, ou seja, há uma espécie de complementaridade entre eles, eles são simultaneamente autônomos e dependentes um do outro. Levando essa perspectiva a cabo tomemos como exemplos: a vida e a sociedade. A vida enquanto um sistema de reprodução que produz os indivíduos faz deles produtos da reprodução de seus pais e antepassados. Porém, para que este processo de reprodução continue é preciso que nós próprios nos tornemos produtores e reprodutores de nossos filhos. Somos, portanto, simultaneamente produtos reproduzidos e produtores reprodutores no processo da vida.

Da mesma forma somos nós os produtores da sociedade porque sem indivíduos humanos não existiria a sociedade e uma vez que a sociedade existe produz-nos como indivíduos e, uma vez mais, somos produtos produtores. Somos nós que produzimos nossa cultura, nossos interditos, normas, leis e regras e na mesma medida somos produzidos por eles. Produzimos a sociedade e o todo social que nos produz, não só a parte está no todo como o todo está na parte. Isto desencadeia conseqüências demasiado importantes, porque o pensamento complexo abre o caminho para compreender melhor os problemas humanos ao considerar que temos três naturezas em uma só. Somos indivíduos, membros de uma determinada espécie biológica chamada *Homo Sapiens*, e somos, simultaneamente, seres sociais. Contudo, de modo geral, nossa busca é por mostrar que o pensamento sociológico apresentado por Durkheim (1999) dificulta a concepção de um elo entre estas três naturezas ao deter-se somente aos aspectos sociais morais.

### 2. 3. Sobre a necessidade de um pensamento complexo

Atualmente é muito importante compreender que o “uno” pode ser “múltiplo” e o “múltiplo” não é incompatível com o “uno”. Compreender a unidade e a diversidade é necessário visto estarmos num processo que nos ameaça enquanto espécie. A mundialização de questões tais quais as problemáticas sócio-ambientais evidenciam a

unidade de determinados problemas para todos os seres humanos onde quer que estejam. Porque no caso de uma crise climática ou de uma nuvem radioativa que é levada para outros países pelo vento como em Chernobyl o que está em questão é a nossa existência como espécie e dos demais seres vivos, não se trata somente de uma questão moral ou de uma questão de direitos, o que não significa que esses dois domínios não devam ser levados em consideração. Por outro lado, não se deve deixar de ter em mente as diversidades culturais, a pluralidade dos agrupamentos humanos. Em suma, devemos considerar a singularidade cultural que está presente não só entre duas nações diferentes, mas também no interior destas; em cada província, em cada região.

Devemos considerar a história humana de maneira complexa<sup>83</sup>. Primeiramente, é necessário unir duas concepções: a dos acidentes, das perturbações e, por outro lado, a das determinações, e dos determinismos. E porque devemos levar tal perspectiva em consideração? Porque para Morin (1977) a história da vida ocorreu entre catástrofes e convulsões, nas quais se deu a extraordinária proliferação de formas vegetais e animais fato que atesta que a história do planeta é acidental<sup>84</sup>. E nós somos um produto desviado da história do mundo, oriundo de uma imensa trama de ramos da evolução animal até finalmente chegarmos à consciência humana. Mas, é preciso ter em mente que o sentido da evolução não era o de produzir por todo lado a consciência. A consciência não espera à sombra seu futuro pré-estabelecido desde o início. Assim como a biologia, a filologia, a economia política e a sociologia não estavam a espreita aguardando o momento certo para entrar em cena.

Por isso devemos tornar mais complexa a nossa visão da história e compreender a incerteza do nosso tempo, visto que não há progresso necessário e inelutável; sabemos que todos os progressos adquiridos podem ser destruídos por nós. Somos nossos inimigos mais implacáveis, hoje a humanidade é a maior inimiga da humanidade. É sabido, atualmente, que a noção de progresso deve ser repensada e as problemáticas sócio-ambientais nos dão essa dimensão e é disso que trataremos no terceiro capítulo.

---

<sup>83</sup> Há duas maneiras de não considerar a história humana de modo complexo. Primeiramente, podemos destacar a perspectiva segundo a qual a história humana é concebida como uma sucessão de golpes de Estado, de batalhas, mudanças de reino, acidentes e guerras. Uma segunda maneira consistiu em entender que tais acidentes, guerras, mudanças de reino eram acontecimentos que estavam na superfície enquanto, o que existiria na realidade era um movimento ascendente, rumo ao do progresso. Neste sentido as leis da história estariam escritas no percurso da humanidade e, se surgissem acidentes deveriam ser concebidos como provisórios.

<sup>84</sup> Ao discorrer sobre o nascimento da ordem, Morin (1977, p. 52) indaga-se “[...] Donde surgiu a ordem? A ordem nasce, ao mesmo tempo que a desordem, na catástrofe térmica e nas condições originais singulares que determinam o processo constitutivo do universo.”

Não desejamos nos adiantar, mas cabe aqui ressaltar que Giddens (2010) corrobora a colocação de Morin (2004, p. 55-63) na medida em que para ele vivemos mais do que nunca na era da incerteza<sup>85</sup> e, além disso, ambos pretendem enfrentá-la recusando-se a ignorá-la. Ninguém pode adivinhar o que será o dia de amanhã e Giddens (2010) acrescenta ainda que nada nos diz que a balança penderá a nosso favor. A rigor o nosso destino é incerto e tampouco há quem seja capaz de saber qual o destino do Cosmos. Em virtude desta constatação é necessário que possamos compreender a nossa situação como extremamente complexa.

Nossa situação é da ordem da complexidade porque somos, integralmente, filhos do Cosmos e estranhos a esse mesmo Cosmos, somos seres ao mesmo tempo individuais, biológicos e sociais Morin (2004) defende então que as ciências em geral e a sociologia em particular tem que poder nos situar nesta incerteza. Para ele esta reflexão deve nos levar a abandonar a idéia que considerava o ser humano como centro do mundo, mestre e dominador da natureza.<sup>86</sup> Por causa de sua característica disciplinar e especializada a cultura científica tende a separar e compartimentar os saberes, tornando mais difícil a contextualização destes. Além do mais, até a metade do século XX, o método reducionista de conhecimento era preponderante e postulava possível o conhecimento de um todo por meio do conhecimento das partes que o compõem. Para Morin, a ocultação do acaso, do novo, da invenção, e a aplicação da lógica mecânica da máquina artificial aos problemas vivos, humanos e sociais era nesse momento bastante acentuada.

Atualmente necessita-se de uma reforma de pensamento no âmbito científico, porque necessitamos recompor esse todo fragmentado. Devemos levar em consideração os laços e a intercomunicação de um determinado objeto com o seu meio. Ou seja, não devemos separar o homem da natureza, isolando-o à parte dela, o considerando apenas no que há nele de social, ou melhor, não se deve eleger apenas o aspecto moral do homem para buscar conhecê-lo, como se apenas ele fosse legítimo e adequado.

Durkheim (1999) faz isso ao discorrer sobre a passagem das sociedades simples para as sociedades avançadas como pudemos observar no início desse capítulo. Ele insere o indivíduo moderno no compartimento da disciplina, onde o homem é definido

---

<sup>85</sup> “A condição humana está marcada por duas grandes incertezas: a incerteza cognitiva e a incerteza histórica”. (MORIN 2004, p. 59).

<sup>86</sup> Mas, se devemos abandonar esta visão temos de salvaguardar a visão segundo a qual é necessário “salvar” a humanidade, ou seja, nos tornamos verdadeiros cidadãos da terra O que nos remete à ideia desenvolvida no livro *Terra-Pátria* de Morin, onde para entendê-la é necessário refletir sobre a palavra "pátria", que significa: identidade comum, comunidade de origem, de destino e de idéias.

pelo seu aspecto social e moral o que estabelece fronteiras que impossibilitam o desenvolvimento de certas ideias porque quebram a relação da parte com o todo. Os limites impostos por esse pensamento quebram arbitrariamente o caráter sistêmico dos fenômenos desencadeados pelo homem ao desconsiderar sua multidimensionalidade. Todavia, pretende-se aqui pensar no sociólogo como um cientista, cuja ciência não se faz sem pressupostos. A sociologia é parte de uma cosmologia que a abarca, ela é tributária de um projeto científico que nos conduz à abstração matemática. Que opera uma cisão com o concreto, privilegiando tudo aquilo que é calculável e formalizável.

Vimos no primeiro capítulo que Bachelard (1996) privilegia o pensamento abstrato e afirma que no desenvolvimento do espírito científico ele é supremo, deve ser considerado superior em relação ao pensamento não abstrato. No entanto, o que nós afirmamos em concordância com Morin (2004) é que o conhecimento deve certamente utilizar a abstração, mas procurando construir-se em referência a um contexto, além do mais devemos aceitar a noção de *incerteza*, por exemplo, e, sobretudo, quando estamos diante de questões que nos são contemporâneas tais quais as problemáticas sócio-ambientais. Pois quando não se leva em consideração o contexto se quebra o complexo do mundo produzindo fragmentos de problemas. Separa-se o que é ligado, unidimensionaliza-se o multidimensional, aí então se obtém um conhecimento parcelar, compartimentado, mecânico e reducionista do homem.

Assim, o objetivo do pensamento complexo é complementar o pensamento que separa com outro que une. *Complexus* significa originariamente o que é tecido junto. (Morin 2007, p. 13). O pensamento complexo busca distinguir e ligar, mas não separar. Ao mesmo tempo, impõe-se, como vimos acima, outro problema crucial: considerar cientificamente a incerteza. Mas afinal como será possível por isso em prática? Como poderemos contextualizar e globalizar uma determinada coisa, levando ao mesmo tempo a incerteza em consideração? Através de alguns princípios complementares e interdependentes, como guias para pensar a complexidade, a saber: princípio sistêmico ou organizacional, princípio hologramático, princípio do anel retroativo, princípio do anel recursivo, princípio de autonomia/dependência ou de auto-eco-organização, princípio dialógico e princípio da reintrodução daquele que conhece no todo do conhecimento. Vamos agora discorrer acerca de cada um desses princípios de maneira bastante sintética:

Princípio sistêmico ou organizacional<sup>87</sup>: liga o conhecimento das partes ao conhecimento do todo. A idéia sistêmica, oposta à reducionista, entende que "o todo é mais do que a soma das partes". Princípio hologramático<sup>88</sup> é inspirado no holograma, no qual cada ponto contém a quase totalidade da informação do objeto representado. Busca colocar em evidência o aparente paradoxo dos sistemas complexos, onde não somente a parte está no todo, mas o todo se inscreve na parte. Princípio do anel retroativo<sup>89</sup>: permite o conhecimento dos processos de auto-regulação, rompendo com o princípio de causalidade linear. Nele a causa age sobre o efeito, e este sobre a causa. Princípio do anel recursivo<sup>90</sup> visa à superação da noção de regulação pela noção de auto-produção e auto-organização. É um anel gerador, no qual os produtos e os efeitos são produtores e causadores do que os produz. Princípio de autonomia/dependência ou auto-eco-organizador<sup>91</sup> postula que os seres vivos são auto-organizadores e que se auto-produzem incessantemente. Em decorrência desses movimentos despendem energia para salvaguardar a sua própria autonomia. Como têm necessidade de extrair elementos do próprio meio ambiente, como energia, informação e organização sua autonomia é inseparável dessa dependência. Isso torna imperativo que concebamos os seres vivos, inclusive o homem, como simultaneamente autônomos e dependentes do meio ambiente

---

<sup>87</sup> Conforme a indicação de Pascal mencionada antes trata-se de ter por impossível conhecer o todo sem conhecer as partes, e vice-versa. A organização do ser vivo dá origem à qualidades desconhecidas de seus componentes físico-químicos. Além disso, concebe-se que o todo é menos do que a soma das partes, cujas qualidades são inibidas pela organização de conjunto.

<sup>88</sup> Cada célula é parte do todo compondo assim o organismo global, mas simultaneamente o próprio todo está na parte. Quando se trata de observar a sociedade este princípio demonstra a totalidade do patrimônio genético que está presente em cada célula individual. A sociedade aparece como um todo, ela aparece em cada indivíduo, através da linguagem, da cultura e das normas.

<sup>89</sup> É introduzido por Norbert Wiener, é um matemático um dos pensadores da cibernética. De maneira mais complexa, o anel de retroação ou *feedback* possibilita, na sua forma negativa, reduzir o desvio e assim, estabilizar um sistema. Na sua forma mais positiva, o *feedback* é um mecanismo amplificador; por exemplo, na situação de apogeu de um conflito: a violência de um protagonista desencadeia uma reação violenta que, por sua vez, determina outra reação ainda mais violenta. Inflacionistas ou estabilizadoras, as retroações são numerosas nos fenômenos econômicos, sociais, políticos ou psicológicos.

<sup>90</sup> Esse princípio nos auxilia a demonstrar que nós, indivíduos, somos produtos de um sistema de reprodução que procede do fundo dos tempos. Contudo, esse sistema só pode se reproduzir se nós mesmos nos tornarmos produtores através acasalamento, e por conseguinte perpetuarmos a espécie. Concebe-se desta maneira que os indivíduos humanos produzem a sociedade nas e através das suas interações. Porém, em contrapartida, a sociedade enquanto todo emergente, produz a humanidade desses indivíduos aportando-lhes a linguagem e a cultura.

<sup>91</sup> É importante enfatizar que o princípio de auto-eco-organização é válido de maneira específica para os humanos, que desenvolvem a sua autonomia na dependência da cultura, e para as sociedades que dependem do meio ambiente, meio geoecológico. Nele duas idéias antagônicas como morte e vida são aí complementares, mesmo permanecendo antagônicas.

que os conforma. Princípio dialógico<sup>92</sup> objetiva unir dois princípios ou noções os quais se excluem mutuamente, mas que são indissociáveis numa mesma realidade. Postula que se deve conceber uma dialógica ordem/desordem/organização desde o nascimento do universo, do qual o homem é evidentemente tributário já que não é apenas um ser social, mas também um ser biológico e individual. Princípio da reintrodução daquele que conhece no todo do conhecimento<sup>93</sup> opera a restauração do sujeito cognoscente iluminando a problemática cognitiva central, qual seja da percepção à teoria científica.

Eis alguns dos princípios que guiam os procedimentos cognitivos do pensamento complexo. Entendemos que não se trata de um pensamento que expulsa a certeza com a incerteza, a separação com a inseparabilidade. Ao contrário, trata-se de um procedimento cognitivo que se pauta num ir e vir constantes entre certezas e incertezas, entre o elementar e o global, entre o separável e o inseparável. O pensamento complexo utiliza a lógica clássica e respeita os princípios de identidade, de não-contradição, de dedução e indução, mas admite seus limites e esta consciente que, em certos casos, deve-se transgredí-los. Não se trata, portanto de abandonar os princípios de ordem, de separabilidade e de lógica, inversamente pretende-se os integrar em uma concepção mais rica. Não se trata de opor um holismo global vazio ao reducionismo mutilador. O que se deseja é repor dialogicamente no universo do homem e no universo em si mesmo as partes em sua totalidade, articulando os princípios de ordem e desordem, de separação e união, de autonomia e dependência, uma vez que, eles são a um só tempo complementares, concorrentes e antagônicos.

O pensamento complexo é aquele que essencialmente trata com a incerteza e consegue conceber a organização. Propõe-se apto a unir, contextualizar, globalizar, mas ao mesmo tempo a reconhecer o singular, o individual e o concreto. O pensamento complexo não se reduz a um pensamento científico nem a um pensamento filosófico, mas permite a comunicação entre eles como uma ponte conecta as duas margens de um rio. O modo complexo de pensar não é útil somente no que diz respeito a problemas

---

<sup>92</sup> Sob as formas mais diversas é possível observar a dialógica entre a ordem, a desordem e a organização, através de inúmeras inter-retroações, que estão constantemente em ação nos mundos físico, biológico e humano. A dialógica permite assumir racionalmente a associação de noções contraditórias para conceber um mesmo fenômeno complexo. Niels Bohr reconheceu, por exemplo, a necessidade de ver as partículas físicas ao mesmo tempo como corpúsculos e como ondas. Nós mesmos somos seres separados e autônomos, fazendo parte de duas continuidades inseparáveis, a espécie e a sociedade. O pensamento complexo assume dialogicamente dois termos que tendem a se excluir para evitar que quando consideremos a espécie ou a sociedade, o indivíduo desapareça e quando se considera o indivíduo, a espécie e a sociedade desaparecem. (MORIN 2000).

<sup>93</sup> Esse princípio busca esclarecer que todo conhecimento é uma reconstrução/ou uma tradução realizada por um espírito ou cérebro numa certa cultura e num determinado tempo.

organizacionais, sociais e políticos, porque um pensamento que enfrenta a incerteza pode esclarecer as estratégias no nosso mundo incerto.

#### 2. 4. O Normal e o Patológico

Até agora estudamos a divisão do trabalho sob suas formas normais, todavia, assim como as funções do organismo apresentam formas patológicas, essa primeira também pode ser averiguada segundo suas formas anormais ou patológicas. Embora a divisão do trabalho tenda a produzir a solidariedade social algumas vezes pode ocorrer de ela suscitar resultados diferentes e até mesmo opostos. As formas excepcionais desse fenômeno podem ser resumidas a três:

1ª Refere-se à ruptura que ocorre na solidariedade orgânica em decorrência das falências, pelas crises industriais e comerciais. Essas não ocorrem devido ao aumento da vida econômica, porque as indústrias concentraram-se muito mais do se multiplicaram.

2ª A relação entre trabalho e capital passou a ser antagônica com o passar dos séculos. Na idade média patrões e empregados faziam parte da mesma corporação eram quase iguais e os conflitos<sup>94</sup> eram raros. As revoltas e a especialização são fenômenos que progrediram concomitantemente. A luta entre patrões e empregados<sup>95</sup> tornou-se mais violenta e a divisão do trabalho mais acentuada. Dizer isso não basta para explicar tal situação, pois esse fenômeno é uma particularidade<sup>96</sup> da grande indústria.

Vamos abrir um parêntese para mostrar como a consideração do sistema de castas como uma forma anômica transformou-se em um obstáculo ao estudo das sociedades indianas. Louis Dumont (1992) postula que o estudo do sistema de castas<sup>97</sup> na Índia é uma tarefa importante da Sociologia geral. Em “*Homo Hierarchicus*” seu

---

<sup>94</sup> No século XV as coisas começam a mudar, pois as corporações já não são um asilo comum, elas passam a ser exclusivas dos patrões, desse modo ambos já não estão juntos e as querelas entre eles aumentam. No século XVII tem-se o início da terceira fase dessa revolução: operários e patrões definitivamente se separam com o advento da grande indústria.

<sup>95</sup> Tal descontentamento das classes operárias se deve (em grande medida) ao fato dos trabalhadores não aceitarem as condições em que se vêem colocados, aceitando-as somente obrigados.

<sup>96</sup> “[...] O que faz a gravidade desses fatos é que viu-se neles, algumas vezes, o efeito necessário da divisão do trabalho, assim que ela superou certo grau de desenvolvimento.” (DURKHEIM 1999, p. 372).

<sup>97</sup> Segundo Dumont a palavra “[...] “casta” é de origem espanhola e portuguesa: “*casta*”, propriamente qualquer coisa não misturada, do latim *castus*, casto” – diz Littré (s. v). A palavra parece ter sido utilizada no sentido de raça para pelos espanhóis e ter sido aplicada à Índia pelos portugueses em meados do século XV. Em inglês, observa-se um emprego (*cast*) no sentido de raça de homens em 1555, e o sentido indiano aparece no começo do século XVII; a ortografia francesa, *caste* não é encontrada antes de 1800. Em francês, Littré assinala que a palavra só entra para o Dicionário da Academia em 1740 e não figura nem em Furetière nem em Richelet. É empregada no sentido técnico pelo menos desde 1700. (DUMONT 1992, P. 70).

objetivo não é realizar um estudo que diga respeito aos problemas prementes da Índia contemporânea. Ele constata que após a Segunda Guerra Mundial houve uma renovação em relação a estudos desse gênero e sua intenção é apresentar à luz desses trabalhos recentes uma explicação geral da questão. Uma vez que, inúmeros antropólogos anglo-saxões e indianos em sua grande maioria têm realizado estudos intensivos de observação direta na Índia. Ou seja, permanecem algum tempo nas aldeias indianas para estudar as sociedades de casta. A tarefa a que Dumont se propõe é complexa e mostra-se cheia de dificuldades, porém o seu maior obstáculo é o nosso desconhecimento da hierarquia<sup>98</sup> e por que não dizer nossas ideias preconcebidas sobre a questão.

Seguramente há um abismo entre o nosso sistema social e o sistema de castas. As ideologias<sup>99</sup> que eles sustentam são tão opostas que dificilmente encontra-se dentre os leitores e estudiosos ocidentais e modernos quem deseje estudá-lo. De modo geral vê-se no sistema de castas um obstáculo ao progresso de um bilhão de pessoas. Mas mesmo quando se trata de estudos sociológicos não se está preocupado em entender tal sistema como uma instituição, ao contrario, tenta-se explicá-lo como aberração ou anomalia.

Segundo Durkheim (1999), para que a solidariedade orgânica possa progredir não basta que haja um sistema de órgãos solidários entre si, é necessário que o modo como esses órgãos se relacionem seja predeterminado. Quando as relações entre os órgãos não são devidamente regulamentadas configura-se o estado de *anomia*. Nesse estado, não basta a existência das regras ou que a divisão do trabalho esteja constituída. Pois, algumas vezes são as próprias regras que ocasionam esse mal, como no caso do

---

<sup>98</sup> Em suas palavras: “O homem moderno é, por assim dizer, incapaz de a reconhecer por completo. Para começar ele não a vê. Ela se impõe a ele? Ele tende a se desembaraçar dela como de um epifenômeno. Admite, finalmente – era meu caso –, que lhe é necessário ainda um esforço para tomá-la pelo que ela é e não lhe atribuir propriedades imaginárias.” (DUMONT 1992, p. 43).

<sup>99</sup> A leitura desta nota de Louis Dumont, retira da obra *Homo hierarchicus* nos ajuda a entender o que, precisamente, ele compreende com o termo ideologia, por isso vale a pena transcrevê-la aqui nas palavras do próprio autor:

“A palavra “ideologia” designa comumente um conjunto mais ou menos social de ideias e valores. Pode-se, assim, falar da ideologia de uma sociedade e também de grupos restritos, como uma classe social ou um movimento, ou ainda de ideologias parciais, que incidem sobre um aspecto do sistema social como o parentesco. É evidente que existe uma ideologia fundamental, uma espécie de ideologia-mãe ligada à linguagem comum e, portanto, ao grupo linguístico ou à sociedade global. Certamente existem variações – às vezes contradições – segundo os meios sociais, como por exemplo as classes sociais, mas elas são expressas na mesma linguagem: proletários e capitalistas falam francês na França, caso contrário não poderiam opor suas ideias, e em geral tem em comum muito mais do que podem pensar com relação, digamos, a um Hindu. O sociólogo necessita de termo para designar a ideologia global e não pode se inclinar diante do uso especial que limita a ideologia às classes sociais e lhe dá um sentido puramente negativo, lançando assim com fins partidários o descrédito sobre as ideias ou “representações” em geral. [...] A questão do lugar ou da função da ideologia no conjunto da sociedade dever ser deixada em aberto do ponto de vista ontológico, embora seja metodologicamente crucial [...]”. (DUMONT 1992, p. 51).

sistema de castas. Isso se dá porque o indivíduo é colocado em uma posição onde os gostos e aptidões de sua escolha são contrariadas; sua tarefa não é mais uma consequência de sua natureza. Desse modo a existência de regras de nada serve, porque não basta que cada um tenha uma tarefa; é necessário, sobretudo, que essa tarefa lhe convenha.

Durkheim (1999) prossegue afirmando que esse resultado, qual seja a divisão do trabalho forçada típica do sistema de castas não é consequência da divisão do trabalho porque é uma divisão do trabalho forçada: é um tipo mórbido que reconhecemos. Pois deve haver regulamentação na divisão das tarefas, mas não é necessário que haja coerção.<sup>100</sup> A solidariedade da divisão do trabalho somente se produz se for espontânea<sup>101</sup>, que nenhum obstáculo externo impeça os homens de ocupar posições proporcionais as suas faculdades no âmbito social. As desigualdades sociais têm que exprimir as desigualdades naturais para que possamos dizer que a divisão do trabalho se deu espontaneamente, e isso tende a não ocorrer no sistema de castas.

Ao ver de Durkheim o declínio progressivo das castas atesta que a sociedade se vê obrigada a abrir espaço para todos. Essa tendência é manifesta pela crença – atualmente bem difundida – de que a igualdade entre os cidadãos cresce cada vez mais e é justo que seja assim. Essa igualdade que a consciência pública manifesta é a igualdade nas condições exteriores da luta entre os indivíduos<sup>102</sup>. A igualdade é necessária para prender cada homem a sua função e, por conseguinte, ligar as funções umas nas outras. Nas sociedades modernas qualquer desigualdade exterior compromete a solidariedade entre os indivíduos.

Será impossível compreender a ideologia das sociedades de casta se a nossa ideologia for tomada como verdade. Se não pudermos deixar de tomar o nascimento do homem a partir da Declaração dos Direitos do homem será improvável que se possa ter de nossos próprios valores uma visão *antropológica*. Nossa modernidade, nosso modelo de divisão do trabalho, nossa métrica e o sistema de castas é condenado pura e simplesmente por se afastar demasiado de nós.

---

<sup>100</sup> “[...] Mas essa coerção não se assemelha a outra e só tem em comum com ela o nome: o que constitui a coerção propriamente dita é o fato de que a própria luta é impossível, e que sequer se deixe um combater.” (DURKHEIM 1999, p. 396).

<sup>101</sup> “[...] Mas, por espontaneidade, deve-se entender a ausência, não apenas de qualquer violência expressa e formal, mas de tudo o que pode tolher, mesmo indiretamente, a livre expansão da força social que cada um traz em si.” (ibidem, p. 395). Entretanto, tal espontaneidade não se encontra em nenhum lugar na forma pura.

<sup>102</sup> Nas sociedades inferiores o vínculo da divisão do trabalho não era o que prendia mais fortemente o indivíduo a sociedade, pois isso se fosse perturbado ou rompido não provocaria grandes estragos

Segundo Dumont (1992) é notório que até hoje sem mencionar os indianos nenhum ocidental perseguiu ou recomendou o sistema de castas. Seja por que essa realidade seguramente aparecer como irrealizável ou porque há consciência das implicações que isso teria. Pretende-se demonstrar alguns limites do igualitarismo moral e político a que estamos vinculados. Dumont realiza uma comparação entre nossa modernidade e seu oposto a hierarquia enquanto princípio social fundamental da Índia. Essa não é uma tentativa de atacar os valores modernos, ao contrário, trata-se de abandonar comparações que se limitem a considerar o sistema de castas uma forma extrema de “estratificação social” ou uma forma anormal. Sua crítica se dirige tanto aos sociólogos contemporâneos quanto aos que não estão dispostos a apreender *intelectualmente* outros valores. Aos que preferem se fechar em si mesmos, aos que se contentam em comparar através de uma etiqueta tomada de empréstimos de nós mesmos os outros modelos societários.

A Sociologia é parte integrante da sociedade moderna antes mesmo de ser um produto dela. Se por um lado a Sociologia só pode se emancipar dessa condição de forma restrita e com bastante esforço, por outro lado não é difícil encontrar a chave de nossos valores modernos, quais sejam a igualdade e a liberdade. Segundo Dumont (1992) tais valores cardinais supõem como princípio único uma representação valorizada do *indivíduo* humano. Ele tem um valor quase sagrado, é quase absoluto e não pode haver nada acima de seus direitos legítimos como propõe Durkheim (1999). Para Dumont a sociedade aparece como um resíduo não humano porque todo grupo humano é constituído por mônadas sem que para o senso comum se coloque a questão da harmonia entre essas mônadas. Sendo assim uma classe social ou a sociedade propriamente dita podem ser a rigor concebidas como uma coleção de mônadas. A Sociologia que surge como tal na sociedade igualitária tem suas raízes na percepção da natureza social do homem. Ela opõe o homem social ao homem auto-suficiente. Cada homem é percebido como um ponto de emergência mais ou menos autônomo da sociedade e não como uma encarnação particular da humanidade abstrata.

Em *Da divisão do trabalho social* o “culto ao indivíduo” aparece como o único ideal possível em uma sociedade já suficientemente diferenciada pela divisão do trabalho, ele está presente o tempo todo como pano de fundo. A ideia de um culto ao indivíduo parecia evidente e garantida no momento em que o autor escreve, porque sua intenção era exatamente essa: mostrar a imprescindibilidade da solidariedade do tipo

orgânica gerada pela interdependência dos sujeitos, tornada possível pela divisão do trabalho.

No entanto, na maioria dos textos posteriores revela-se uma maior preocupação com a necessidade de enraizamento desse ideal do individualismo moral. Em textos posteriores ele examina o individualismo moral como protagonista – há, portanto, uma mudança de ênfase – pois é o ideal do individualismo moral que torna possível a progressiva preponderância da divisão do trabalho, e não o contrário como nessa obra que aqui examinamos. Seguramente, essa mudança de tom está relacionada com uma série de acontecimentos concretos que mostraram ao autor que o ideal humano consistia em uma conquista que deveria ser garantida e que ainda não estava assegurada.

A defesa de Durkheim do “individualismo moral” ultrapassa em muito uma simples argumentação teórica<sup>103</sup>, pois ele tinha acima de tudo preocupações práticas. Tentar imputar a ele a afirmação de que seu “individualismo” propunha-se ser egoísta e movido pelo auto-interesse – modo como os economistas clássicos e os utilitaristas o interpretam – é falacioso, além de consistir numa estratégia frágil e mal-intencionada para tentar desqualificá-lo.

Ele concebe a idéia de haver uma “humanidade” em toda pessoa concreta e por esse motivo a pessoa humana é a destinatária verdadeira da ação moral. Assim como Kant, Durkheim discípulo seu, entende que uma lei não será moral se o indivíduo não for tomado como fim. No entanto, Kant não concebia que o respeito à pessoa humana fosse derivado de um caráter sagrado que se lhe impõe. Durkheim, por sua vez, concorda com Kant discordando dele, pois os pressupostos que confere a pessoa humana propriamente dita tem caráter sacrossanto por excelência. Kant não concordaria com isso e neste sentido Weiss nos ajuda a compreender porque, pois:

Se antes a sociedade criara Deus como esse objeto de adoração, ela agora criara o indivíduo. No entanto, que não se pense que isso seria trocar seis por meia dúzia há muita coisa envolvida nesse processo de substituição de Deus pelo indivíduo, ou de fazer dele uma espécie de Deus. Veremos isso aos poucos, afinal, essa é a chave para caracterizar a diferença entre uma moral religiosa e uma moral laica.

---

<sup>103</sup> Ele presenciou e foi influenciado por uma época de muitas reviravoltas: a teoria da relatividade, da teoria da radioatividade e da teoria atômica as quais possibilitam invenções espetaculares como o avião, o cinema, o submarino, o automóvel, as rotativas e o linotipo. Vigorava um estilo *belle époque* que foi marcado pela renovação da literatura, do teatro e da música, bem como pelo advento do impressionismo que coloca em foco os homens comuns, as cenas quotidianas, os espaços abertos, os céus. Em suma, os homens que vivenciaram este período são objeto de preocupação do movimento operário que neste momento inaugura o uso da greve como um novo instrumento de reivindicação econômica, política e social.

Mas qualquer que seja o sentido aqui atribuído ao contexto de “sagrado”, de “culto” e mesmo de “religião”, existe algo mais fundamental nesse argumento, e que é o que estabelece a peculiaridade da idéia de respeito a pessoa humana tal qual defendida por Durkheim. Dizer que esse respeito vem do fato de que o indivíduo é colocado num mundo à parte – é dizer que é esse procedimento que cria o respeito, é isso que torna o indivíduo, enquanto pessoa humana, objeto de culto (WEISS 2010, p. 42 - 43).

Essa crença apóia-se em determinadas características gerais dos indivíduos para partindo daí atribuir-lhe uma categoria de elevado valor. Por esse motivo não pode configurar-se como infundada e arbitrária porque se respalda no privilégio que dá a elementos universais e não particulares. Desse modo, o que há são elementos construídos socialmente que pretendem ser válidos universalmente, pois que não são independentes das condições locais. No texto “*L’Individualisme et lês Intellectuels*” citado por Weiss (2010, p. 39 - 49) o foco recai sobre o individualismo, fica claro que não se pode confundir “crença comum” com “similitude da consciência” porque ao contrário disso o individualismo ao qual Durkheim se refere é um ideal moral que necessita e se apóia na existência de indivíduos particulares que sejam plurais e diferenciados o que só se torna possível na medida em que haja um valor comum capaz de assegurar essa diferenciação bem como a autonomia e liberdade desses mesmos indivíduos.

A solidariedade mecânica ligava os homens menos fortemente que a solidariedade orgânica, e à medida que avançamos na evolução social ela vai esmaecendo cada vez mais<sup>104</sup>. Pode-se afirmar que todos os vínculos sociais que resultam da similitude se afrouxam progressivamente, assim a consciência comum pode contar cada vez menos com sentimentos fortes e determinados. Entretanto, há um local onde ela está se consolidando fortemente e esse lugar é o indivíduo propriamente dito; que está se tornando objeto de uma espécie de religião. Pois, as crenças e os costumes vêm inversamente assumindo cada vez menos um caráter religioso. Uma vez que, nas

---

<sup>104</sup> Isso ocorre em função de três condições: 1º A relação entre o volume da consciência individual e da consciência coletiva, pois quanto mais a primeira se sobrepõe a segunda maior é a sua energia. 2º Quanto maior for a intensidade média dos estados da consciência coletiva, com mais vitalidade agirá nos indivíduos arrastando-os para o coletivo, ao contrário, quanto menos intensidade maior será a facilidade que os indivíduos terão para seguir seus próprios caminhos. 3º Quanto mais definidas as crenças e as práticas menos espaço deixam para as divergências pessoais, inversamente, quanto mais indeterminadas e gerais forem as regras de conduta e as regras de pensamento mais espaço abre-se as reflexões individuais que deve ater-se aos casos particulares. Porém: “Isso não que dizer, de resto, que a consciência comum esteja ameaçada de desaparecer totalmente. Mas ela consiste cada vez mais em maneiras de pensar e de sentir muito gerais e indeterminadas, que deixam o espaço livre para uma multidão crescente de dissidências.” (DURKHEIM 1999, p. 155).

sociedades avançadas passamos a ter “[...] pela dignidade da pessoa um culto que, como todo culto forte, já tem suas superstições. Trata-se, pois, se se quiser, de uma fé comum” (DURKHEIM 1999, p. 155).

À medida que a solidariedade mecânica enfraquece delineiam-se duas possibilidades: que a vida propriamente social diminua, ou então que outra solidariedade pouco a pouco venha a substituí-la. Desse modo é a divisão do trabalho que hoje em dia cumpre a função outrora exercida pela consciência comum. O tipo social que ela fez emergir é caracterizado por indivíduos agrupados segundo a natureza particular da atividade social<sup>105</sup> que desempenham e não por descenderem uns dos outros, como ocorria no caso das sociedades segmentárias. Todavia a passagem de um estado a outro ocorreu através de uma lenta evolução na qual os segmentos deixam de ser agregados familiares e passam a ser circunscrições territoriais porque quando a lembrança da origem comum desaparece o clã passa a não ter mais consciência de si mesmo e o que unia os indivíduos, o que fazia deles um grupo era o fato deles ocuparem o mesmo território<sup>106</sup>.

A forma com que os homens se agrupam é diferente quando é um resultado da divisão do trabalho. O meio profissional não é nem o meio territorial nem o meio familiar. É um novo meio, um novo contexto por isso só pode aparecer quando os precedentes desaparecem. Todavia, em nenhum lugar podemos observar esse tipo social em estado de pureza absoluta, tampouco encontraremos a solidariedade orgânica em estado puro. Mas, o fato é que o meio profissional e a solidariedade dele oriunda progressivamente preponderam até chegarmos a uma base social exclusivamente profissional ou quase exclusivamente profissional. Aqui podemos ver configurada a passagem do pré-moderno para o moderno ou caso afigure-se mais adequado a passagem do não-civilizado ao civilizado. A preponderância da divisão do trabalho social é condição para a constituição de nossa modernidade.

Em síntese, depois de termos distinguido dois tipos de solidariedade: a mecânica e a orgânica acabamos agora de distinguir dois tipos sociais correspondentes aos dois

---

<sup>105</sup> “[...] Seu meio natural e necessário não é mais o meio natal. Mas o meio profissional. Não é mais a consangüinidade, real ou fictícia, que assinala a posição de cada um, mas a função que ele desempenha.” (DURKHEIM 1999, p. 166).

<sup>106</sup> Não sendo mais preponderante a existência das *sociedades segmentárias à base de clãs*, ela deixa de ser a forma essencial da sociedade. Perdendo cada vez mais seu relevo à medida que as sociedades se desenvolvem nos termos da divisão do trabalho social. “[...] Por outro lado, ao mesmo tempo que a organização segmentária desaparece, assim, por si só, a organização profissional cobre-a cada vez mais completamente com sua trama.” (ibidem, p. 171).

tipos de solidariedade respectivamente. Com a preponderância da solidariedade orgânica<sup>107</sup> a importância do indivíduo na sociedade deixa de ser nula e cresce progressivamente conforme as civilizações vão se desenvolvendo. No âmbito do Direito, é notório que as relações contratuais<sup>108</sup> também demonstrem tal crescimento. Elas eram quase nulas e se multiplicam progressivamente com o avanço da divisão do trabalho social. Isso prova que nas sociedades organizadas a cooperação da qual o contrato é a representação por excelência se dá de “modo harmônico”, bastando apenas que cada indivíduo corra atrás de seus próprios interesses. Esse movimento basta para que os homens se achem uns solidários aos outros pela força das próprias coisas.

Partindo de uma perspectiva bastante destoante Dumont (1992) suscita que, ao conceber a sociedade como uma espécie de associação em que os indivíduos totalmente constituídos se movessem (através de uma espécie de contrato) de forma voluntária em prol de determinados interesses comuns, a sociedade permaneceria então, como uma idéia artificial. Dumont afirma isso porque o que nós entendemos como nosso patrimônio comum é composto por elementos que toda a humanidade ignorava a menos de um século. Foucault (1999) e Bachelard (1996) também concordam com Dumont

---

<sup>107</sup> Admiti-se segundo esses postulados que é uma lei da história que a solidariedade mecânica que a princípio era quase única vai perdendo terreno para a solidariedade orgânica que progressivamente torna-se preponderante. Quando a maneira como os homens são solidários muda, a forma das sociedades não pode deixar de mudar também. Posto isso se nossas observações estiverem corretas tem de haver dois tipos sociais correspondentes as essas duas solidariedades distintas.

“Se tentarmos constituir com o pensamento o tipo ideal de uma sociedade cuja coesão resultaria exclusivamente das semelhanças, devermos concebê-la como uma massa absolutamente homogênea, cujas partes não se distinguiriam umas das outras e, por conseguinte, não seriam arranjadas entre si, uma massa que, em síntese, seria desprovida de qualquer organização. Seria o verdadeiro protoplasma social, o germe de que sairiam todos os tipos sociais. Propomos chamar de *horda* o agregado assim caracterizado.” (DURKHEIM 1999, p. 158).

A horda que deixa de ser independente, para se unir a um grupo mais extenso que ela denomina-se *clã*, os povos constituídos por associações de clãs chamam-se *sociedades segmentárias à base de clãs*, também podemos chamar essa última organização de político-familiar. Pois, o clã é uma família na medida em que todos seus membros são considerados parentes, mas não é uma família na medida em que esses parentes não estão todos unidos por laços de consanguinidade definidos. Os clãs admitem de modo geral estrangeiros e consideram como parentes outras pessoas com o mesmo nome, além de alcançarem numericamente dimensões que uma família de fato jamais alcançaria: vários milhares de pessoas. Dizemos que são segmentárias para indicar que essas sociedades são formadas pela repetição de agregados semelhantes, compreendem apenas elementos homogêneos e sendo assim não poderiam comportar outra solidariedade senão a que deriva das similitudes. Esses tipos de sociedades são o terreno por excelência da solidariedade mecânica de tal modo que derivam dela suas características fisiológicas. “[...] Existe, portanto, uma estrutura social de natureza determinada à qual corresponde a solidariedade mecânica. O que a caracteriza é que ela é um sistema de segmentos homogêneos e semelhantes entre si.” (ibidem, p. 164).

<sup>108</sup> Posto isso, nos termos do autor:

“[...] Além de confirmar os que precedem, esse resultado acaba, pois, por nos mostrar toda a importância da divisão do trabalho. Do mesmo modo que na maioria dos casos, é ela que torna coerentes as sociedades no seio das quais vivemos, é também ela que determina as características constitutivas de sua estrutura, e tudo faz prever que, no futuro, seu papel desse ponto de vista só irá crescer.” (ibidem, p. 177).

(1992), eles demonstram isso de outras formas e em outros termos, enfim, o que se quer comunicar é que nossos valores não são apodícticos, inquestionáveis e absolutos, no sentido de que não são universais. A criança é levada paulatinamente a conhecer esse patrimônio através da educação familiar, da linguagem e da moral. O que seria desse homem concreto sem seu adestramento? Onde estaria a sua inteligência? Para Dumont, a consciência individual provém do adestramento social.

Dumont (1992) entende que o social não consiste nas maneiras do indivíduo inteiramente construído se comportar. Primeiramente porque tal indivíduo não se *comporta*, ele *age* em função de uma ideia que tem na cabeça. Tal ideia agenciada, escolhida ou criada pelo indivíduo, ele o faz a partir das categorias que são lhe anteriores e mais ainda são socialmente dadas e a linguagem é suficiente para nos lembrar disto. Há uma bizarra confusão entre a dimensão coletiva do indivíduo particular e humanidade particular do indivíduo coletivo. Afinal em que consistem então nossas experiências cotidianas, isto é, qual é o limiar que faz de nós sujeitos coletivos e sujeitos particulares? Problematizar essa questão não é nenhuma novidade, porém consideramos que quando extirpamos de nós mesmos o material social não sobra nada além “do que uma virtualidade de organização pessoal” (1992, p. 54).

O ideal igualitário é o traço moderno que se opõe de forma mais imediata e direta ao sistema das castas. Foi na era moderna, a partir da concepção do *homem* como *indivíduo* que ele se impôs, bem como o ideal libertário. Supõe-se que cada homem carregue em si a humanidade inteira e por isso cada homem deve ser livre e todo homem é igual. O desenvolvimento da ideia de igualdade é surpreendentemente tardio; Dumont comparou seu lugar em Rousseau e Tocqueville. Quanto ao primeiro, Dumont afirma que ele não se insurgiu contra a desigualdade apesar de passar como se o tivesse feito. No “*Discurso sobre a origem da desigualdade*” Rousseau distingue “desigualdade natural” que é tolerável da “desigualdade moral” que é bastante nociva consistindo em uma valoração social, ou melhor, uma valoração com fins sociais da desigualdade natural.

A verdadeira igualdade consiste na proporcionalidade, algo próximo ao ideal de justiça distributiva<sup>109</sup> em Platão. Para Rousseau o selvagem – homem na natureza –

---

<sup>109</sup> Entendemos que justiça distributiva tem lugar numa relação entre diferentes, isto é, numa relação de subordinação entre governantes e governados. Ela ocorre no âmbito do público-privado em que a divisão de ônus e benesses deve ser feita de acordo com a proporcionalidade ensejada pelo critério meritório escolhido pela constituição de dada comunidade. Ela deve ser ao mesmo tempo intermediária porque deve

desconhecia tanto a igualdade quanto a desigualdade, na mesma medida não conhecia nem bem, nem mal. Todavia a desigualdade no plano econômico é inevitável para Rousseau. Provavelmente, ele não foi o autor da frase “*os homens nascem livres e iguais em direitos*” porque para ele a desigualdade é inevitável embora seja má. Já a igualdade é boa, mas antes de tudo é um ideal construído pelos homens na tentativa de compensar a inelutável desigualdade.

No que diz respeito à Tocqueville ele definiu a democracia como a igualdade nas condições e essa é sua “ideia - mãe”. As considerações a que chega Tocqueville são preciosas na medida em que seu estudo da mentalidade igualitária contrasta com elementos hierárquicos que ele percebe na França. Além de possuir uma concepção aristocrática de liberdade<sup>110</sup> sua análise confronta as democracias inglesa, francesa e americana segundo os ideais cardinais de igualdade e liberdade. Em “*Da democracia na América*” ele afirma que a Inglaterra goza de bastante liberdade sem quase nada de igualdade. Na América, por sua vez, desenvolveu-se a igualdade, apesar dela ter herdado a liberdade. Já na França a Revolução de 1789 deu-se sob o signo da igualdade.

Como a maioria dos franceses de sua época, Tocqueville se perguntava sobre o curso enganoso que tomaram os acontecimentos da Revolução Francesa constando que na América a realização do ideal democrático se deu de forma mais conveniente. Buscando compreender o motivo dessa disparidade ele a encontra entre o domínio da política e da religião. Ele não se contenta em relacioná-la ao meio ambiente e à história. É notório, por conseguinte que a França tenha no século XIX conseguido tal separação entre a esfera política e a esfera religiosa. Fato esse que é lamentável ao ver de Tocqueville porque ele prima pela complementaridade entre essas duas esferas, não pela separação delas. Se o homem é livre que ele creia.

Toda a segunda parte de *Da democracia na América*, publicada em 1840, é um estudo concreto das implicações da igualdade das condições em todos os domínios. O que permite à Tocqueville traçar esse retrato minucioso, notável, às vezes profético, da sociedade igualitária é que ele a olha com simpatia e curiosidade, sem deixar de ter presente no espírito a sociedade aristocrática, da qual ainda participa de algum modo.

Segundo Tocqueville é importante sublinhar que a igualdade entre os homens implica diretamente em sua similitude. Tal noção desde o século XVIII tem se

---

encontrar-se entre certas coisas; igual porque envolve duas coisas e relativa, ou seja, para certos destinatários.

<sup>110</sup> Um pouco como seu mestre Montesquieu cuja definição de democracia extravasa o puro político.

disseminado e se a igualdade for concebida como um dado presente na natureza do homem, negado apenas por uma sociedade má não se deve deixar de considerar que há uma única humanidade da qual os homens participam. Isso acarreta que os homens sejam idênticos ou mesmo iguais. Inversamente lá onde reina a desigualdade pode haver tantas humanidades diferentes quanto forem as categorias sociais.

A noção de individualismo de Louis Dumont (1985) também está presente em outra obra sua na qual ele pondera que suas observações foram feitas por meio de uma análise do processo histórico que originou a ideologia moderna do individualismo (caracterizado por sua intramundandade), que anteriormente era “extramundana”. Ele realiza uma análise que defende o advento do individualismo enquanto uma característica que distingue a cultura moderna de todas as outras. Todavia, devemos ter em mente que a concepção individualista das idéias e valores que nos é familiar não existiu sempre. Tampouco, apareceu de um dia para o outro, sendo fruto das relações sociais existentes entre as pessoas. Por isso, uma perspectiva histórica pode-se nos ajudar a desvendar o nascimento desta configuração em suas principais articulações. Dumont (1985) busca suas origens não no período histórico da Renascença

Algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar. Ocorreu uma significativa mudança<sup>111</sup> na compreensão e na ação desse indivíduo, que antes se dava “fora-do-mundo” e hoje “dentro-do-mundo”. Afirmar que o indivíduo indiano compreende e age num âmbito “extramundano” equivale a afirmar que a relação da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia a esse mesmo mundo, ou seja, a salvação estava fora do plano físico, pois isso o mundo social não era questionado porque o individualismo “extramundano” exigia o reconhecimento da ordem social existente e a posição e função de cada pessoa obedecia simplesmente à Lei Divina.

Dumont (1985, p. 62-71) afirma que o pensamento de Calvino foi primordial para o desenvolvimento da configuração atual do indivíduo moderno ao defender que a salvação deveria ocorrer no próprio mundo, por meio das ações dos fiéis. Nesse sentido, se estabeleceu que o reino de Deus (pelo esforço dos eleitos) teria agora que ser construído na terra. A partir daí se deu a grande guinada do “indivíduo-fora-do-mundo” para o “indivíduo-no-mundo” que passou a caracterizar a sociedade ocidental desde então. Para compreender o posicionamento de Dumont (ibidem) acerca dos séculos

---

<sup>111</sup> Não cabe aqui pontuar todos os pontos levantados pelo autor sobre essa mudança, mas apenas enfatizar que o individualismo configurado pelos primeiros cristãos exercia sua ação fora do mundo.

seguintes à Reforma, se faz necessário distinguir dois valores que levam à configuração de dois tipos de sociedades distintas.

O primeiro deles é o *holismo* que é típico de sociedades onde o indivíduo não constitui o valor supremo, pois nelas os valores estão distribuídos na sociedade como um todo. E o *individualismo* que é o oposto disto, ele se faz presente em sociedades onde o indivíduo constitui o valor supremo e esse é o caso de sociedades modernas como a nossa, e as observações de Durkheim (1999) sobre a preponderância da divisão do trabalho social, isto é, da passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica foram trazidas no início deste capítulo justamente para que isso ficasse suficientemente claro. Vale a pena ler esse trecho nos termos de Dumont:

[...] Para distingui-las, indagar-se-á qual é o conceito primordial ou principal em que se baseia a valorização fundamental, se é o *todo*, social ou político, ou o *indivíduo* humano elementar. Falar-se-á segundo o caso de “holismo” e de “individualismo”. Isto leva a distinguir dois sentidos da palavra “indivíduo”:

1) o sujeito *empírico* da palavra, do pensamento, da vontade, amostra indivisível da espécie humana, tal como o observador encontra em todas as sociedades.

2) o *ser moral*, independente, autônomo e, assim (essencialmente), não social, tal como se encontra, sobretudo, em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade. (DUMONT 1985, p. 75).

Consideramos aqui a sociedade moderna como uma sociedade individualista e a noção de indivíduo predominante nesta é a de ser moral. Esta configuração não se fez sem precedentes. Ela é fruto de um longo processo de desenvolvimento no qual a concepção holística, típica das sociedades medievais perdeu respaldo para o individualismo, marca da sociedade atual. Dessa forma, ao comparar a sociedade moderna com as sociedades tradicionais, sobretudo a indiana, Dumont (1985) aponta que o advento do individualismo é fruto de um longo processo o qual resulta numa mudança na concepção do indivíduo, que antes se estabelecia fora do mundo e hoje se estabelece dentro do próprio mundo.

A proposta de Morin (1973, p. 17) pretende-se holística, na medida em que afirma que houve um momento que se supunha que a extensão das formas e dos métodos próprios das ciências da natureza ao homem fosse capaz de reintegrá-lo na complexidade do universo. Porque para ele a sociedade humana deve encontrar sua inteligibilidade também na antítese de um universo biológico e não somente em si próprios. O social não deve ser explicado apenas pelo social, pois é o âmbito da complexidade. Mas, inversamente o cenário era e continua sempre outro a biologia

cingida no biologismo e a sociologia cingida no sociologismo, ou seja, há manifestadamente uma consciência insular do homem nessas áreas do saber porque em cada uma delas, nas palavras de Morin (1973, p.19):

[...] A vida parecia ignorar a matéria-físico-química, a sociedade, os fenômenos superiores. O homem parecia ignorar a vida. Portanto, o mundo parecia constituído por três estratos sobrepostos, mas não comunicantes:

Homem – Cultura  
Vida-Natureza  
Física-Química.

Ao retornarmos às observações de Durkheim nota-se no que precede que o sujeito durkhemiano é circunscrito ao âmbito da moral, portanto, esse sujeito está aquém do ponto de ligação e de ruptura entre a biologia e as ciências do homem, apesar de Durkheim postular que a sociologia está regida por leis como as leis das ciências naturais e as leis biológicas. Todos sabem que somos também animais biológicos seres vivos que se alimentam e alguns de nós admitem desde Darwin que somos descendentes dos primatas – embora não nos consideremos primatas – e hoje depois termos escapado desse passado construímos fora da natureza nosso reino independente é a isso que Morin nos chama atenção. Isso posto podemos afirmar que o sujeito moral de Durkheim não tem – e nem se propõe a encontrar, pois não trata disso – a sua confirmação biológica para daí ser considerado um pensamento autenticamente científico.

Continuamos até agora no reino autônomo dos fatos sociais, e nesse sentido que nos indagamos se podemos circunscrever o *homem* ao âmbito moral como propunha Durkheim? Nosso organismo individual como diz Durkheim (1999, p. 34) é na realidade a condição de possibilidade de toda e qualquer solidariedade, mas está seguramente em segundo plano parece servir apenas como meio para a sociedade existir. Morin não tem dúvidas de que somos excepcionalmente diferentes em relação aos outros animais porque não estamos jogados em jaulas, reprimidos ou reduzidos e sim alojados em edificações. Todavia, não lhe parece concebível que antes se sermos todos nós da classe dos mamíferos, da ordem dos primatas, da família dos homínídeos, do gênero *homo* e da espécie *sapiens* possamos ser outra coisa. Morin (ibidem, p. 17) irá contrapor-se a teorias que não buscam reintegrar o homem no universo, isto é, ele irá contrapor-se ao pensamento de que a sociedade humana – única na natureza – deve encontrar inteligibilidade em si mesma. Entretanto, deve-se notar que houve outras formulações diferentes da que ele critica no passado do pensamento sociológico, quais sejam:

[...] tentativas teóricas para firmar a ciência do homem sobre uma base natural. Nas páginas fulgurantes do manuscrito de 1844. Marx colocava no centro da antropologia não o homem social e cultural, mas o “homem genérico”: longe de opor natureza e homem. (MORIN 1973, p. 17).

Até agora em nenhum momento foi feita uma menção direta a relação homem-natureza em *Da divisão do trabalho social* (1999). Durkheim ao falar do progresso da indústria e com ela dos progressos da civilização não faz nenhuma referência ao fato de às matérias primas extraídas da terra serem a base de todo e qualquer progresso industrial e, por conseguinte social. Elas são a base de toda economia possível, de toda sociedade possível. A natureza como categoria de pensamento não estava em questão e a relação homem-natureza também não existe como categoria de pensamentos; só toma forma enquanto uma matéria prima maleável e subordinada ora por influencia da cultura ou da história. Morin questiona isso ao propor o desenvolvimento de seu pensamento complexo:

Mas é certo que a natureza comporta um princípio de variedade que é testemunhado pelos milhões de espécies vivas? Não comporta um princípio de transformação? Não comporta em si própria a evolução que conduziu ao homem? Será a natureza humana desprovida de qualidades biológicas? (MORIN 1973, p. 16).

Não se trata de propor que retornemos a conceber o homem no âmbito da biologia, e isso sequer consiste no que postula Morin. Mas, ao contrário, trata-se deixar de pensar o homem como uma entidade isolada em relação a natureza. Porque, a nosso ver a categoria de pensamento natureza não pode ser pensada como passiva, amorfa e desorganizada ela é o contrário de tudo isso. É um sistema aberto, uma totalidade complexa que mantém relações de autonomia e dependência no âmbito de um ecossistema. Quando não se considera a natureza desse ponto vista o homem parece ignorá-la.

Em nossa perspectiva, a proposta durkheimiana, embora inserida em um contexto histórico-filosófico-científico, não dá conta de um *indivíduo complexo*, nem leva em consideração a relação homem natureza. Um conceito capaz de dar conta de um indivíduo não circunscrito no âmbito da moral seria numa perspectiva bachelardiana abstrato e supremo, porque englobaria o indivíduo social dessa Sociologia clássica, superando suas fronteiras e ampliando seu poder explicativo sobre outras sociedades que não a ocidental européia. Nesse sentido, seguimos aquelas questões da sociedade

atual, refletindo sobre fenômenos que atualmente ameaçam nossa existência como espécie, como é o caso das problemáticas sócio-ambientais. No próximo capítulo, tratamos de questões que evidenciam como as *problemáticas ambientais* na contemporaneidade configuram uma necessidade: de que os sociólogos voltem seus olhos para um conceito mais amplo de *homem*, que exige a consideração da relação homem-natureza, pensando o homem *também* como biológico.

### Capítulo 3

#### **Sobre as problemáticas ambientais. – *O paradoxo de Giddens.***

Nosso intuito é realizar um diagnóstico sucinto sobre o que entendemos como problemáticas sócio-ambientais. Para que possamos evidenciar a necessidade de abordá-las no âmbito das Ciências Sociais e, sobretudo, da Sociologia. Temos ao mesmo tempo a intenção de demonstrar através deste diagnóstico que pelo lado do conhecimento a pouca atenção à problemática ambiental advém do fato de nós termos no âmbito do saber, da ciência e da tecnologia, uma predominância da racionalidade do tipo instrumental e por outro uma ciência social especializada que se ocupa pouco da questão.

*A política da mudança climática*<sup>112</sup> é para Giddens (2010, p. 19) um livro que além de tratar de sonhos, pesadelos, catástrofes e veículos 4 x 4 se propõe a tratar também das rotinas do dia-a-dia no sentido de que são elas que dão a nossa vida substância e continuidade. Ele faz isso, por exemplo, ao indagar-nos sobre porque alguém ainda continua a dirigir um 4 x 4? Que são automóveis que bebem muito combustível em tempos de escassez energética e incertezas ambientais como o nosso. Ele quer dizer através dessa metáfora que esses motoristas somos todos nós. Agora porque é que Giddens afirma isso?

Por que seguramente a maioria das pessoas já ouviu falar da mudança climática e sabem ao menos um pouquinho sobre ela. Mas a revelia disso a maioria das pessoas não faz nada, ou quase nada, para alterar seus hábitos mesmo que sejam eles que causem tal ameaça, mesmo que tenham sido alertadas disso. É notório que a mais de um quarto de séculos venha surgindo várias preocupações com o aquecimento do clima sem que isso cause grande impacto. Pois diante de uma vida a viver e dos prazeres dela oriundos não importa o que se diga a respeito das mudanças climáticas, pois que elas dão a impressão de serem meio irreais. Eis aí a chave da questão:

A política da mudança climática tem de lidar com o que chamo “paradoxo de Giddens”: visto que os perigos representados pelo aquecimento global não são palpáveis, imediatos ou visíveis no decorrer da vida cotidiana, por mais assustadores que se afigurem,

---

<sup>112</sup> Essa obra é constituída por oito capítulos nos quais o autor discorre sobre diversos temas relacionados à questão da mudança climática e seus impactos em outras áreas como a área tecnológica, geopolítica, das políticas verdes, da governança, dos impostos, da segurança energética e dos mercados de carbono.

muita gente continua sentada, sem fazer nada de concreto a seu respeito. No entanto esperar que eles se tornem visíveis e agudos para só então tomarmos medidas sérias será, por definição, tarde demais. (GIDDENS 2010, p. 20).

Buscando entender porque há quem dirija os SUVs – veículos utilitários esportivos 4 x 4 – o paradoxo de Giddens (2010) nos ajuda a compreender porque as pessoas continuam a utilizá-los. Equivocam-se os que pensam que só certos homens tipo machões os dirigem, ao contrário, há muitas mulheres que pela sensação de segurança que lhes proporcionam tendem a os preferir. De modo geral quando esse tipo de pessoa ouve alguém lhe falar sobre os problemas ambientais a reação é dizer que “isso não está provado? Não é?” Há quem os use nas cidades por uma questão de elegância, mas na verdade os SUVs foram criados para serem usados em terrenos acidentados, além é claro de proporcionarem uma segurança maior quando comparado aos automóveis pequenos.

Tal atitude não leva em consideração a interferência do homem na natureza ao introduzir elementos estranhos ou retirando elementos essenciais ao sistema. Fato esse cujas consequências provocam danos irreversíveis – também denominados impactos ambientais – o sistema capitalista e o homem agindo sob a égide deste têm levado a biosfera à desordem. Leis (1991) ao analisar o desafio ecológico a ordem mundial, afirma que a relação homem-natureza apresenta-se de forma complexa e que os problemas sócio-ambientais oriundos dessa relação, vêm atingindo patamares incomensuráveis, onde uma possível mudança não pode mais ser prevista com exatidão.

Leis (1991)<sup>113</sup> assim como Giddens (2010) não corrobora a possibilidade de excluirmos a inexatidão e a incerteza quando se deseja compreender a questão ambiental. Ambos, cada um ao seu modo compreendem que uma solução possível seria uma análise da questão por meio de componentes holístico-ecológicos os quais podem apontar caminhos, bem como possíveis causas da desordem sócio ambiental, buscando indicar um sentido rumo à transformação. Leis (1991, p. 10) afirma ainda que o ecologismo mundial expressa fortemente um caráter marcante de sujeito histórico, pois é repleto de visões e perspectivas diversas. Sendo assim, isto o capacita a penetrar profundamente na realidade sócio-política vigente. Nas palavras de Leis:

---

<sup>113</sup> “O desafio que enfrenta a humanidade consiste em encontrar num difícil contexto teórico-político, as respostas que tenham capacidade efetiva para preservar a biosfera e produzir uma relação sociedade-natureza equilibrada.” (LEIS 1991, p. 8).

O confiante antropocentrismo introduzido pelo paradigma científico cartesiano-newtoniano na mentalidade ocidental impede a compreensão dos processos de auto-organização dos sistemas que, detonados por perturbações em grande escala, irão reestruturar-se de um modo impossível de ser conhecido *a priori*. A ecologia vem dizendo desde o século passado (e demonstrado com rigor científico desde as últimas décadas) que a humanidade está se comportando como o aprendiz de bruxo, como aquele que faz a magia e depois não consegue controlá-la. (LEIS 1991, p. 8).

Nesta perspectiva Giddens (2010) continua dedicando-se recentemente a ampliar os conhecimentos sobre risco ecológico, resgatando alguns elementos tratados em “*As Consequências da Modernidade*” (1991)<sup>114</sup>, com ênfase no atual fenômeno da mudança climática e suas diversas implicações societais. Particularmente, trata-se de um exame sobre as *políticas verdes* ou sobre as possíveis respostas dos países frente aos desafios e paradoxos impostos pelo aquecimento global. No entanto, para além do antropocentrismo sugerido por Leis (1991), o que nós estamos tentando mostrar é que Giddens ao se dedicar ao estudo das mudanças climáticas não corrobora o sociocentrismo, na medida em que a natureza não é considerada passiva e passível de ser dominada pelo homem. É interessante pontuar que essa não é uma dedicação exclusiva de Giddens, pois algumas décadas antes, ao dissertar sobre a relação entre o progresso e natureza, Marcuse (1999) já sugeria que o indivíduo, sob a sociedade industrial avançada<sup>115</sup>, encontra sua satisfação associada sempre à destruição, e toda Escola de Frankfurt toca nesta questão, sobretudo, apontando a existência de uma razão instrumental que visa sobrepujar a natureza e a desordem dela oriunda.

Nossa intenção é realizar aqui algumas pontuações que nos levem a apreender em que consistem as problemáticas sócio-ambientais quais sejam: a explosão demográfica, a globalização da economia, as mudanças climáticas, a questão da escassez da água, a problemática entre os países megadiversos<sup>116</sup> e a esfera da soberania

---

<sup>114</sup> Esta obra representa uma continuidade com as obras que a precedem, nela o autor desenvolve uma análise institucional da modernidade; buscando dar ênfase aos seus aspectos epistemológicos e culturais. Desta maneira prossegue suas indagações sobre a modernidade concentrando-se substancialmente na questão da segurança versus perigo e da confiança versus risco

<sup>115</sup> “[...] Sob as condições da sociedade industrial avançada, a satisfação está sempre ligada à destruição. A dominação da natureza está ligada à violação da natureza. A procura por novas fontes de energia está ligada ao envenenamento do meio ambiente. A segurança está ligada à servidão, o interesse nacional à expansão global. O progresso está ligado ao controle e à manipulação progressivos dos seres humanos.” (MARCUSE 1999, p. 148).

<sup>116</sup> Este grupo é formado atualmente por países que abrigam a maioria das espécies na Terra, quais sejam: África do Sul, Bolívia, Brasil, China, Colômbia, Costa Rica, Equador, Filipinas, Índia, Indonésia, Madagáscar, Malásia, México, Nepal, Peru, Quênia, República Democrática do Congo, Venezuela. Os quais em 2012 declararam a criação de um grupo de Países Mega diversos afins, na cidade de Cancún

nacional, a urbanização, a pegada ecológica<sup>117</sup> e a correlação entre a fome e a agricultura mono especializada, dentre vários outros. As quais são frutos, sobretudo, da lógica de ação ocidental, seguramente isso ocorre na modernidade sob a égide do capital. Mas não podemos nos esquecer que o modo como o homem se relaciona com a natureza buscando dominá-la antecede o capital, como no caso dos maias e dos habitantes da ilha de Páscoa que não eram capitalistas e mesmo assim consumiram seus recursos naturais de modo exacerbado, o que os levou a extinção. Isso equivale a dizer que não podemos responder a essa questão apenas compreendendo a lógica do capital e atribuindo a ela toda responsabilidade, porque afinal de contas a rigor somos nós que mantemos sua lógica, à revelia de concordarmos ou não com ela. Ademais, o modo como o homem se relaciona com a natureza que é anterior ao advento do capital está o tempo todo presente como pano de fundo deste contexto.

Para Giddens (2010) a problemática climática é a mais ameaçadora e é a que requer de nós mais esforços, nós concordamos com ele, por esse motivo a questão climática será a articuladora da discussão presente neste último capítulo. Embora façamos questão de fazer um sobrevôo dando um panorama geral das questões sócio-ambientais que merecem a atenção dos pensadores sociais. No entanto, não poderíamos deixar de mencionar que há alguns estudos efetuados pelos geólogos que se pautam na concepção de que as mudanças climáticas também podem vir a ocorrer sem a intervenção do homem. Uma dessas hipóteses visa explicar o desaparecimento dos dinossauros, outra sugere que mudanças no clima e no ambiente poderiam ter levado alguns primatas a descerem das árvores o que possibilitou e engendrou o processo de hominização, isso na visão dos paleontólogos. Ainda neste sentido, outra hipótese assinala que o contorno atual dos mares e oceanos pode advir do degelo de antigas coberturas situadas aproximadamente na latitude correspondente atualmente a Nova York e Paris, esta teria sido a última glaciação ocorrida entre 18 mil e 12 mil anos atrás – Würm, segundo Porto-Gonçalves<sup>118</sup> (2004, p. 121-122).

---

(México) como um mecanismo de consulta e cooperação para defender seus interesses e prioridades relacionadas à conservação e utilização sustentável da grande diversidade biológica que possuem.

<sup>117</sup> A pegada ecológica corresponde ao tamanho das áreas produtivas de terra e de mar, portanto, é possível medir a pegada ecológica de um país, de uma cidade ou de uma pessoa necessárias para gerar produtos, bens e serviços que sustentam nossos estilos de vida. Ou seja, trata-se de traduzir em hectares (há), a extensão do território que uma pessoa ou toda uma sociedade “utiliza” em média para se sustentar.

<sup>118</sup> Carlos Walter Porto-Gonçalves é Doutor em Geografia e Professor do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Autor de diversos artigos e livros publicados em revistas científicas nacionais e internacionais sobre geografia social. Foi premiado em 2008, por uma de suas maiores obras "*A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização.*"

Todavia, no século XVIII o surgimento da máquina a vapor representa um marco na história da humanidade. Uma vez que, mudanças climáticas mais tênues sucediam anteriormente a este período, porém, seu alcance era bem reduzido transitando no máximo em escala regional ou local. Sendo até em alguns casos responsáveis pelo desaparecimento de algumas civilizações e povos. Contudo, a análise de Porto-Gonçalves (2004) do mesmo modo que a de Giddens (2010) deseja mostrar que as mudanças provocadas pela generalização e o uso desenfreado e contínuo de combustíveis fósseis são bem diferentes e perceptíveis e sobretudo, são fruto da ação do homem sobre a natureza, mesmo que agindo sob a égide do capital:

[...] Os níveis atmosféricos de CO<sub>2</sub>, estimados em 280 partes por milhão (ppm) antes da Revolução Industrial, subiram a 317 ppm em 1960. Entre 1960 e 1999, entretanto, esse índice passou para 368 ppm, isto é, acusou um aumento de 16% em somente quatro décadas. (GONÇALVES 2004, p. 121).

Todavia, petróleo, carvão e gás natural são todos combustíveis fósseis produtores em larga escala dos gases do efeito estufa, são as três fontes de energia predominantes no mundo. Temos como alternativa a eles a energia eólica, hidrelétrica, a energia das ondas, termoelétrica e hidrelétrica. Notadamente, foi devido às descobertas científicas e tecnológicas que o carvão tornou-se o alimento de toda a Revolução Industrial, uma vez que, no final do século XVII a madeira como fonte de energia estava esgotada teve de haver uma mudança de hábitos – nada fácil – mas que no fim das contas possibilitou um estilo de vida baseado nas cidades e a produção mecanizada. “[...] O petróleo nunca substituiu o carvão, mas começou a desafiar a dominação deste a partir do século XX.” (GIDDENS 2010, p. 58).

É de grande importância para a questão climática o debate e a busca por consenso e cooperação sobre os limites mundiais dos combustíveis fósseis, porque as discussões sobre esse assunto são tão intensas quanto são as referentes ao aquecimento global. Os cálculos do pico de produção dependem de avaliações daquilo que é conhecido na indústria petrolífera como “reservas finais” de um país ou campo petrolífero. “[...] Isso não se refere à quantidade de petróleo existente, mas a quantidade que pode ser extraída, em geral em volume muito menor.” (GIDDENS 2010, p. 61). Neste âmbito as controvérsias são muitas e mais uma vez há muitas dúvidas, há quem diga: Crise?! Que crise?

Inversamente há os que crêem que as reservas estão prestes a se esgotar. O fato é que as descobertas de novas reservas petrolíferas vêm decaindo já há algum tempo e, alguns autores rejeitam a possibilidade dessa situação mudar. “[...] Suponhamos que os teóricos do pico de petróleo estejam certos, pode o gás natural substituir o petróleo em alguma medida?” (GIDDENS 2010, p. 64). Há mais uma vez muitas controvérsias porque há quem diga que dispomos de vastas reservas de gás natural, superiores as reservas petrolíferas e, há quem diga o contrário disso, que elas são bem menores do que possamos supor. Em todo caso vindo a se esgotar o petróleo a preocupação versa sobre uma nova e desastrosa alta no uso do carvão.

Todavia, a partir do século XVIII surge uma nova configuração no cenário planetário, os gases do efeito estufa e a exacerbada emissão de poluentes, ao contrário do que sucedia anteriormente a esta dada, passam a ultrapassar todas as fronteiras e constituem-se numa problemática complexa que justamente por não respeitar fronteiras, torna-se global. Os debates devem neste contexto, ser efetuados de modo a levar a uma profunda e séria reflexão acerca do destino da espécie humana e das outras espécies, bem como das plantas e dos vegetais. Do mesmo deve-se atentar para o nível dos mares e oceanos, porque com o derretimento das calotas polares um novo limite será traçado para as cidades litorâneas bem como para as ilhas.

No topo da pirâmide dos grandes responsáveis por esta desordem climática, encontram-se atualmente os EUA e os europeus norte-ocidentais, os quais pautados na lógica de curto prazo e do desenvolvimento que lhes é peculiar utilizam-se dos recursos fósseis que a natureza levou centenas de anos para acumular, ignoram o tempo geológico<sup>119</sup>. E dessa forma a natureza não passa de um *recurso natural* e como tal na lógica do capital é um *meio* e não um *fim*.

Na concepção de Porto-Gonçalves (2004, p. 126) tudo indica que vamos deixar um legado a nossos filhos e netos, isto é, às gerações futuras, que é indubitavelmente questionável. Quiçá não possamos exigir de nossos avôs e bisavós, ou seja, de nossos ancestrais; posicionamentos tão pontuais quanto os que podemos visualizar na atualidade. Pois este século deu-nos informações suficientes para uma tomada de decisões imediatas e coerentes para reverter esta atual situação climática que diante de nossos olhos vem a delinear-se. A qual, diga-se de passagem, é apenas mais uma dentre

---

<sup>119</sup> “[...] Entre um tempo e o outro, as leis de entropia, o aquecimento global, a desagregação da matéria – lixo - e seus tempos de vida que se conta em meias-vidas, que envolvem centenas de milhares de anos na sua concretude material (urânio, cézio...)” (GONÇALVES 2004, p. 126).

várias outras, ou seja, é a ponta de um imenso iceberg. E a Sociologia deve sim voltar os olhos a isso.

Neste contexto, Giddens (2010) enquanto cientista social defende que os elementos para uma teoria sobre a mudança climática devem analisar a nossa rotina cotidiana e individual levando em consideração que ela afeta sim a continuidade e a qualidade de nossa existência coletiva, sem que muitos de nós nos apercebamos disto. Para Giddens, na concepção da maioria das pessoas, existe um abismo entre nossas rotinas familiares e cotidianas, e seu impacto num abstrato e sombrio futuro de caos climático para o qual diversos estudos apontam. Mesmo com o conhecimento já existente sobre as consequências da mudança climática, no âmbito individual e coletivo, a humanidade como coletividade está apenas começando a tomar as medidas necessárias para responder de forma adequada às novas demandas em termos do desenvolvimento de novos hábitos, políticas e práticas e o pensamento social deve oferecer contribuições e participar da formulação de possíveis alternativas no conjunto desse debate. Não apenas no âmbito ético e moral, mas também no âmbito biológico, enquanto espécie.

Nesse sentido, devido à sua escala de abrangência e ao fato de os impactos ainda incertos poderem ser apenas sentidos num futuro próximo, o fenômeno da mudança climática é único na história da humanidade, é um fenômeno sem precedentes. Em outras palavras, muitos estudos têm apontado a necessidade de se travar um esforço tal qual se travaria em um caso de guerra para solucionar o problema, no entanto, não tem sido nada fácil identificar quem são os inimigos e qual a melhor forma de combatê-los. Exatamente por essas características, muitos países têm aguardado até que os efeitos e problemas surjam de forma mais clara e tangível, assim como suas possíveis soluções. Tal posição tende a nos levar a uma situação na qual será tarde demais para que possamos tomar medidas ou realizar ações, que se tornarão meros paliativos, senão forem totalmente inócuas.

Giddens (2010) demonstra que essa questão é do âmbito da Sociologia, ao se propor a examiná-la, dando relevo a ela. Da mesma maneira que Boaventura de Souza Santos (2000) ele afirma neste sentido que, na contemporaneidade torna-se fundamental o estudo destas questões pelas Ciências Sociais, pois a Ciência moderna em geral e, as Ciências Sociais em particular enfrentam uma crise paradigmática devido aos processos de transformações sociais, culturais e econômicas, que agravam e movimentam os problemas fundamentais das Ciências. De acordo com esse segundo, os problemas

fundamentais são caracterizados pela explosão demográfica, a concentração de capital e tecnologia agregados à ampliação da exclusão e a questão ambiental (ibidem, p. 284-289). Para esse autor:

De todos os problemas enfrentados pelo sistema mundial, a *degradação ambiental* é talvez o mais intrinsecamente transnacional e, portanto, aquele que, consoante o modo como for enfrentado, tanto pode redundar num conflito global entre Norte e Sul, como pode ser a plataforma para um exercício de solidariedade transnacional e intergeracional. O futuro está, por assim dizer, aberto a ambas as possibilidades, embora só seja nosso na medida em que a segunda prevalecer sobre a primeira. (SANTOS, 2000, p. 296).

Na leitura desse autor a explosão demográfica<sup>120</sup> pode agudizar esse cenário. Ademais, consiste em um problema à medida que tende a produzir um desequilíbrio entre a população e os recursos naturais necessários ao sustento adequado das mesmas, A globalização da economia junto à explosão demográfica provoca problemas generalizados que aliados aos problemas dos países do hemisfério sul, tais como violência urbana, desigual distribuição de renda, a má nutrição, baixa qualidade de vida de grandes segmentos das sociedades vão aumentando a degradação ambiental (SANTOS 2000, p. 286-290).

A explosão demográfica<sup>121</sup> juntamente com o atual sistema industrial compromete as condições de existência no planeta Terra. Atualmente atingimos a população de 7,0 bilhões de pessoas, das quais muitas não conseguem alimentação, moradia e educação. A problemática não se resume à simples explosão numérica humana, mas também à explosão do consumismo o qual se transformou desde a

---

<sup>120</sup> “[...] As projeções para as próximas décadas variam, mas, a fazer jus a uma projeção moderada, em 2025 a população mundial será de 8,5 bilhões de pessoas. O fato mais decisivo desta explosão é que ela terá lugar em esmagadora medida nos países periféricos. [...] a disparidade entre o Norte e o Sul é tão grande que, enquanto o Sul se debate com o problema da explosão demográfica, o Norte começa a preocupar-se com o crescimento negativo da população e com o envelhecimento desta.” (SANTOS 2000, p.286-291).

<sup>121</sup> Corroborando essa perspectiva Leis salienta que:

“[...] Um bilhão de pessoas (1/5 da população) afortunadas desfrutam de um estilo de vida que impõe uma pressão grosseiramente desproporcional sobre o ecossistema planetário. Outro bilhão de pessoas tem um nível de consumo moderado, suficiente para satisfazer as necessidades materiais básicas sem consumo supérfluo (uma grande parte desse grupo, no entanto, aspira atingir o nível de consumo suntuário do quinto privilegiado da humanidade). Finalmente, três bilhões de indivíduos (3/5 da população) não conseguem satisfazer suas necessidades materiais básicas, vivendo na miséria. Pior ainda, uma parte importante dessa população miserável tem como ponto de referência o nível de consumo predatório da minoria privilegiada, graças ao efeito de demonstração amplificado pela mundialização da cultura de massas. Considerando o presente estado de desordem biosférica, não é difícil perceber a absoluta inviabilidade do conjunto da população mundial atingir o nível de consumo material do seu quinto privilegiado.” (LEIS 1991, p. 25).

segunda metade do século XX na ideologia que domina segmentos cada vez maiores de consumidores;

Nessa direção, a ideia central proposta por Giddens (2010), ou seja, o *Giddens paradox*, trata das políticas de mudança climática que estão sendo desenvolvidas no presente momento, em meio a uma situação de grande incerteza e risco. Já Porto-Gonçalves (2004) se propõe a fazer um sobrevôo sobre um conjunto de problemáticas que ele chama de sócio-ambientais. Neste sentido ele reflete acerca do tratamento que tem sido dado a questão da escassez de água no planeta, deste modo o relatório *O nosso futuro comum*, e os vários tratados oriundos do Rio-92, incluindo-se a Agenda XXI, bem como a Carta da Terra realizam pontuações muito pequenas a esse respeito e nas palavras do autor “chega a ser surpreendente o tratamento tímido que a água merece.” (2004, p.146-148).

Contudo, Gonçalves (2004) ressalta que os problemas concernentes à água já estavam presentes em inúmeros segmentos populacionais, sobretudo, nos mais pobres. Ele afirma que devido a isso, por se tratarem de segmentos dos mais pobres, tais problematizações não tiveram o devido destaque. No entanto, o cenário atual, onde os protagonistas são outros e a questão da água passou a ser tratada a nível mundial passou-se então a respaldá-la no discurso da cientificidade e da técnica. Diferentemente do modo como era tratada pelas políticas populistas e dos antigos atores oligárquicos e latifundiários no caso do Brasil. Em seus próprios termos:

[...] O fato de agora se manipular um discurso com pretensões de cientificidade e que invoca o uso racional dos recursos por meio de uma gestão técnica nos dá na verdade, indícios de alguns dos novos protagonistas que estão se apresentando – no caso os gestores com formação técnica e científica. (GONÇALVES 2004, p, 147).

No que condiz aos Acordos sobre os Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio (TRIPs) eles vislumbram na realidade dar preferência, ou melhor, passar por cima dos direitos dos indígenas, camponeses e dos agricultores em benefício das empresas transnacionais. Mais uma vez fica evidente que a Convenção de Diversidade Biológica (CDB) na qual estes últimos estão inscritos desde 1992, no Rio de Janeiro, onde se instituiu o Tratado Internacional sobre Recursos Genéticos para a Alimentação e Agricultura não dá conta de salvaguardar os direitos destes povos e, portanto, não passa de mero simulacro ou por que não dizer dissimulação.

Notadamente mais uma vez os EUA se recusam até hoje a assinar a Convenção de Diversidade Biológica (CDB), o Protocolo de Kyoto (sobre a emissão de gases poluentes – do Efeito Estufa) bem como o Tratado de Basiléia (sobre o lixo tóxico). No Brasil, por sua vez, esta situação alcança patamares irrisórios posto que a revelia destes documentos que visam proteger os camponeses, os agricultores e os indígenas a soberania dos Estados nacionais ataca esses grupos impedindo-os de manejar seus conhecimentos ancestrais ao invés de se pautarem como manda a CDB no artigo 6º que garante aos Estados nacionais<sup>122</sup> liberdade para lidarem com sua diversidade biológica, elaborando planos de utilização sustentável desses recursos.

Vale lembrar que ao contrário do que preconiza a lógica do capital e das transnacionais, são estes povos cujos direitos são suprimidos e extirpados, os que possuem maior competência e traquejo no que se refere ao ecossistema e à humanidade, assim, eles são profundos conhecedores desta questão e nós deveríamos respeitar seus conhecimentos ancestrais e aprender com eles. Entretanto, ao contrário disso, organizações como o Banco Mundial e a OMC (Organização Mundial do Comércio) passam por cima de populações que comportam 45% da diversidade biológica global como a Bolívia, o Brasil, Colômbia, Costa Rica, China etc.: o chamado Grupo de Países Megadiversos. Há necessidade de refletirmos em concordância com o autor acerca da democracia, uma vez que, todos os sujeitos são protagonistas de seu tempo. E assim sendo *deveriam ter* os mesmos direitos e o mesmo poder de decisão e de intervenção na cena política.

No que se refere à questão da urbanização Porto-Gonçalves (2004, p. 82-89) a caracteriza como uma problemática sócio-ambiental ao afirmar que embora a população mundial esteja apresentando uma taxa de crescimento global cada vez menor, o crescimento urbano continua nos remetendo a Teoria Malthusiana que preconizava que num dado momento haveria a escassez de alimentos em decorrência do crescimento populacional desenfreado, por conseguinte, seriam na leitura de Porto-Gonçalves seriam os pobres moradores de favelas dos países subdesenvolvidos do sul que sofreriam mais drasticamente os efeitos de toda e qualquer crise deste tipo, pois sua situação seria agravada pela miséria e a fome em que já estão colocados.

---

<sup>122</sup> “[...] Aqui reside um dos principais desafios, que é o de não mais excluir a escala nacional do debate que, conforme estamos vendo, nos últimos anos, sobretudo, fala do global e do local ignorando a mediação nacional. Sabemos, hoje, que este “esquecimento” não é ingênuo, tanto quanto sabemos que o Estado nacional comporta enormes contradições que deverão de ser superadas.” (GONÇALVES 2004, p. 121).

A preocupação de Malthus era justamente a de que houvesse um desequilíbrio entre o que se produzia e o que era consumido pelo homem. Mesmo com a evolução dos métodos de cultivo e a derrubada de matas para novas áreas de plantio, era impossível admitir um aumento da produção de trigo e outros alimentos na mesma proporção em que crescia a população da Terra. Em longo prazo não haveria, portanto, alimento suficiente para toda a população.

De acordo com Malthus esse crescimento desordenado poderia ser evitado através de dois tipos de bloqueios: os positivos que envolvem fatores de risco que encurtam a duração da vida humana como a pobreza e a subalimentação e os preventivos como, por exemplo, se casar mais tarde ou não se casar, ou seja, evitar a procriação através do uso de anticoncepcionais abominados na época.

Na análise de Porto-Gonçalves (2004) quando nos referimos ao conjunto das problemáticas sócio-ambientais não podemos deixar de ter em mente alguns dados muito relevantes como o fato de a população rural (53%), ainda ser maior que a urbana (47%). Todavia, é com a noção denominada *pegada ecológica* que nós temos o auxílio necessário para compreender que há um impacto ambiental intrínseco ao aumento da concentração populacional numa região seja ela periférica ou não, rural ou urbana. A *pegada ecológica* leva em conta o impacto que a população produz sobre o meio ambiente. Assim podemos refletir acerca do fato de o impacto ocasionado pelas grandes concentrações populacionais não se resumir a dimensões locais e/ou somente ao sítio urbano, mas, ao contrário, a níveis globais. Outro dado importante reside no fato de as populações pobres na África, Ásia, América Latina e Oceania serem sem sombra de dúvidas numericamente maiores do que as populações dos países desenvolvidos como é o caso dos EUA, Canadá, Japão e Europa. E mesmo assim:

Para o período de 1970 a 1996, a *pegada ecológica* aumentou de 11 bilhões para 16 bilhões de hectares, um aumento de 45%. A média de hectares de *pegada ecológica* do mundo permaneceu em torno de 2,85 hectares *per capita*, acompanhado, portanto, o crescimento demográfico do planeta no período (GEO 3, 2002: 36). Vejamos esses dados, por região: na África, a *pegada ecológica* é de 1,5 hectares, muito abaixo da média mundial (2,85), na Ásia e no Pacífico, a *pegada ecológica* sequer alcança 1,8 hectare; na América Latina e no Caribe, no Oriente Médio e na Ásia Central ela gira em torno da média mundial; na Europa Central e Oriental, a *pegada ecológica* se aproxima de 5 hectares; 75 % acima da média mundial, na Europa Ocidental, chega a 6 hectares, ou seja, 110 % maior que a média mundial e, nos EUA, corresponde a 12 hectares *per capita*, isto é 425% a média mundial! Isso significa que um americano médio

equivale, em termos de impacto sobre o planeta, a cerca de dez africanos e asiáticos. (GONÇALVES 2004, p. 84).

Para Giddens (2010), cuja problemática climática merece destaque especial, pois é que mais nos ameaça enquanto espécie, o Estado nacional continua a ser o ator principal na elaboração dessas políticas. Uma vez que, há uma grande dificuldade no cenário internacional no que condiz ao estabelecimento de metas nacionais ou internacionais e de mecanismos de controle para redução de emissão de gases estufa. Além disso, o desenvolvimento de novas tecnologias, essenciais para reduzir a emissão desses gases, possui um alto custo, o qual terá de ser financiado de forma pesada pelos sistemas nacionais de inovação, com o Estado sendo o grande fomentador.

Além disso, os mercados também terão papel decisório na mitigação da emissão de gases estufa, posto que já que existem muitos campos da produção onde o Estado possui pouca ingerência. Os mercados de carbono são um, dentre outros vários mecanismos de mercado que, poderão atuar como força propulsora, sobretudo, através do estímulo do mecanismo de eficiência e concorrência entre as empresas.

Seja ao nível local, regional ou nacional e, principalmente, como coordenador de esforços oriundos dos mercados e da sociedade civil o Estado continuará a desempenhar papel importante. Porque na concepção de Giddens (2010) a problemática da mudança climática não pode ser reduzida a um assunto de esquerda - direita, ou de menor ou maior produtividade. Antes de tudo, ela exige políticas de longo termo e escopo, implicando o aumento dos investimentos ambientais e a busca de consenso e cooperação à nível internacional. Ela exige que levemos em consideração as pluralidades culturais e ao mesmo tempo exige que entendamos que não há a sociedade e o sujeito, mas sim as sociedades, os sujeitos e as naturezas.

Mas como será possível alcançar o nível de consenso exigido para tanto? Segundo Giddens (2010), se observarmos os países que estão na vanguarda da política da mudança climática, veremos que esses problemas vêm sendo suplantados pela problemática da competitividade internacional. Isso tem levado alguns países e as suas indústrias a adotar cada vez mais padrões de produção eficiente, limpa e verde, sob pena de serem ultrapassados ou suplantados por países ou indústrias mais eficientes ambientalmente falando. Nesse contexto, a questão internacional tende a ser bastante coercitiva, fato que obriga o estado e as empresas a tornar sua produção mais limpa, à revelia da existência de conflitos e disputas sobre sua relevância.

O desenvolvimento das políticas da mudança climática deve compreender desde planos ambientais até o investimento em fontes renováveis, e isso implica na presença e ideias-chave. A primeira delas consiste no que ele denomina *ensuring state* e diz respeito ao papel assumido pelo estado neste processo como um facilitador, em outras palavras, o papel do estado seria o de ajudar e estimular a diversidade de grupos sociais que conduzirão as políticas, bem como dar suporte a ela. Já a ideia de *political convergence* dá ênfase ao quão importante é o apoio político e a legitimidade alcançada por tais ações e trata da importância dessas políticas para o seu rápido avanço. Ao passo que a ideia de *economic convergence* tem o objetivo de dar conta rapidamente das inovações tecnológicas desenvolvidas para combater o aquecimento global.

Por fim, em concordância com Porto-Gonçalves (2004, p. 85-107) faremos aqui um último parêntese em relação a um último elemento do conjunto que devemos reconhecer sob a denominação problemática sócio-ambientais. Portanto, não poderíamos deixar de efetuar uma breve consideração sobre a relação entre a fome e o atual modelo agrário. Sabe-se que a agricultura surgiu entre onze e oito mil anos atrás, sucedendo em várias regiões do planeta de modo independente. Contudo, a agricultura e a pecuária não substituíram a caça, a coleta e a pesca, isto é, o extrativismo, ao contrário, tais práticas continuaram a existir.

Neste âmbito, a espécie humana tem buscado obter êxito em assegurar sua alimentação, ao trazer para suas casas espécies animais e vegetais e ao longo dos séculos domesticá-las. Assim, alimentação e abrigo constituem-se num binômio que trouxe maior segurança a cada respectivo agrupamento humano, esses por meio de sua cultura delimitariam e constituiriam seus territórios e domínios. Contudo, a dimensão alcançada por essa busca trouxe na contemporaneidade muitos problemas, nas palavras do autor

Transformar um ecossistema em um agro-ecossistema implica, sempre, em perdas, seja de diversidade biológica, seja de volumes fixos de solos, pela exposição direta à radiação solar, aos ventos e às chuvas. O domínio do fogo teve um papel importantíssimo na história, ao proporcionar um maior arroteamento (conversão de ecossistemas naturais em agro-ecossistema). (GOLÇALVES 2004, p. 87).

A agricultura devido ao fato de implicar numa seleção, invenção e eleição de dadas espécies tende a torná-las mais vulneráveis. Tanto com relação aos animais predadores e aos insetos, quanto às doenças; na medida em que, muitas vezes simplifica demais o fluxo energético e o *complexo metabolismo da vida*. A partir dessa idéia,

podemos entender que passamos de uma questão de *segurança alimentar* para uma questão relacionada à lógica mercantil, e nesse viés, nossa intenção pauta-se em pontuar que a agricultura capitalista é somente uma das formas de agricultura e não a única forma de agricultura, ela não se fez sem precedentes. A agricultura sempre existiu e o mercado é anterior ao capitalismo, desse modo não devemos nos esquecer que os camponeses sempre estabeleceram relações com o mercado.

Tal perspectiva pode ser endossada, na medida em que temos em mente o fato de a monocultura amplamente difundida no atual modelo agrário-capitalista, é contrária à premissa básica da segurança relativa à alimentação. Pois a agricultura monoespecializada é inteiramente voltada para o mercado, além de segundo Porto-Gonçalves (2004, p. 89-90), ela possivelmente ter sido a responsável pela dissociação entre pecuária, agricultura e extrativismo (caça, pesca e coleta) as quais, até muito pouco tempo, estavam disseminadas pelo mundo.

Temos, portanto, abandonado as diversidades de culturas tendo em vista a premissa de segurança alimentar e a monocultura veio a substituí-la, sob a égide da lógica de mercado. Assim sendo, essa última se encarregou da introdução dos processos de mecanização, seleção e melhoramento genético bem como a utilização de agro-químicos, o que configura a “revolução agrícola”. O autor segue afirmando que:

[...] Nem sequer podemos falar de produção de excedentes com a monocultura, até porque essa ideia pressuporia que o produtor direto vende o excesso, o que está longe de ser o caso. Assim a relação entre o produtor e produto muda de qualidade e, mais ainda, a quantidade torna-se a qualidade mais desejada. Não raro, as regiões especializadas em agricultura de exportação – sobretudo na Ásia, na África e na América Latina e Caribe – vivem freqüentemente diante da insegurança alimentar não só porque os melhores solos são destinados a produzir para fora. Como é concentrada a propriedade da terra além de ficarem essas regiões vulneráveis às oscilações dos mercados. Enfim, a insegurança alimentar caracteriza essas áreas. (GONÇALVES 2004, p. 90-91).

No que tange às implicações sócio-ambientais específicas do atual modelo agrário-agrícola, tem havido uso abusivo de fertilizantes, herbicidas, pesticidas e fungicidas a revelia das críticas efetuadas pelos ambientalistas e pelos sindicatos de trabalhadores, sobretudo, rurais. As limitações ecológicas são vistas a olhos nus, pois devido ao fato destes agro-ecossistemas, serem demasiadamente simplificados, não conseguem obter os insumos de que necessitam internamente, fato esse que os obriga a buscá-los externamente para manter seu *equilíbrio dinâmico*.

Tal processo leva a contaminação dos lençóis freáticos o que, por conseguinte, leva a diminuição do número de peixes que afeta a atividade da pesca complementar. Desse modo a agricultura tradicional vê-se então prejudicada. Além disto, segundo ampla bibliografia médica e científica, sabemos que os trabalhadores rurais têm suas saúdes comprometidas, tanto no que condiz ao manuseio direto desses materiais sem a devida proteção, quanto à utilização indevida desses derivados agro-químicos. Seguramente essas questões ressaltadas por Porto-Gonçalves (2004) são questões sociais por afetam as sociedades como tal, enquanto realidade tangível e na mesma medida se referem à relação homem-natureza por isso reafirmamos que elas devem ser observadas também pelos sociólogos, como o faz Giddens (2010).

Quanto a esse último, resta ainda outra ideia importante que diz respeito ao *development imperative*, segundo a qual os países menos desenvolvidos, por terem contribuído pouco com o aquecimento global, têm o direito de se desenvolver, ainda que de forma limitada. Mesmo que para tanto tenham de utilizar processos que impliquem emissões de carbono mais elevadas. Ademais, o autor ressalta que uma efetiva resposta à mudança climática deverá ter caráter multilateral, ou seja, os países precisarão trabalhar em conjunto em diferentes campos. É disso que trata os capítulos finais do livro, onde Giddens (2010) destaca o fato de que, as iniciativas precisam ser tomadas pelos diferentes países, tendo em vista suas particularidades, possibilidades e concepções, em um esforço para considerar as diferentes posições e interesses contraditórios.

Compreende-se que a problemática da mudança climática, deve então ser tomada em suas distintas dimensões, porque impõe à sociedade, aos indivíduos, à ciência, ao Estado e às empresas, um desafio duplo: primeiramente é necessária a busca por referências para compreender esse fenômeno, bem como seus impactos sobre o meio ambiente, sobre a economia e a qualidade de vida dos seres humanos. Em segundo lugar tal desafio exige de nós a busca por soluções e o desenvolvimento imediato de medidas e ações concretas a curto, médio e longo prazo, com o intuito de mitigar seus efeitos.

Mas, afinal quem irá decidir quais são as prioridades e o qual será o montante a ser investido nas *políticas verdes*. Que ações e medidas são as mais recomendadas? Quem deverá conduzi-las? Será que há espaço para uma coordenação global dos esforços? Isso é o que Giddens (2010) tenta compreender, neste seu livro, mesmo que não responda de forma definitiva a essas questões. Ele busca entender o que está

ocorrendo no nosso momento histórico e por isso esta sua obra torna-se uma fonte importante de inspiração para muitos pesquisadores da área de Ciências Sociais que desejam se preocupar em estudar esse complexo processo e suas diversas implicações sociais.

No que tange a necessidade de buscarmos soluções, como discutido por Giddens (ibidem), há um aumento significativo no crescimento das ações e medidas tomadas pela sociedade. É possível constatar a existência de grupos econômicos, Estados e indivíduos, que buscam mitigar as consequências e os efeitos da mudança climática. Contudo, este cenário ainda configura-se bastante incipiente no tocante à análise e à reflexão sobre o alcance das medidas a serem tomadas, bem como seu grau de sucesso e a forma como essas medidas têm sido e terão de ser elaboradas e desenvolvidas.

Resumidamente, nossa proposta neste terceiro capítulo foi apontar a possibilidade de um esforço para *pensar o pensamento sociológico* no seu permanente devir, considerando-o dentro das condições sociais que o produzem, tomando majoritariamente as observações de Giddens (2010) o qual é em nosso entendimento um cientista que visa alcançar verdadeiros “hábitos intelectuais” que conduzam à contínua e incessante busca da construção do conhecimento científico do social. É não a construção de um sistema social perfeito e acabado.

Partimos da afirmação de Bachelard (1996), de que o conhecimento científico é uma conquista, a qual passa por processos de construção e comprovação. Tal proposta é completada pelo estabelecimento de uma hierarquia epistemológica entre os atos científicos: a comprovação subordina-se à construção e esta, por sua vez, à ruptura. Sendo assim os *atos sociais*, enquanto objeto de conhecimento assumem aspectos peculiares, pois o *homem* é a uma só vez, ator e espectador dos mesmos. É o homem que se investe no papel de cientista, estabelece hipóteses, manipula conceitos e imagina teorias. Disso resulta um acervo de conhecimentos, muitos dos quais são esparsos e imediatos, constituídos por noções pré ou pseudo-científicas. Estes surgem como um primeiro *obstáculo epistemológico* a ser removido, através de técnicas de objetivação e de uma construção teórica provisória.

É condição *sine qua non* para construção do verdadeiro conhecimento científico que consigamos frear o *estímulo*, estabelecendo uma forma de vigilância determinada e consciente contra os reducionismos dos *atos sociais* a meros epifenômenos antropológicos e psíquicos. Este postulado seria também uma proposta de reformulação do determinismo metodológico que se encontra não só em Durkheim (2010), como

também em Weber e Marx. Cujas teorias sociais partem do mesmo pressuposto epistemológico para a construção da Sociologia, embora estes pensadores sejam inegavelmente dissonantes entre si.

Há ainda duas outras facetas desta vigilância, sendo que uma delas volta-se contra os “essencialismos” calcados na idéia de natureza humana que levam ao isolamento desse fenômeno e à desconsideração de seu relacionamento com outras áreas do saber em que ele se integra. Entendemos que a natureza é considerada na Sociologia de Durkheim como a base das semelhanças, enquanto a civilização construída graças à progressiva preponderância da divisão do trabalho social, logo a cultura, é o que serve de fundamento às diferenças. O social explica-se pelo social.

Uma última manifestação da vigilância é bastante recomendável, pois ela nos alerta quanto a perigosa e infecunda influência da *tradição*, uma vez que, o progresso da ciência dá-se pelo questionamento constante de suas próprias teorias. Não há um saber definitivo, pronto e acabado para servir-nos agora e sempre. O progresso científico se dá numa ruptura constante, num permanente devir. Acreditamos junto com Bachelard (1996) que no âmbito do conhecimento não se justificam as vinculações servis ao passado. E isto mais se acentua na Sociologia, cuja tradição repousa em concepções artificiais e antropomórficas, posto que o *fato social* só muito recentemente veio a ser tratado cientificamente.

Bachelard (1996) demonstra por meio de exemplos oriundas da física, química e da biologia a maneira como a Ciência se edifica, construindo seu próprio objeto, renunciando a uma tradição empirista. A ciência trabalha sobre conceitos construídos a relações conceituais. A Sociologia clássica trabalha com ressaibos de um cientificismo tradicional, estabelece o processo de conhecimento através da dinâmica: *observação, experimentação e hipótese*. Ou seja, a partir do real aparente que apenas nos fornece dados para o teórico sistemático, onde estes dados precisam ser interpretados, decodificados, de acordo com os sistemas teóricos existentes. Do contrário não pode ocorrer conhecimento científico.

Assim, os conceitos construídos por tal pensamento sociológico respaldam-se nos elementos de apreensão da experiência e permitem descrevê-los em termos que os tornem comparáveis. É a forma de reduzir as diversidades e complexidades aparentes dos fenômenos, a um nível de generalidade e coerência sistemática. Porém, generalizações não são abstrações e a proposta epistemológica de Bachelard (1996) envolve a conquista, a construção e a comprovação e não deve assumir a feição do

tradicional ciclo experimental – observação, hipóteses, experimentação, teoria – típica da ciência mutilada.

O pensamento de Bachelard representa uma ruptura com a epistemologia tradicional, é chave para que possamos compreendê-la está exatamente na inversão da relação entre teoria e experimentação proposta pelo autor. Ademais não podemos deixar de pensar no conhecimento do social desconsiderando que este mesmo conhecimento é um fato situado. Uma vez que, o cientista social pertence a um determinado estamento, classe, comuna, tribo, casta de uma determinada sociedade, e devido a isso integra seu etnos. Ele também exerce uma profissão, geralmente vinculada a sua atividade de pesquisador, portanto, é impossível que produza um discurso ideologicamente neutro. A busca por uma “auto-vigilância” possivelmente redundaria em uma forma diversa de legitimação, no entanto, uma vigilância epistemológica nos moldes bachelardianos, aqui se faz extremamente necessária. As considerações finais se resumem a reformar o pensamento social clássico, buscando concepções intra, trans e interdisciplinares para superar e ao mesmo tempo indicar tanto quanto possível quais são os obstáculos epistemológicos que se opõem á construção de uma ciência sociológica que leve em consideração a relação homem-natureza e nesta medida nos dê elementos para integralizar os debates e as discussões sobre as problemáticas sócio-ambientais.

Em suma, leitura de Giddens (2010) nos fez avaliar como um autor que se inspira muito em Durkheim propõe tratar, com recursos da sociologia, a problemática ambiental. Para Giddens o problema é essencialmente político. Ao examinar a questão climática, ele afirma que o Estado desempenha importante papel na coordenação de iniciativas oriundas da sociedade civil e do mercado: o de facilitador que estimula distintos grupos sociais a conduzirem políticas. Trabalha também com as idéias de *convergência política*, que lida com a importância do apoio político e da legitimidade alcançadas pelas medidas, e de *convergência econômica*, que dá conta da rapidez no desenvolvimento das inovações tecnológicas para combater o aquecimento global. Propõe também a idéia de imperativo do desenvolvimento, que atribuiria aos países menos desenvolvidos o direito (por terem poluído menos) de se desenvolver fazendo uso de processos que acarretem emissões de carbono mais elevadas, evocando a idéia de solidariedade na esfera internacional.

## Conclusão

A partir da análise que fazemos da obra *Da divisão do trabalho social* de Durkheim, consideramos que a Sociologia está inserida em uma cosmologia<sup>123</sup> e consideramos, também, que sua *epistémê* não foi prescrita de antemão. Fundamentamos nossa análise no conceito de obstáculo epistemológico de Bachelard (1996) e na noção genealógica de Foucault (1999), como expomos no primeiro capítulo, para contextualizar o surgimento da Sociologia como Ciência. Porque da mesma maneira que as ciências duras, a Sociologia também se deu na base de obstáculos: muitas rupturas e descontinuidades foram necessárias ao surgimento das análises sociológicas e, nesse sentido, nosso objetivo é mostrar que a sociologia se constitui através de um esforço e não de modo espontâneo. Ela não esperava à sombra o momento em que finalmente poderia ser conhecida.

No segundo capítulo, nosso objetivo foi demonstrar que é elementar para que seja possível entender o pensamento de Durkheim (1999) que se encare a sociedade como uma comunidade moral. Ela é um ser ideal que depende da existência de um ideal que possa ser compartilhado. Desse modo entende-se que cada sociedade deve em cada momento de seu desenvolvimento encontrar o ideal moral que esteja em correspondência mais aproximada ao seu estado de coisas.

Uma das tarefas a que Durkheim<sup>124</sup> se propunha era delimitar metodicamente os fatos que a Sociologia iria tratar ao invés de tratá-los *in genere*. Sua intenção era

---

<sup>123</sup> Tomamos esse termo emprestado de Suzanne Lallemand (1974, p. 27). Em uma obra clássica em antropologia organizada e introduzida por Marc Augé, intitulada a *Construção do mundo (religiões, representações, ideologia)*. Segundo a autora:

“Os conceitos de cosmologia e de cosmogonia têm campos semânticos de tamanhos desigual, tendendo o primeiro desses termos a englobar o segundo. Com efeito, o antropólogo pode definir a cosmologia como um conjunto de crenças e de conhecimentos, como um saber compósito, que abrange o universo natural e humano; a cosmogonia (parte da cosmologia centrada na criação do mundo) por seu lado, expõe, sob a forma de mitos, as origens do cosmos e o processo de constituição da sociedade. Assim a cosmologia – pela qual nos interessamos de maneira prioritária – apresenta-se como uma exigência de síntese, como a pesquisa de uma visão totalizante do mundo; além de uma função redutora, uma vez que isola é dá importância a certos elementos considerados como constitutivos do universo, tem também uma função explicativa, pois ordena e põe em relação o meio natural e os traços culturais do grupo que a produziu.”

<sup>124</sup> Munido das condições necessárias o autor foi fecundo em termos de produção, em pouco tempo produziu o grosso de sua obra. A notória coerência na aplicação de uma metodologia com sólidos fundamentos teóricos deu-se devido ao curto lapso de tempo entre uma obra e outra. “O ambiente intelectual foi para Durkheim o mesmo que a água para o peixe, o que ele herdou de seu pai e transmitiu a seus filhos.” (RODRIGUES 1984, p. 16). Sua posição quanto ao desenvolvimento da Sociologia é clara e Durkheim defende em artigo publicado em 1900 que esta área do saber é “uma ciência essencialmente francesa”. Dado seu nascimento com Augusto Comte tendo permanecido por um tempo adormecida com a morte de seu mestre fundador. Desenvolvendo-se na Inglaterra com o organicismo e com Spencer, na França o revigoramento da Sociologia teve início com Espinas que introduziu lá o organicismo cujo

inaugurar o que Comte havia chamado de “era da especificidade”. Ele se orientou pelo fato de que a noção de lei estava sempre ausente dos trabalhos desse tipo, que mais pareciam literários ou eruditos e não científicos. Nesse âmbito não poderíamos deixar de notar que Durkheim (1999) corrobora as afirmações de Bachelard (1996) e de Foucault (1999) no sentido de que também para ele o pensamento verdadeiramente científico pretende-se superando os obstáculos, no caso a erudição estava obstruindo o pensamento objetivo na sociologia, era um ‘contra – pensamento’. No final do século XIX graças à “reação Científica” que na França ocorria Durkheim desempenhou o papel que lhe parecia predestinado no desenvolvimento da Sociologia. Dois motivos são fundamentais: o primeiro versava sobre o enfraquecimento do tradicionalismo e o segundo sobre o estado de espírito racionalista.

Dentro da tradição positivista de delimitar claramente os objetos das ciências para melhor situá-las no campo do conhecimento, Durkheim aponta um *reino social* com individualidade distinta do reino animal e mineral. Trata-se de um campo com caracteres próprios e que deve por isso ser explorado através de métodos apropriados. (RODRIGUES 1984, p. 18).

Segundo Rodrigues (1984, p. 18) Durkheim afirma que “a vida social não é outra coisa que o meio moral”. Aproveitando para esclarecer o que entende como fenômenos morais que são face às consciências individuais o que os meios físicos são com relação aos organismos vivos. Desde Comte a Sociologia tem como objetivo estudar a sociedade e isso consistia em ter os  *fatos sociais* como objeto de estudo; e como método a observação e a experimentação, ou seja, o método comparativo.

Neste momento Durkheim afirmava que ainda faltava traçar os quadros gerais desta ciência e pontuar suas divisões essenciais. Porque uma ciência não se constitui verdadeiramente antes de ser dividida e subdividida. É importante ressaltar que a Sociologia é uma ciência que se constituiu em um momento de crise e que seu desenvolvimento (embora tardio) é fruto de uma evolução da ciência. Já no decorrer da introdução *Da divisão do trabalho* o autor deixa claro que a ciência da moral deveria ter uma finalidade prática, do contrario não mereceria nossa atenção tampouco nossos esforços.

Notadamente propor a idéia de se fazer uma ciência da moral não era novidade no momento histórico anterior as análises de Durkheim e nem foi em sua própria época.

---

pressuposto era de que as sociedades são organismos diferentes dos puramente físicos, são organizações de ideias.

Por isso não é surpreendente constatar a existência de diversas concepções que visavam determinar o que deveria ser tal ciência. Entretanto, nosso objetivo aqui não é reconstruir esse contexto histórico, só o mencionamos para o sentido de determinadas definições e argumentos. Nós buscamos mostrar logo no início do segundo capítulo que para o autor a ciência possui uma finalidade essencialmente prática que consiste em determinar precisamente quais devem ser as bases morais de uma determinada sociedade, sendo que devemos entender a sociedade como um fenômeno moral.

De acordo com Weiss (2010) as análises durkheimianas partem do pressuposto de que as ciências humanas e as ciências naturais deveriam ambas estar calcadas na base do princípio de determinação causal. A ciência da moral é encarada como uma ciência possível, porque não seria da ordem do incondicionado, ela é concebida como da ordem dos fatos determinados causalmente. Nesta sua concepção de ciência, logo de Sociologia ele partilha de um lado com Kant o postulado da explicação de um fenômeno pelo estabelecimento de relações causais, nas quais o objeto é sempre dado positivamente, ele não é uma mera idéia, ele é o que deveria ser. Do outro partilha com Boutroux<sup>125</sup>, seu mestre e orientador *Da divisão do trabalho social* a concepção que afirma o âmbito particular de cada ciência bem como a possibilidade de estender o conhecimento humano também à realidade social. Antes de tudo é necessário esclarecermos que a Sociologia postula que os chamados fatos sociais estão na natureza<sup>126</sup>, isto é, acham-se submetidos às mesmas leis da natureza. Assim sendo, a

---

<sup>125</sup> De acordo com Weiss (2010, p. 84-85):

“[...] Boutroux não afirma a necessidade da unidade entre as ciências, uma vez que, contra Kant, não via uma “continuidade absoluta do fio da experiência” e não acreditava que tal continuidade fosse a “condição de objetividade dos próprios fenômenos”. Resumidamente talvez seja possível dizer da posição ética de Boutroux que ele contempla uma heterogeneidade no domínio teórico, e é precisamente tal heterogeneidade que viabiliza a existência das ciências humanas em geral, e da ciência moral em particular. [...] É verdade que o alvo mais direto de sua crítica é a Sociologia tal qual a apresentara August Comte. Mas não resta dúvidas de que se dirigia também à Durkheim, que afirmou ser sua tese, antes de tudo, um trabalho de ciência moral. Não é à toa que Boutroux aceitou um tanto desgostoso que Durkheim tenha dedicado a ele sua tese. Nesse mesmo curso, ele faz questão de dizer que mesmo a divisão do trabalho é apenas em sua aparência engendrada pelo princípio de causalidade, pois, na realidade, tal princípio seria vinculado ao princípio de finalidade, que supõe a “vontade e a inteligência humanas”. Talvez já antecipando as reações que viriam não só de Boutroux, mas dos demais seguidores, no dia da defesa da tese, segundo consta nos autos, Durkheim já começou com a afirmação de que seu ponto de partida não era qualquer tipo de mecanicismo ou determinismo absoluto. Aliás conforme veremos em diferentes momentos dessa tese, esse esforço em redimir das acusações de determinismo são uma constante em sua obra e é provável que em ampla medida as ponderações de Boutroux tenham contribuído de algum modo para matizar seu positivismo.”

<sup>126</sup> “[...] Se ademais, como é provável, o estudo científico das sociedades tornar necessária uma concepção diferente da natureza humana, é à filosofia que caberá harmonizar-se com a ciência, na medida em que esta obtiver resultados.”(MAUSS 1981, p. 4).

Na história das ciências observamos que elas se fragmentam cada vez mais em uma multidão de estudos de detalhes que juntos não conseguem formar um todo solidário, não se casam. Seria necessário o

Sociologia resulta de uma generalização que seguramente nos parece legítima, isto é, procede de deduções que por estarem reguladas por leis são inteligíveis, dispõe de uma sequência de idéias exatas e bem definidas, se ela não tivesse um objeto definido não poderia ter se constituído como área do conhecimento. Está alicerçada, portanto, na hipótese de que o reino social – se merece ser assim chamado – está *a priori* sujeito a leis tais quais as leis a que estão sujeitos os demais reinos: físicos, biológicos e psíquicos. Como afirma Mauss:

[...] Quanto mais se entra em contato com os fatos, mais vê manifestarem-se regularidades insuspeitas e concordâncias muito mais precisas do que se poderia supor inicialmente; por conseguinte, mais se fortifica o sentimento de que a gente se encontra na presença de uma ordem natural cuja existência não pode mais ser posta em dúvida a não ser por filósofos desligados da realidade de que falam. (MAUSS 1981, p. 4).

Todavia não se deve reduzir a magnitude de Durkheim àquele pensador positivista obcecado em explicar os fatos. E se não há uma literatura abundante que explore esse seu outro lado, no qual ele se expõe concretamente e toma parte sobre assuntos práticos de sua época, tal literatura não é inexistente. Neste sentido *Da divisão*

---

surgimento de uma nova ciência capaz de reconstituir o conjunto dos conhecimentos humanos, colocando-os em relevo já que os estudos de detalhes nos fazem perdê-los de vista. A filosofia deve ser para as ciências o que o governo ou Estado deve ser para a sociedade. Durkheim afirma que Comte vê a necessidade da intervenção ou da constituição de uma função especial para contrabalançar esse desequilíbrio no que condiz a divisão do trabalho, pois:

“[...] A diversidade das funções é útil e necessária; mas, como a unidade, que não é menos indispensável, não resulta espontaneamente dela, o cuidado com realizá-la e mantê-la deverá constituir, no organismo social, uma função especial, representada por um órgão independente. Esse órgão é o Estado, ou o governo.” (DURKHEIM 1999, p. 373).

Todavia o órgão governamental segundo Durkheim (p. 374, 1999) se desenvolve com a divisão do trabalho social, mas não é com a função de contrabalançá-lo e sim por uma necessidade mecânica. Uma vez que a divisão do trabalho manifeste efeitos dispersivos não cabe ao Estado dar coesão aos elementos os unindo. Não se pode exercer aí nada à força porque o que constitui a unidade das sociedades organizadas é o consenso espontâneo das partes. Tal solidariedade interna não é apenas indispensável ela é responsável inclusive pela ação do órgão governamental e é também sua condição de existência.

“[...] Assim o cérebro não cria a unidade do organismo, mas a exprime e a coroa, fala-se da necessidade de uma reação do conjunto sobre as partes, mas é preciso que esse conjunto exista – isto é, as partes já devem ser solidárias umas das outras para que o todo tome consciência de si e reaja como tal.” (DURKHEIM 1999, p. 376).

A ação governamental não tem por função manter entre as profissões uma uniformidade moral essa uniformidade não pode mantida a despeito da natureza das coisas porque a diversidade funcional acarretará diversidade moral e quanto a isso nada pode ser feito. Esses dois fenômenos crescem ao mesmo tempo e se desenvolvem paralelamente. À medida que o trabalho se divide, os sentimentos coletivos se tornam cada vez mais impotentes para conter suas tendências, desse modo os próprios sentimentos coletivos se enfraquecem. No entanto, esse enfraquecimento é um fenômeno normal e não podemos derivar dele fenômenos anormais então: “[...] Se, em certos casos, a solidariedade orgânica não é tudo que deve ser, certamente não é porque a solidariedade mecânica perdeu terreno, mas porque todas as condições de existência da primeira não estão realizadas.” (DURKHEIM, p. 381, 1999).

*do trabalho social* pode ser considerada uma das principais obras de Durkheim (1999, p. 1-9) na qual uma das teses centrais é a de que a divisão do trabalho é um fenômeno moral. Não porque foi produzida por causas morais, mas porque se converteu na principal fonte de coesão nas sociedades modernas. Para tanto o autor classificou a sociedade em dois tipos de solidariedade: orgânica e mecânica, associadas a dois tipos de lei quais sejam do *direito penal* e do *direito civil* respectivamente.

Nesta obra a qual tomamos majoritariamente como exemplo a questão do individualismo, do “culto ao indivíduo” ou “culto à pessoa humana” que o próprio autor denomina “individualismo moral” aparece continuamente como pano de fundo. Nessa medida, ao ver de Durkheim (1999) só é possível compreender o individualismo moral tomando-o como uma crença<sup>127</sup>, ele não é deduzido lógica e racionalmente de nenhum princípio prescrito de antemão, é a divisão do trabalho que o requer.

Porém, tal obra busca ainda examinar como foi possível que os indivíduos se tornassem mais autônomos em um momento em que dependiam cada vez mais da sociedade. Além disso, trata-se, a rigor, de entender que a preponderância da divisão do trabalho<sup>128</sup> é o elemento que cria as condições estruturais para o desenvolvimento de tal personalidade, fato que deve ser considerado uma preocupação de Durkheim (1999) com o indivíduo concreto. Buscamos examinar no segundo capítulo que indivíduo concreto é esse afinal? E quais as implicações que tal sujeito vai causar à Sociologia em termos de obstáculos.

Mas antes de propor qualquer alternativa, temos de considerar qual nosso objetivo aqui não é estudar Durkheim em si mesmo, mas, porque colocar isso a essa altura? Para explicar que nós o tomamos aqui como um tipo ideal, no sentido weberiano. Para, a partir *Da divisão do trabalho social* fazer uma análise das condições

---

<sup>127</sup> Isso equivale a dizer que:

“Hoje sabemos que uma religião não implica necessariamente símbolos e ritos propriamente ditos, nem templos ou pastores; todo esse aparato exterior não é mais do que a parte superficial. Essencialmente, ela não é outra coisa que um sistema de crenças e de práticas coletivas dotadas de uma particular autoridade. Desde que um fim seja perseguido por todo um povo, ele adquire, em virtude dessa adesão unânime, uma espécie de supremacia moral que o eleva acima dos fins privados e lhe confere assim um caráter religioso. Além disso, é evidente que uma sociedade não pode ser coerente se não existir entre os seus membros uma certa comunidade intelectual e moral.” (DURKHEIM, “L’Individualisme et les intellectuels”. Revue Bleue 10e tome, 35 année, 1898, p. 7 – 14 apud WEISS, 2010, p. 47-48).

<sup>128</sup> Por isso:

“Nada, a primeira vista, parece tão fácil como determinar o papel da divisão do trabalho. Acaso seus esforços não são conhecidos por todos? Por aumentar ao mesmo tempo a força produtiva e a habilidade do trabalhador, ela é a condição necessária do desenvolvimento intelectual e material das sociedades; é a fonte da civilização. Por outro lado como se presta a civilização um valor absoluto, sequer se pensa em procurar outra função para a divisão do trabalho.” (DURKHEIM, 1999, p. 14).

subjetivas do progresso científico em Sociologia e apontar seus possíveis obstáculos. Por isso, nossa intenção não foi desconsiderar a relação entre o contexto de surgimento do pensamento de Durkheim que escreveu em um momento histórico completamente diferente do contexto da crítica aqui dirigida a ele. Uma vez que, aqui nós usamos Morin e Dumont que são contemporâneos a ele. Isso porque não é exatamente à Durkheim que criticamos, mas a *epistémê* da qual ele é fruto. Nossa crítica na realidade é uma crítica epistemológica, nossa crítica é a crítica da *partilha* natureza de um lado sociedade ou cultura de outro lado.

O pensamento complexo nos ajudou a demonstrar que a concepção de sujeito durkheimiano é insuficiente para conhecermos o *homem* enquanto objeto de estudo, é obstáculo epistemológico, ao reduzir o homem ao âmbito da moralidade, quando na realidade o que defendemos aqui é que esta questão é do âmbito da complexidade. Sendo assim conclui-se que tal concepção de Durkheim (1999) deve ser superada por nova formulação conceitual como propõe a pedagogia de Bachelard (1996), pois ela não dá mais conta das questões que a sociedade contemporânea vem enfrentando, sobretudo, das questões referentes às problemáticas ambientais, porque fechada nas explicações do social pelo social desconsidera a relação homem-natureza, a qual é imprescindível para compreender e buscar novas soluções e alternativas frente a um contexto permeado por riscos e incertezas como irá afirmar Giddens (2010).

Defendemos junto com Morin (2004) que há no âmbito das ciências em geral, e da Sociologia em particular, a exigência de uma reforma de pensamento, o que pressupõe algumas mudanças dentre elas uma reforma na universidade<sup>129</sup>. Contudo, como será possível fazer isso? Será que teremos de adaptar a universidade à sociedade ou a sociedade deve se adaptar à universidade? Morin considera que temos pela frente uma dupla missão, todavia se recusa a pensar de modo opositivo, recusa-se a fazer uma escolha entre os termos que compõe essa dupla missão como que um fosse oposto do outro, ele objetiva ultrapassá-los de forma complexa, pensando de modo complementar.

Para tanto considera que a universidade é ao mesmo tempo conservadora, regeneradora e geradora. A esse título, a missão e a função da universidade tem caráter transecular porque pela via do presente, busca ir do passado para o futuro; a universidade tem também uma missão transnacional, a qual tem resistido a despeito de

---

<sup>129</sup> Apesar de sua existência ter antecedentes em Bagdá e em Fez, a universidade é o grande presente da Europa medieval à Europa moderna. Em pouco menos de dois séculos, já existia uma constelação de universidades de uma ponta a outra da Europa.

sua tendência ao fechamento nacionalista típico das nações modernas. Além disto, dispõe de uma autonomia que lhe possibilita realizar essa missão. De acordo com os dois sentidos possíveis do termo conservação, o caráter conservador da universidade pode ser de um lado vital ou de outro estéril. A conservação deve ser entendida em seu aspecto vital se ela significa salvaguardar e preservar, uma vez que só se pode preparar um futuro considerando um passado, no entanto, seguramente estamos num século em que múltiplas e potentes forças de desintegração cultural têm atuado fortemente. Por outro lado a conservação deve ser entendida como estéril se rígida, cristalizada e dogmática. Foi assim que a Sorbonne condenou todos os progressos científicos do século XVII, na leitura de Morin (2004) e, a ciência moderna formou-se dessa maneira fora das universidades ao longo desse século.

Porém, a universidade obteve êxito em responder ao desafio do desenvolvimento das ciências quando se laicizou, isto é, operou sua grande transformação no século XIX voltando-se à generalizada e fundamental problematização oriunda do Renascimento, que condiz a Deus, à vida, à natureza, ao homem e ao mundo. A universidade pode então ser o lugar da problematização por excelência inclinando-se para um futuro cognitivo a descobrir ou conquistar.

Segundo Morin (2004) a primeira mutação institucional operou-se em Berlim, em 1809. A laicização foi base da reforma estabelecendo a autonomia da universidade em relação à religião e ao poder; instaurando sua liberdade interior. Tal reforma introduziu o advento das ciências modernas com a criação de departamentos que se multiplicaram com as novas ciências. E desde então a universidade busca fazer coexistir e apenas coexistir – e não comunicar, o que é definitivamente lamentável de acordo com o autor – duas culturas, quais sejam, a cultura das humanidades e a cultura da cientificidade.

A criação dos departamentos tinha também em vista o caráter transecular da universidade, sua implantação não foi possível sem lutas; esse processo também é fruto de obstáculos epistemológicos que foram superados, uma vez que, assumimos a perspectiva de Bachelard na qual os obstáculos são a condição de todo e qualquer progresso científico.

Portanto, os departamentos tinham em vista a integração das ciências na universidade, porque a universidade não deveria ter por vocação direta apenas uma formação profissional, apropriada para as escolas técnicas. Mas sim uma vocação indireta para formação de uma atitude de pesquisa. Que origina uma função dupla e

paradoxal da universidade, que é ao mesmo tempo adaptar-se à modernidade científica e a conformar, integrando-a. Buscando fornecer professores às novas profissões, sejam elas técnicas ou não e simultaneamente fornecer um ensino metatécnico e metaprofissional. Mas de que forma a universidade poderá fazer isto?

Morin (2010) afirma que a universidade deverá apresentar-se frente à sociedade munida de uma cultura feita para ajudar os cidadãos a viver. Uma cultura que defenda, promova e ilustre o mundo social e político através da conclamação dos valores intrínsecos à cultura universitária como a autonomia da consciência, a necessidade da problematização bem como suas conseqüências diretas, ou seja, a manutenção da pesquisa plural e aberta, além da ética do conhecimento e do primado da verdade sobre a utilidade. Entretanto, não se trata somente de modernizar a cultura, trata-se de culturalizar a modernidade.

O século XX impôs vários desafios à dupla missão de adaptar a universidade à sociedade e a sociedade à universidade. Morin (2004) salienta que há antes de tudo uma pressão que nos impele rumo a uma superadaptação que nos força a conformar o ensino e a pesquisa às demandas econômicas, técnicas e administrativas do momento. Há uma pressão que se nos impõe agir em conformidade com os últimos métodos, as últimas receitas do mercado, em suma nos impõe a reduzir o ensino geral e a marginalizar a cultura humanista. É necessário então que nos recordemos de que na vida e na história, a superadaptação a condições dadas não se deu sob o signo da vitalidade, mas sim enquanto um anúncio de fadiga, letargia e de morte, devido à perda da substância inventiva e criadora da qual a ciência deve estar plenamente imbuída.

Ao que precede deve-se somar ainda a compartimentação e a disjunção entre cultura humanista e cultura científica, acompanhadas pela compartimentação entre as diferentes ciências e disciplinas. Daí resulta graves conseqüências para ambas devido a não comunicação entre as duas, da onde podemos traçar algumas distinções. A cultura humanista tende a revitalizar obras do passado enquanto a cultura científica tende a só valorizar as aquisições do presente. A cultura humanista é uma cultura geral que por meio da filosofia, de um ensaio ou romance, expõe problemas humanos fundamentais e reclama a reflexão. A cultura científica não busca uma reflexão sobre o destino humano e sobre o futuro da própria ciência, ela suscita um pensamento fadado à teoria. Segundo Morin (2004) o limiar entre essas duas culturas se entrecruza de um extremo a outro no âmbito das ciências e, à Sociologia, mais em vez ao invés de tentar uma ponte de ligação, se deixa esquartejar.

Tal contexto exige uma reforma do pensamento. O saber medieval era demasiadamente bem organizado. O saber contemporâneo é demasiado disperso, separado e fechado. Não se trata de afirmar que um é melhor que o outro mas sim trata-se de buscar entre eles uma relação de complementaridade. Atualmente já é possível constatar a existência de uma reorganização do saber em curso, a ecologia científica, as ciências da terra, a cosmologia, etc. , podem atestar isso. Na medida em que são ciências pluri-disciplinares que têm por objeto, não um determinado território ou setor, mas um sistema complexo respectivamente: o ecossistema para a ecologia e mais amplamente a biosfera ou o sistema terra para as ciências da terra e, para a cosmologia, a peculiar propensão do universo a formar e arruinar os sistemas galácticos e solares.

Todavia, a transdisciplinaridade só poderá vir a ser uma solução no caso de uma reforma do pensamento. Antes disso, é necessário substituir um pensamento que separa, como é o caso da Sociologia durkheimiana no que condiz a questão do sujeito moral, por um pensamento que une, como proposto pelo pensamento da complexidade de Morin. Apesar de os contextos nos quais essas duas concepções surgiram serem diferentes, poderíamos até dizer incompatíveis, nosso interesse não é mostrar que um é superior ao outro, nossa questão aqui é conceber as condições subjetivas do progresso científico assumindo a perspectiva de Bachelard (1996). Realizar essa união do pensamento que separa por um que une exige a substituição da causalidade unidimensional e unilinear da qual Durkheim é tributário por uma por uma causalidade circular e multirreferencial;

Isso requer a substituição da lógica clássica pela dialógica, essa última capaz de conceber noções simultaneamente complementares e antagônicas. As ciências em geral e a Sociologia em particular antes de enxergar na transdisciplinaridade uma solução possível devem primar pela integração das partes em um todo e pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes.

A reforma do pensamento opõe-se ao progressivo estreitamento da competência dos cidadãos, opõe-se ao domínio dos especialistas, praticantes de uma inteligência cega, uma inteligência parcelar, que preconiza que evitemos a globalidade e a contextualização dos problemas. Trata-se de uma reforma bastante profunda e bem mais ampla do que uma reivindicação de democracia no ensino universitário e da generalização da condição de estudante, não é uma reforma programática. É uma reforma paradigmática em relação à organização do conhecimento, ou nos termos de

Foucault (1999) e de Bachelard (1996) trata de uma reforma epistemológica que condiz à nossa atitude frente ao conhecimento.

Não se pode reformar a instituição, isto é, as estruturas universitárias, sem a que as mentes tenham sido reformadas anteriormente. Assim, toda reforma desse tipo suscita um paradoxo, pois não é possível reformar as mentes sem antes reformar a instituição. Essa é uma impossibilidade lógica, mas é justamente desse tipo de impossibilidade lógica que o pensamento complexo deve se ocupar, porque é assim que a vida é, repleta de impossibilidades lógicas: a vida é complexa. Por isso quem irá educar os educadores? Será necessário que eles próprios se eduquem prestando atenção às necessidades do século, que são necessidades gritantes as quais são encarnadas também pelos estudantes.

Concluimos que problematizar a categoria de pensamento *homem* é insuficiente, frente à atualidade. Porque, as problemáticas sócio-ambientais exigem das ciências como um todo e, da Sociologia em particular, um esforço em problematizar a dimensão da técnica e a dimensão científica. Vale lembrar em conjunto com Morin duas perspectivas de uma psicologia cognitiva elementar que deveríamos ter em mente sempre como um guia: O cérebro humano é uma potência e quanto mais potente é a sua atitude para tratar de problemas gerais, maior será a sua capacidade para tratar de problemas particulares. O conhecimento progride, principalmente, através da capacidade em contextualizar e globalizar os conhecimentos. Para tanto tem de haver uma cultura geral e diversificada, que por sua vez possa por em movimento o pleno emprego da inteligência geral, ou seja, o pleno emprego do espírito vivo conclamado pela universidade quando de sua laicização. Neste sentido, a Sociologia deve se voltar para o novo milênio assim como a universidades onde ela foi criada, Tanto a universidade quanto a sociologia devem se ultrapassar para poderem se reencontrar.

## Referências

- ALTVATER, Elmar. Defesa de uma revolução ecológica, ou seja, uma revolução solar. In: \_\_\_\_\_. **O preço da riqueza**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995, p. 301-316.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do Espírito Científico – Por uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 17-29.
- DUMONT, Louis. Sobre: A ideologia moderna. I. Gênese. I. Do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo. **O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 35-71.
- \_\_\_\_\_. Sobre: A ideologia moderna. II. Gênese. II. A categoria política e o Estado a partir do século XVIII. **O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 73-139.
- \_\_\_\_\_. Introdução. **Homo Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992, p. 49-67.
- \_\_\_\_\_. História das Ideias. **Homo Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992, p. 69-81.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 7-23.
- \_\_\_\_\_. Introdução. **O suicídio. Estudo de Sociologia**. Lisboa: Editorial Presença Portugal, 1973, p. 7-23.
- \_\_\_\_\_. O que é fato social? **As regras do método sociológico**. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1-15.
- FOUCAULT, Michael. **As palavras e as coisas**. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a Genealogia e a História. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1979, p. 15-37.
- FREUND, Julien. A visão do mundo. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda, 1980, p. 32-66.
- GIDDENS, Anthony. **A política da mudança climática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. **Novas Regras do Método Sociológico. Uma crítica positiva das sociologias compreensivas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 7-9.
- \_\_\_\_\_. Introdução. **Novas Regras do Método Sociológico. Uma crítica positiva das sociologias compreensivas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 11-22.

GOETH, Johann Wolfgang. **Os sofrimentos do Jovem Werther**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. In: SADER, Emir. **Os porquês da desordem mundial. Mestres explicam a globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HUNT, Terry. L. O colapso dos rapanui. **Scientific American Brasil**, edição 57, fev. 2007. Disponível em: <[http://www2.uol.com.br/sciam/reportagens/o\\_colapso\\_dos\\_rapanui.html](http://www2.uol.com.br/sciam/reportagens/o_colapso_dos_rapanui.html)>. Acesso em: 19 abr. 2012.

LALLEMAND, Suzanne. Cosmologia, Cosmogonia. **A construção do mundo**. Direção de Marc Augé. São Paulo: Editora Perspectiva do homem – Edições 70, 1974, p. 25-42.

LEIS, Héctor Ricardo. As ciências e o debate ambientalista. **A modernidade Insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes: Santa Catarina: UFSC, 1999, p. 69-93.

MACHADO, Roberto. A história arqueológica de Michael Foucault. **Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 55-218.

MARCUSE, Hebert. Ecologia e crítica da sociedade moderna. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Hebert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 143-154.

MAUSS, Marcel. Sociologia. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981, p. 3-33.

\_\_\_\_\_. Divisões e Proporções das Divisões em Sociologia. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981, p. 35-89.

MEDINA-ELIZALDE, iniciais. et al. Colapso da civilização maia clássica relacionada à redução modesta na precipitação. **Science Magazine**, v. 335, n. 6071, p. 956-959, 24 de fev. 2012. Disponível em: <<http://www.sciencemag.org/content/335/6071/956.full.pdf?sid=689186ea-5809-4590-bdb7-8943b11a348e>>. Acesso em: 19 abr. 2012.

MORIN, Edgar. Prefácio. **O paradigma perdido. A natureza humana**. Publicações Europa – América, 1973, p. 7-11.

\_\_\_\_\_. Primeira parte – A sutura epistemológica. **O paradigma perdido. A natureza humana**. Publicações Europa – América, 1973, p. 53-50.

\_\_\_\_\_. Primeira Parte – A ordem, a desordem e a organização. **O método. A natureza da natureza**. Publicações Europa – América, 1977, p. 37-145.

\_\_\_\_\_. Conclusão – Da complexidade da natureza à natureza da complexidade. **O método. A natureza da natureza**. Publicações Europa – América, 1977, p. 37-145, p. 333-353.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo.** Porto Alegre: Editora Sulina, 3ª Ed, 2007.

\_\_\_\_\_. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. **Da necessidade de um pensamento complexo.** In: Francisco Menezes Martins; Juremir Machado da Silva (org.) Para navegar no século XXI. Porto Alegre: Editora Sulina, 2000.

PARSONS, Talcott. **Comment on “Parsons Interpretation of Durkheim” and on “Moral Freedom Through Understanding in Durkheim.** Havard University: American Sociological Review, 1975, p. 106-111.

RODRIGUES, José Albertino. A sociologia de Durkheim. **Durkheim – Sociologia.** São Paulo: Editora Ática, 1984, p. 7-38.

SANTOS, Boaventura de Souza. O norte o sul, e a utopia. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000, p. 281-322.

VIOLA, Eduardo J. ; LEIS, Héctor Ricardo. Desordem global da biosfera e a nova ordem internacional: o papel organizador do ecologismo. In: LEIS, Héctor Ricardo (Org.). **Ecologia e política mundial.** Rio de Janeiro: FASE, Vozes, 1991, p. 23-50.

WEISS. Raquel de Andrade. Introdução. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade.** São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2010, p. 11-26.

\_\_\_\_\_. Primeiro capítulo – A posição de Durkheim sobre o Dever ser Moral. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade.** São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2010, p. 27- 76.

\_\_\_\_\_. Segundo capítulo – Atribuições e Limites de uma Ciência Moral. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade.** São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2010, p. 76-112.

### **Bibliografia Consultada**

**Análisis de Michel Foucault.** Argentina: Editora Tempo Contemporâneo, 1970.

ARENDT, Hannah. **A condição Humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

BAUDRILLARD. Jean. **À sombra das maiorias silenciosas. O fim do social e o surgimento das massas.** São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 1982.

CARRILHO, Manuel Maria. A emergência das ciências Humanas. **Filosofia e Epistemologia**. Grupo de investigação de Filosofia e Epistemologia, 1977-1978, p. 89-117.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005. p.169-186.

CHÂTELET, François. **A filosofia das Ciências Sociais**. De 1860 aos nossos dias. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2008.

FOLADORI, Guillermo. O desenvolvimento sustentável e a questão dos limites físicos. **Limites do desenvolvimento sustentável**. Tradução e Marise Manoel. Editora UNICAMP. 2001, p. 101-140.

GIANNOTTI, José Arthur. A sociedade como técnica da razão: Um ensaio sobre Durkheim. **Seleções Cebrap 2. Exercícios de Filosofia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1975, p.45-84.

GIDDENS, Anthony. **Durkheim as a Review Critic**. University of Cambridge, 1970, p. 171-196.

\_\_\_\_\_. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

LANDER, Edgardo. Apresentação. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005. p.19-20.

\_\_\_\_\_. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005. p.21-53.

LEIS, Héctor Ricardo. **O conflito entre natureza humana e a condição humana no contexto atual das Ciências Sociais**. Trabalho apresentado na Mesa Redonda “Perspectivas para uma aproximação entre as Ciências Sociais e as Biológicas.”, XXVII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu: Minas Gerais, 21-25 out. 2003, p. 2-10.

MACHADO, Roberto. A história epistemológica de Georges Canguilhem. **Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 15-54.

MASKE, Charles E. **Durkheim's "Cult of the Individual" and the Moral Reconstitution of Society**. *Sociological Theory*, vol. 5, 1987, p. 1-14.

MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, mar. 2008, p. 5-10.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.

\_\_\_\_\_. **Sociedade contra Natureza**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1975.

PAIS, José Machado, **Durkheim: das Regras do Método aos métodos desregrados**. *Análise Social*, vol. XXX, 1995, p. 239-263.

POULAIN, Jean. Pierre. ; PROENÇA, Rossana Pacheco da Costa. **O espaço Social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares**. *Revista de Nutrição*. Campinas, jul./set. 2003, p. 246-256.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosak & Naify, 2002, p. 295-316.