

Fundação Getúlio Vargas
Escola Superior de Ciências Sociais
Graduação de Ciências Sociais

Fundamentos da Sociologia do Conhecimento em Durkheim

Por
Lucas Andrade Sá Corrêa

Rio de Janeiro
Dezembro, 2010

Fundação Getúlio Vargas
Escola Superior de Ciências Sociais
Graduação de Ciências Sociais

Fundamentos da Sociologia do Conhecimento em Durkheim

Por
Lucas Andrade Sá Corrêa

Trabalho entregue à orientadora Mariana Cavalcanti
Como requisito obrigatório para a obtenção dos créditos
na disciplina Trabalho de Conclusão de Curso II

Rio de Janeiro
Dezembro, 2010

Agradecimento

À Escola Superior de Ciências Sociais, pela bolsa concedida.

À minha orientadora Mariana Cavalcanti, pelo interesse e preocupação, demonstrados durante todo o curso. Nossas conversas sempre me ajudaram a seguir adiante e enfrentar os dilemas do nosso campo.

À professora e amiga Mônica Kornis, que me acompanhou desde o primeiro semestre do curso. Sempre levarei comigo o que aprendi nas suas aulas, no meu primeiro estágio e nas nossas conversas.

Aos professores, João Marcelo Maia, Luciana Heymann, Julia O'Donnel e Guilherme Leite, que, tiveram grande importância na minha formação.

Aos meus companheiros de turma, verdadeiros amigos, que me ensinaram – na convivência diária – as coisas mais importantes que aprendi durante este curso.

À Elisa, amiga e companheira, que me ajudou a superar todos os problemas, e a celebrar todas as conquistas.

À minha família, sempre presente na minha vida, acompanhando com preocupação e confiança toda a minha formação, sem seu carinho, conselho e amizade, isto não seria possível.

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar a sociologia do conhecimento desenvolvida por Durkheim, evidenciando suas influências e repercussões, assim como a necessidade de uma visão auto-reflexiva para a sociologia do conhecimento, para a qual a análise dos clássicos ocupa importante papel. A sociologia do conhecimento de Durkheim abrange todos os principais problemas tratados até hoje pela filosofia, lógica e ciências sociais, a análise desta teoria nos possibilita enxergar melhor as raízes do debate entre estas disciplinas, além de nos dar condições de enfrentar problemas epistemológicos, acerca do fundamento das ciências sociais e de sua relação com outras formas de conhecimento.

Palavras-chave: Durkheim; Sociologia do Conhecimento; epistemologia; verdade; filosofia.

Sumário

| | |
|--|--------------|
| Introdução..... | 6-7 |
| Capítulo um: A relação sociedade/fato social..... | 8-15 |
| Capítulo dois: Fundamentos do conhecimento..... | 15-22 |
| Capítulo três: Verdade e Filosofia..... | 23-28 |
| Conclusão..... | 29-32 |

Introdução

Sempre que o sociólogo se pergunta o que é conhecimento ou o que é ciência; ele está fazendo uma pergunta sobre a própria sociologia. Ao defender a possibilidade de um conhecimento puramente objetivo, linear, cumulativo e universal, ele sabe que isso pode significar o mesmo que questionar o caráter da sociologia enquanto ciência. Mas o que isso significa em relação às ciências naturais?

O que é a ciência? O que nos faz confiar nela como uma fonte legítima de conhecimento, mesmo que não entendamos seus princípios e fórmulas, mesmo que não saibamos compreender seus argumentos; de onde vem a sua autoridade? O que garante que um conhecimento seja “verdade”, e o que separa conhecimento de crença?

Essas perguntas não são apenas necessárias, como foram a base de diversas teorias desde o surgimento da filosofia, e é um problema social, anterior a este fato. A lógica, a epistemologia, a religião e a teologia, a filosofia, as ciências sociais, tentaram e tentam responder estas questões.

A sociologia de Emile Durkheim ocupa um lugar central entre estes estudos, Posição que lhe vem não só pelo caráter pioneiro do seu trabalho, que antecipa discussões contemporâneas da sociologia do conhecimento e da ciência, mas pelo próprio método e conclusões que chega.

Durkheim analisa o conhecimento em sua totalidade. Relacionando as crenças em seu contexto histórico e diversidade social, busca entender o conhecimento não como um fim em si mesmo, mas como uma representação social, ligada a um sistema de causalidade que lhe explica e fundamenta.

Discutindo as principais teorias filosóficas – de Aristóteles às teorias neokantianas de sua época – Durkheim desenvolve, em sua teoria do conhecimento, definições de verdade, conhecimento e crença, articulando-as com sua teoria social, e assim entendendo-as como parte de um todo social do qual não podem ser desvinculados.

Entender a sociologia do conhecimento durkheimiana, é buscar as raízes do atual debate das teorias do conhecimento e das chamadas “metaciências”, é ao mesmo tempo uma reflexão sobre a ciência e sobre a sociologia.

O objetivo desse trabalho, portanto, é apresentar a sociologia do conhecimento desenvolvida por Durkheim, evidenciando suas influências e repercussões, assim como a necessidade de uma visão auto-reflexiva para a sociologia do conhecimento, para a qual a análise dos clássicos ocupa importante papel.

A primeira parte deste trabalho, “a relação sociedade/fato social” é uma introdução ao projeto teórico de Durkheim, dando ênfase à relação entre o “fato social” e o “meio social”, relação inovadora, pois ao mesmo tempo em que define o fato social como “representações” e o meio social como um “reino da natureza” defende que este é dotado de uma autonomia em relação aos outros reinos da natureza. A apresentação e sistematização da sociologia durkheimiana passa pelo esforço metodológico e discussões epistemológicas que trataremos ainda neste capítulo.

A segunda parte, “os fundamentos do conhecimento” discute a formulação de uma “sociologia das categorias” em Durkheim, a partir do diálogo com as teorias das categorias de Aristóteles, de Kant, mas principalmente com a de Hamelin, Durkheim propõe que as “estruturas do pensamento” são formadas a partir de condições sociais, sendo a experiência da vida social a base do pensamento lógico, assim como da moral.

A terceira parte, “verdade e filosofia”, analisa o conceito de verdade como formulado por Durkheim, e quais as relações e conseqüências desta definição para o estudo sociológico e filosófico do conhecimento.

Na conclusão busco ampliar o debate, levando em consideração algumas análises posteriores da filosofia e da sociologia, dando ênfase a como a sociologia do conhecimento construiu seu objeto a partir de uma visão que compreende as ciências em suas manifestações empíricas e históricas.

A sociologia colocou questões antes não abordadas pela filosofia ou pelas ciências naturais, questões que vinculam o conhecimento à experiência da vida social, fazendo isso, ela desnaturaliza – e dessacraliza – noções como de “verdade” e de “conhecimento”, e mesmo de “lógica”, questionando as raízes e causas da sua universalidade.

Tratar o conhecimento – e as noções a ele relacionadas – como parte de um sistema social, possibilita-nos, seguindo Durkheim, entender o conhecimento como parte de um sistema complexo de representações, que se originam e se relacionam em

conjunto, perdendo o seu sentido se vistos de forma isolada. Estes são os principais pontos tratados neste trabalho.

1- A relação sociedade/fato social

O projeto teórico de Durkheim, além de ambições explicativas/preditivas (e também práticas, como veremos) tem uma ambição fundacional. A proposta de Durkheim é criar uma ciência. Determinando o seu campo, objeto, método, função e limites.

Para isso, busca desenvolver uma sociologia independente das outras ciências e da filosofia. Uma das formas – talvez a principal no âmbito teórico – de garantir à sociologia essa autonomia, é garantindo que seu objeto – o fato social – também tenha uma autonomia em relação ao objeto das outras ciências.

Para tanto, Durkheim define o fato social como uma “coisa”, algo com existência própria, não derivado do indivíduo. Não somente o fato social “existe”, como possui um *poder coercitivo*, isto é, o fato social se impõe ao indivíduo.

Em Durkheim o *poder coercitivo* do fato social é prova de sua existência externa ao indivíduo, isto é, de sua impessoalidade. Essas características do fato social são fundamentais para o desenvolvimento da sociologia de Durkheim. A partir do momento em que não provêm do indivíduo, não é o estudo deste ou das verdades *a priori* – da psicologia, da filosofia, da lógica – que pode explicá-lo. O fato social é externo, demanda observações, comparações, enunciados sintéticos, isto é, a disciplina que lhe toma como objeto deve ser uma ciência empírica.

Em seu “As Regras do Método Sociológico”, Durkheim, dá uma definição preliminar do fato social:

“É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda toda maneira de fazer “que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais” ¹ (Durkheim, 2007, pp12, 13).

¹ Está incluído nessa definição o que Durkheim chama de fatos sociais de ordem “fisiológica” e “morfológica”, isto é, “maneiras de ser” e “maneiras de fazer”. Tendo ambas as mesmas naturezas e a primeira sendo apenas o modo mais naturalizado da segunda, a definição abrange os dois sentidos.

É preciso entender alguns pontos dessa definição: ao caracterizar o fato social como “independente de suas manifestações individuais”, Durkheim não nega que estes se transformem e se adaptem ao indivíduo, pelo contrário, para ele, não lidamos com os fatos sociais em geral, ou abstratamente, nós os “individualizamos” (Durkheim, idem, p.XXX; nota 8).

O indivíduo em Durkheim não é completamente passivo diante da sociedade. Embora seja impossível ignorar o fato social – pois ele é real, e “*tudo que é real se impõe*” (idem, p. XXIX) – é possível resistir a ele.

Além disso, a coerção não é sempre sentida. O fato social torna-se um hábito, é internalizado, de forma que apenas quando tentamos resistir a ele, sofremos coerção social. O fato social, no entanto, é sempre potencialmente coercitivo.

O que faz, entretanto, com que a interpretação particular ou a ação – assim como a reação – do indivíduo frente à sociedade ou ao fato social não seja a ênfase dos trabalhos de Durkheim, é que o objeto da sociologia é o fato social em si, ou o fato social e sua relação com a sociedade. Estudar a forma que os fatos sociais são impressos em cada indivíduo é impossível, pois o individual não é objeto de ciência: “Fazer o inventário de todas as características de um indivíduo é um problema insolúvel. Todo indivíduo é um infinito e o infinito não pode ser esgotado” (idem, p. 80).

Assim, é impossível entender a sociedade pelo indivíduo, é, também, impossível entender os indivíduos em sua totalidade e profundidade – e como cada um se relaciona, internamente, como os fatos sociais. Em Durkheim a sociedade é uma síntese no sentido da Química, isto é, na relação entre elementos simples, surge um novo elemento, que não pode ser compreendido com a análise dos elementos que a formam, ele é uma coisa nova, uma “síntese” que apresenta características singulares, diferentes das dos seus elementos formadores. Deve, portanto, ser entendida em si mesma.

Além disso, a relação entre indivíduo e sociedade em Durkheim é invertida em relação ao pensamento individualista, o “indivíduo” é produto da sociedade, que lhe tem precedência lógica e histórica. Durkheim percebe o “individualismo” como um fenômeno social, uma forma de organização coletiva – que toma forma na divisão do trabalho, mas que também se impõe como um valor, um culto, que funda uma nova forma de solidariedade social, e que é parte de um sistema moral maior.

Ao classificar o fato social em normal ou patológico, Durkheim, afirma que não existe fato social bom ou mal em si mesmo. O fato social é passível de classificação

apenas dentro de um contexto social previamente analisado, tanto no sentido do lugar deste fato na sociedade, quanto do momento em que esta sociedade vive. Isto é, mesmo em uma única sociedade um fato pode ser considerado bom, em determinado momento, e mal em outro.

Dessa forma, Durkheim pretende criar o vínculo entre a ciência e moral, entre a teoria e a prática². É suficiente fazer uma ciência puramente especulativa do social? A resposta, para ele, parece ser não. A fórmula que propõe pode ser explicitada assim: entender a realidade social em sua essência, para descobrir o que nela é normal e o que é patológico, dentro de contextos determinados, e assim corrigir os problemas de forma precisa, pontual. (Durkheim, 1999, p. XLVI)

Mais importante é ressaltar que o que caracteriza um fato social é sua relação com o “todo” no qual ele se insere. Isolado dessa totalidade ele não tem significado algum – deixa de ser “normal” ou “patológico”, deixa de ter sentido, não é passível de compreensão ou análise.

Em “A Divisão do Trabalho Social”, Durkheim considera a moral como “um sistema de fatos realizados, ligado ao sistema total do mundo”. Os fatos morais estariam, assim, dentro de um sistema mais amplo e complexo de fatos sociais, em estreita relação com o “todo” social, sendo difícil prever as repercussões que teriam no sistema social, no caso de qualquer mudança no sistema de fatos morais. A sociedade é, dessa forma, vista como uma totalidade auto-referente e complexa, compostos por diferentes tipos de fenômenos estreitamente relacionados (idem, p.XLVII).

Se compararmos a definição de fato moral, como em “a moral nos obriga a seguir um caminho determinado em direção a um objetivo definido – e quem diz obrigação, diz com isso coerção”. (idem, p. 16), com a definição de fato social citada neste trabalho, podemos perceber que se o primeiro era, inicialmente, distinto de outros fenômenos sociais, acaba por ser parte de sua definição. Isto é, podemos dizer em Durkheim que o fato social é um fato moral, podemos, portanto, estender a definição de fato moral para todo fato social.

Há aqui, entretanto, a necessidade de se esclarecer uma importante oposição feita por Durkheim em relação a Comte, que nos ajudará a entender seus conceitos de

² É possível perceber aqui – como em diversas partes da obra de Durkheim – uma tentativa de superação da filosofia kantiana. Razão prática e razão pura são assim fundidos, assim como na união de “maneiras de ser” e “maneiras de fazer”, há um questionamento implícito – aprofundado mais tarde, pelo autor, como veremos – à diferenciação entre “fenômenos” e “coisa em si”.

sociedade e fato social: embora afirmando que os fenômenos sociais sejam fatos naturais (como concordaria Durkheim), Comte os entende como submetidos ao reino “físico” ou “natural”, e dessa forma, às mesmas leis da biologia e da psicologia.

Isto é, em Comte o social é natural e indistinto da natureza, as mesmas regras servem para explicar todos os fenômenos naturais. É sua submissão às leis naturais, descobertas pelas ciências naturais, que gera a regularidade dos fenômenos sociais e permite o desenvolvimento da Sociologia. Para ele, as leis da Sociologia são validadas apenas quando “ligada, de uma maneira direta ou indireta, mas sempre incontestável, à teoria positiva da natureza humana”. (Durkheim, 2007, p. 101)

Para Durkheim, ao contrário, se a sociedade é um “reino da natureza”, ela se relaciona de outra forma com os demais reinos. Ela é dotada de uma grande autonomia: os fatos sociais têm sua origem e função na sociedade, e esta não está submetida a nenhum outro reino natural, embora possa dividir com eles algumas características (e é de se esperar que assim seja), não se pode derivar dos outros reinos – nem, portanto, de outras ciências – as leis da sociedade.

Se concebida como dotada de existência e autonomia, capaz de exercer no indivíduo poder de coerção, e classificada como um entre outros reinos naturais, a sociedade não é, no que tem de essencial, uma realidade material, mas um sistema de representações coletivas:

“Embora tenhamos declarado várias vezes que a consciência, tanto individual quanto social, não era para nós nada de substancial, mas apenas um conjunto mais ou menos sistematizado de fenômenos sui generis, tacharam-nos de realismo e de ontologismo. Embora tenhamos dito expressamente e repetido de todas as maneiras que a vida social era inteiramente feita de representações, acusaram-nos de eliminar o elemento mental da sociologia”. (idem, p. XV)

Mas, podemos nos perguntar: qual o sentido dessas representações coletivas em nossas vidas? Como esse sistema de representações as determina? E talvez, mais importante. O que a teoria de Durkheim, definindo a sociedade dessa forma consegue explicar?

Para respondermos essas questões é preciso retornar às considerações metodológicas e epistemológicas de Durkheim, encontradas em suas críticas às principais teorias filosóficas a cerca da origem do conhecimento – o “empirismo” e “racionalismo”.

Em “As Regras do Método Sociológico”, seu principal trabalho de ordem metodológica, Durkheim parece adotar o empirismo indutivista de Bacon enquanto base metodológica (idem, p.17-18 e 81). O indutivismo como formulado por Francis Bacon,

foi durante muito tempo – e na época de Durkheim – um paradigma científico, fazendo parte do imaginário da ciência e da concepção do seu valor, formadora da sua identidade³.

O próprio Isaac Newton, no Escólio Geral aos *Principia Mathematica*, declara em sintonia com as prescrições de Bacon, não formular hipóteses – “*Hiphoteses non fingo*”. Assim, apenas quando a física newtoniana passa a ser seriamente confrontada, e, portanto, sua autoridade podendo ser desafiada, é que o indutivismo de Bacon deixa de ser a metodologia hegemônica nos discursos sobre a ciência.

Durkheim, seguindo os mesmos princípios, denuncia a sociologia, como foi desenvolvida até o momento, como uma ciência composta de prenoções, de representações ideológicas, a sociologia, até então, “vai das idéias às coisas, não das coisas às idéias”. Guiados pelas crenças desenvolvidas por motivos práticos, sem o rigor científico, a sociologia se constrói de forma imprecisa, como ideologia.

É possível perceber aqui, uma referência à “doutrina dos ídolos”, de Francis Bacon. Esta procura expor e denunciar os ídolos, isto é “as noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados” (Bacon, 1999, p. 39). Estas, assim como as pré-noções em Durkheim, apesar da dificuldade, não são inevitáveis mas, a partir de um método rígido disciplinarmente seguido pelo cientista, é possível superá-las.

Os quatro gêneros de ídolos apresentados por Bacon representam as prenoções fundadas no homem, enquanto espécie (Ídolos da Tribo); no homem enquanto indivíduo (Ídolos da Caverna); na associação entre os homens (Ídolos do Foro) e nas doutrinas filosóficas (Ídolos do teatro) (idem, pp. 40-41).

Se para o desenvolvimento das ciências naturais foi “preciso descartar sistematicamente todas as prenoções” (Durkheim, 2007, p. 33), e fazer uma ciência que parte da observação de coisas e não de idéias, a sociologia precisa fazer o mesmo, embora a natureza do fato social e da nossa relação, de natureza passional, com ele, façam com que o dotemos de uma autoridade tão grande que “toda opinião que as perturba é tratada como inimiga” (idem).

³ “O ideal de boa ciência que por mais tempo seduziu a ciência moderna, foi, sem dúvida, a concepção indutivista de Francis Bacon. (...) Nada menos que Newton e, posteriormente, Darwin se disseram tributários dessa concepção. Ambos acreditavam, algo ingenuamente, que suas respectivas ciências eram o resultado de um acúmulo criterioso de observações. Na verdade, o ideal baconiano de boa ciência desfrutou de um estado canônico por quase três séculos”. (Freitas, 2004).

Tratando o fato social como uma coisa, e estabelecendo critérios de classificação de sociedades em tipos, determinados a partir de observações metodologicamente rigorosas, Durkheim propõe um método comparativo, com pretensões de encontrar leis causais, que estabeleçam regularidade e possibilitem a predição.

A sociologia parece, assim, fundamentada nos critérios científicos. Poderia ser possível, arriscar que o pensamento de Durkheim não sobreviveria às críticas ao indutivismo e ao empirismo clássico, se, entretanto, não houvesse importantes diferenças entre o trabalho *metacientífico e científico* em Durkheim, assim como havia em Newton.

Robert Nisbet (1969) critica a fragmentação da leitura do trabalho de Durkheim, que o classificaria em fases marcadas pelas suas principais obras: evolutiva (Divisão do Trabalho Social), metafísica (Regras do Método Sociológico), empírica (O Suicídio) e funcional-institucional (As Formas Elementares da Vida Religiosa (Nisbet, 1969, pp. 121,122) .

Para ele a coesão do trabalho de Durkheim deve ser enfatizada no lugar de suas diferenças, e esta é garantida por sua tese fundamental estar em todas as suas obras, isto é, a tese de que toda conduta humana é um produto da sociedade (idem).

O propósito, ao enfatizar a diferença entre uma aparente adoção do indutivismo de Bacon em seu trabalho metodológico e a diferença de sua aplicação – incluindo suas fortes críticas ao empirismo – principalmente em seus trabalhos posteriores, não significa tratar a obra de Durkheim como essencialmente descontínua.

Concordo que a tese fundamental de Durkheim fica intocada em todas as suas obras. É, entretanto, importante demonstrar, principalmente no contexto de sua sociologia do conhecimento, como os argumentos e estratégias de Durkheim mudam, principalmente entre a sua obra metodológica e de defesa do status científico da sociologia, e a construção de uma complexa teoria do conhecimento, em seus ultimo trabalhos. De forma que, não se pode derivar de suas “regras metodológicas” a totalidade do seu trabalho.

Essa diferença se mostra, por exemplo, quando observamos a crítica de Carl Hempel, ao que chama de “concepção indutiva estreita da investigação científica” (Hempel, 1966, 23), apresenta o seguinte método:

“não se chega ao conhecimento científico pela aplicação de algum procedimento de inferência indutiva a dados coligidos anteriormente, mas, antes, pelo que é frequentemente chamado “o método da hipótese”, i.e., pela invenção de hipóteses como tentativas de resposta ao problema em estudo e

submissão dessas hipóteses à verificação empírica. Parte dessa verificação consistirá em apurar se a hipótese se ajusta ao que já fora estabelecido antes de sua formulação; outra parte, em derivar novas implicações para submetê-las a observações e experiências apropriadas.”. (Hempel 1966, pp. 30, 31)

Este método, também conhecido como método hipotético-dedutivo, ao mesmo tempo em que se opõe a pretensão de Durkheim de uma ciência que não vai das idéias às coisas, mas das coisas às idéias, parece estar de acordo com a metodologia usada em “O Suicídio”, no qual Durkheim, para corroborar a tese de que o suicídio só pode ser explicado pelas relações sociais, confronta sua tese com outras, comparando as implicações delas derivadas, com a realidade observada – através de dados estatísticos – até que todas as outras possibilidades apresentadas sejam rejeitadas, sobrando apenas uma hipótese explicativa possível. (ref.)

Mais importante, entretanto, que esta diferença entre a metodologia expressa como *metaciência* (isto é, como discurso de segunda ordem sobre a ciência), da metodologia aplicada no exercício da ciência, são as críticas feitas por Durkheim às grandes escolas filosóficas, entre elas o empirismo, a partir da qual ele construirá o argumento fundamental de sua teoria do conhecimento, que dialoga com – e completa – a sua visão de sociedade.

Em seu “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, Durkheim tem como objetivo encontrar as causas essenciais de todo fenômeno religioso. Para isso, investiga o que considera o exemplar mais simples, o que ainda não desenvolveu em sua história, “o acessório”, “o secundário”, e que, portanto, é capaz de evidenciar o que tem de essencial, o que se encontra na totalidade dos fenômenos e os caracteriza enquanto um fato do mesmo tipo. Durkheim encontra essas condições nas religiões totêmicas.

Ao analisar as crenças e cultos totêmicos, Durkheim chega à conclusão de que “a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa, é a sociedade” (Durkheim, 1996, p. 461).

Durkheim enfatiza não a crença, mas o culto como aspecto central da vida religiosa. O que dá a força – e a própria existência – da religião é a ação. Uma ação da qual ela parece ser a primeira manifestação: a ação coletiva, social. É no culto que os homens agem em comum, é o culto que lhes impõe a solidariedade, que lhes cria o sentimento de pertencimento, de unidade, de dependência, de moral.

Mas o que dá a religião essa posição, o que lhe faz origem de instituições e sentimentos coletivos é que ela própria tem na sociedade a sua fonte. É a ação social

expressa na prática do culto religioso a forma com que, primeiro, a sociedade é sentida pelos homens.

Não apenas a sociedade, pela religião, é a origem do conteúdo de nossas crenças, sentimentos, valores, conhecimentos; mas, também da forma que nosso pensamento toma; isto é, daquilo que é conhecido como “categorias” e que será definido adiante.

2- Fundamentos do conhecimento

No ensaio “Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a de “eu””, Marcel Mauss (discípulo de Durkheim e co-autor de “As Formas Elementares da Vida Religiosa”), apresenta da seguinte forma o princípio de sua pesquisa:

“Com isso, vereis uma amostra – talvez inferior ao que esperais – dos trabalhos da escola francesa de sociologia. Dedicamo-nos de maneira muito especial à história social das categorias do espírito humano. Tentamos explicá-las uma a uma, partindo simplesmente, e provisoriamente, da lista de categorias aristotélicas” (Mauss, 2003, p. 369).

Para compreendermos o que Durkheim, assim como Mauss, entendia por “categoria”, é preciso, antes, entender os sentidos que este conceito tomou durante a história da filosofia. Três formulações devem ser consideradas: a de Aristóteles, a de Immanuel Kant, e a dos neo-kantianos franceses, Charles Renouvier e Octave Hamelin.

Aristóteles, em sua obra *Categorias*, apresenta uma lista dos dez “gêneros de ser”: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Mas o que representa esta lista? Em Aristóteles as categorias são muitas vezes interpretadas como um inventário sistemático de tudo o que existe, em seu nível mais abstrato. Isto é, as categorias são coisas que estão no mundo. Esse tipo de abordagem é conhecido como realismo categorial.

É importante explicitarmos ao menos uma relação que ocupa papel central no sistema de Aristóteles, e que, terá relevância na teoria social de Durkheim: o papel da primeira categoria, a “substância”, e sua relação com as outras categorias.

A palavra “substância” poderia ser traduzida como “entidade” e “realidade”. Embora todas as categorias sejam “realidades”, a substância lhes tem precedência. Segundo Aristóteles: “aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal – é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem existe em algum

sujeito”. (Aristóteles, 1995 p.39). Todas as outras categorias são coisas que ou são “ditas de algum sujeito” ou “existem em algum sujeito”.

Aristóteles, também, percebe uma distinção entre dois tipos de substâncias: as “substâncias primeiras”, que podem ser consideradas como “indivíduos”, isto é, “um certo homem”, “um certo ser”; e as “substâncias segundas” que seriam as espécies e o gênero (Idem, p.40).

Isto nos leva ao que algumas vezes é considerada a principal tese do ensaio “Categorias” de Aristóteles: “as substâncias primeiras são sujeitos de todas as outras coisas e, por isso, se não existissem substâncias primeiras, nenhuma outra coisa poderia existir” (Ricardo Santos, in Aristóteles 1995 p.22).

Embora, ao contrário do que faz na maioria das suas obras, Aristóteles não apresente as teorias que teriam sido formuladas a respeito do mesmo assunto anteriormente – o que não deixa de ser resultado da originalidade do tema – é possível perceber uma clara discussão com Platão.

Enquanto Aristóteles fundamenta a realidade (a substância primeira) no indivíduo, isto é, naquilo que serve de sujeito para todas as outras coisas; Platão aponta a substância primeira nas Idéias universais (isto é, a verdade, o bem, o homem), imutáveis e absolutas, das quais o individual deriva sua existência.

Essa discussão é importante para situar e compreender o pensamento de Durkheim. Embora possa parecer defender uma visão platônica do mundo, Durkheim está de acordo com o enunciado aristotélico sobre o indivíduo, escrevendo no final do seu Pragmatismo e Sociologia, sobre a verdade: “no existe más que para la conciencia de los individuos: la verdad se torna concreta solo por los individuos” (Durkheim, p.150, 1971). Dessa forma, os “indivíduos” – isto é as substâncias – permanecem como “sujeitos de todas as coisas”. A “História social das categorias”, como veremos, não retira a necessidade do indivíduo para que haja a existência das outras categorias.

Para compreender o sentido e a extensão do conceito de categoria para Durkheim, é necessário, entretanto, olhar para Kant, e o desenvolvimento do neo-kantismo francês contemporâneo à Durkheim, a partir de Renouvier e Hamelin.

A fim de superar o “dogmatismo” e o “ceticismo”, Immanuel Kant, desenvolve a “filosofia crítica”, isto é, a que mesmo pressupondo a possibilidade de conhecimento trata qualquer conhecimento específico com desconfiança. Assim, Kant pressupõe o conhecimento, mas busca seus fundamentos, limites, possibilidades. Uma importante

questão do criticismo é, portanto, como é possível o conhecimento, isto é, como se dá a relação entre pensamento e objeto com a finalidade de obtenção do conhecimento.

Enquanto o conhecimento, é “reprodução do objeto” para Aristóteles; em Kant, “o pensamento produz o objeto”. Esta diferença também mudará o lugar das categorias dentro desta relação

Desse modo, Kant, em oposição a Aristóteles, não entende as categorias como coisas que encontramos no mundo, as categorias não são mais entidades abstratas e fundamentais impostas a nós pela natureza que nos é independente e externa, mas “*a priori* necessários para qualquer conhecimento possível”. As categorias não são – ou não são principalmente – coisas que são “dadas de algum sujeito” ou “existem em algum sujeito”, elas são “funções do pensamento” inatas ao ser humano.

O conhecimento da “existência em si” é impossível ao homem. Tendo, o pensamento, estruturas fixas inatas necessárias para a compreensão do mundo – as categorias – tudo que o homem pode contemplar, perceber, dar sentido, são objetos percebidos dentro desses “conceitos puros do entendimento”.

A lista de categorias apresentadas por Kant também difere da de Aristóteles, Kant distingue doze conceitos puros do entendimento, divididos em quatro classes de três: 1) Quantidade: unidade, pluralidade, totalidade; 2) Qualidade: realidade, negação, limitação; 3) Relação: inerente e subsistente (substância e acidente); causalidade e dependência (causa e efeito); comunidade (reciprocidade); 4) Modalidade: possibilidade, existência, necessidade.

O terceiro sistema de categorias que será aqui brevemente introduzido é aquele criado pelo filósofo francês Octave Hamelin, a partir do desenvolvimento do pensamento de Charles Renouvier. Contemporâneos de Durkheim, desenvolvem um neo-criticismo muito influenciado pelo positivismo.

É importante notar que um dos fundamentos do positivismo, tornado o ponto central na filosofia de Renouvier é abandonado por Durkheim, isto é, o relacionismo. Para August Comte o princípio da causalidade era um resquício da busca pelo Absoluto, pela origem mítica-religiosa das coisas, devendo a ciência superá-la. Em oposição à busca pela causa das coisas, o cientista deve construir leis baseadas nas relações entre as coisas⁴.

⁴ “No estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para

Em Renouvier o relacionismo une-se ao relativismo e ao fideísmo. Para ele tudo que existe são as relações e o que pode ser membro de uma relação. Não se busca “a existência em si” ou a causalidade, pois estas inexistem. Todo conceito absoluto é combatido. O esquema conceitual kantiano perde aqui a “existência em si”, apenas o fenômeno, como representação, existe, apenas a crença racional existe (Mora, 1964, p.564; Pinheiro Filho, 2004)⁵.

O sistema de categorias formulado por Hamelin, com base na filosofia de Renouvier, é dialético. Busca nas sínteses entre opostos a formação do todo. Da “relação” surge a “separação” e ambas tornam-se síntese no “número”. Aqui o “todo”, ou a “totalidade”, é a categoria central (Mora, *op.cit.* p, 800).

Para Hamelin, as categorias são os “elementos principais da representação”, e seguindo o esquema de Renouvier, toda a realidade é representação. Dessa forma, sendo toda a realidade, a “representação” não está mais vinculada a uma coisa, a um ser que existe fora e independentemente dela: “a representação é o ser e o ser é a representação” (idem).

Durkheim vê as categorias sob a base apresentada por Kant – assim como Hamelin as via – isto é, como “categorias do entendimento”, “quadros sólidos que encerram o pensamento” (Durkheim, 1996; p.XVI). Se as coisas são percebidas de determinada forma é porque algo nos obriga a percebê-las assim.

Para contextualizar o problema do conhecimento como formulado pela filosofia, Durkheim contrasta duas escolas filosóficas, o empirismo e o racionalismo. O empirismo defende que a única – ou a principal – fonte do conhecimento é a experiência. Assim, também as noções consideradas como “categorias”, seriam construídas ao longo da vida do indivíduo a partir de suas experiências sensitivas, sem

preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e similitude” (Durkheim, 2007, p. 36-37).

⁵ “Para Renouvier, “a representação do real é todo o real e, como representação é relação, o real é um tecido de relações” (Leopoldo e Silva 1980: 111). Se não há realidade para além da representação, as categorias não têm apenas uma natureza transcendental e função meramente reguladora como em Kant, mas são também determinação das coisas, o que as faz transitar pelo domínio do ser”. (Pinheiro Filho, 2004)

distinção entre estas e outras percepções empíricas. Não há, desse modo, espaço para concepções *apriori*.

Durkheim critica essa escola chamando-a irracionalista, pois desconsideram o caráter obrigatório e impessoal das categorias. Em oposição às experiências – vistas como individuais e subjetivas – as categorias, como de tempo e espaço, por exemplo, tem um grau de obrigatoriedade e necessidade, que nos é impossível negar ou ignorar. As categorias não estão fundadas nas experiências e sensações individuais, isto é, no contingente⁶.

O racionalismo crê no pensamento, na razão, como com a principal fonte do conhecimento. Percebe nas categorias um grau de obrigatoriedade que precede ao indivíduo, à qualquer subjetividade ou contingência, as categorias são necessárias, pois fazer parte do espírito do homem. Elas são *apriori*, posto que necessárias e sem elas não há conhecimento possível. Durkheim concorda em parte com o racionalismo. Há algo de fixo, de dado, que o indivíduo não pode negar ou mudar nas categorias. Não se pode pensar em algo que não esteja situado em um tempo ou lugar, que não seja uma substância – isto é, uma realidade, uma entidade –, não esteja relacionado com uma quantidade, um número.

O racionalismo, entretanto, não explica de onde vêm essas concepções. Ao dizer que nosso espírito nasce dotado delas, eles concedem ao nosso pensamento um “poder de ultrapassar a experiência, de acrescentar algo ao que lhe é imediatamente dado” (Durkheim XXI), sem explicar como isso é possível.

O que Durkheim pretende, portanto, é suprir as deficiências do racionalismo, estabelecendo a origem das categorias do entendimento, isto é, explicar como se desenvolvem as idéias fundamentais que possibilitam o conhecimento.

É na religião que Durkheim encontra a solução para este problema, ao pesquisar “as formas de classificação” de sociedades de base totêmicas, ele pôde perceber que “a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens”. Assim, ao se dividirem em fratrias, as tribos estudadas, estendem esta divisão à sua concepção de natureza,

⁶ Ao diferenciar as sensações das categorias, Durkheim diz das primeiras que estas se “impõem à nós de fato. Mas, *de direito*, temos o poder de concebe-las de maneira diferente do que são”, enquanto às categorias se impõem de fato e de direito. Durkheim evidencia assim – com outros termos – uma celebre distinção filosófica entre verdades necessárias e contingentes. As primeiras são aquelas que têm como negação uma contradição, por exemplo: “todo círculo é um não quadrado” (Imaguire, 2006), já as contingentes são as que logicamente poderiam se apresentar de outra forma.

dividindo da mesma forma, animais, plantas, astros⁷. Durkheim estabelece, a partir disso, a origem social das categorias do entendimento.

Com isso, Durkheim, parece explicar a necessidade e a imobilidade das “categorias”, ao mesmo tempo em que lhes dá um fundamento empírico. Uma origem explicada através de uma realidade observável, isto é, a sociedade. Explicando assim, também, a variedade na forma em que essas noções são encontradas em diferentes sociedades.

É de Kant e não de Aristóteles que Durkheim tira a sua concepção de categorias. E, assim como Hamelin, a noção de “totalidade”, de “todo”, ocupa o centro da sociologia do conhecimento de Durkheim.

Se a classificação e divisão da natureza têm sua origem na classificação e divisão social, e, da mesma forma, o tempo tem sua origem no “ritmo da atividade coletiva”; o “todo” tem origem na própria idéia de sociedade. É ela o fundamento da primeira noção de totalidade:

“E se a totalidade das coisas é concebida como um sistema único é porque a sociedade, ela própria, é concebida como tal. Ela forma um todo, ou melhor ela é o todo único, ao qual tudo se liga. Assim a hierarquia lógica não é senão um outro aspecto da hierarquia social e a unidade do conhecimento não é outra coisa senão a própria unidade da coletividade, estendida ao universo” (Durkheim, 2000, p. 199).

Dessa forma, a “totalidade” torna-se um valor e uma idéia fundamental à vida social. Nela está expresso o sentimento de pertencimento, a crença em um grupo, a noção – pode-se perguntar se até mesmo a noção matemática – de conjunto. Como vimos, é a partir do culto religioso que os indivíduos se reúnem para agir em comum, expressando e reforçando, os laços sociais. Podemos concluir que essa sensação de pertencimento a uma coletividade é a experiência que nos permite construir a idéia de um “todo”, de uma “totalidade”.

⁷ Podemos encontrar outros exemplos, como a noção de “tempo” ser inseparável do tempo socialmente construído, isto é, o tempo como organizado por um calendário, festas, rituais, colheita: “Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva” (Durkheim, 1996, p. XVII). Nesse sentido, outro exemplo possível pode ser visto no desenvolvimento da astronomia, intimamente ligada à criação de um calendário e que, mantendo sua precisão, enquanto a religião se impunha como teoria explicativa de maior importância social, o céu – e toda constituição espacial – era representado e pensado a partir de elementos religiosos (Ronan, 1987).

A relação entre esta idéia de totalidade e a noção matemática de conjunto – expressa pela teoria de Cantor – pode partir da própria impossibilidade de definição do que seja “conjunto”; sendo, este, aceito como um termo primitivo, isto é, não passível de definição. O que identifica o conjunto, segundo o “princípio de identidade extensional”, são seus elementos – fazendo assim com que dois conjuntos com os mesmos elementos sejam, na verdade, um mesmo conjunto. Dessa forma, para a matemática, é arbitrário – ou não é questão – o que faz com que elementos se conformem como um conjunto, ou quais são os limites, as fronteiras de um conjunto.

Geralmente se define um “Conjunto Universo”, isto é, um grupo relevante de fatos em questão, uma totalidade separada que possa ser operacionalizada. Da mesma forma a sociedade se representa como uma unidade, um “conjunto universo” criado a partir da experiência das relações sociais e dos sentimentos delas nascidos, que nos permite perceber o mundo de forma que haja uma base de homogeneidade “lógica” e “moral”. Ela nos permite agir não como uma complexidade sem sentido, ou como um “infinito que não pode ser esgotado”, impossível de ser analisado ou compreendido, mas tendo uma totalidade como referência.

As categorias – tendo a noção de “uma totalidade” posição central nesse esquema – não são apenas criados pela sociedade, mas são criações necessárias desta. As categorias são concepções homogêneas que constroem uma base consensual sobre a qual a sociedade se firma.

Sem elas cada homem perceberia “tempo”, “espaço”, “substância”, “número”, “totalidade” de uma forma diferente, ou não os perceberia. Não é difícil concluir que toda vida social seria impossível dessa forma. A formação social das categorias fecha assim uma dupla necessidade de “conformismo” ou coesão que possibilita a vida social. O “conformismo lógico” e o “conformismo moral” podem ser assim considerados os fundamentos de homogeneidade que possibilitam a formação de todo um complexo sistema social.

A vida social, entretanto, não é caracterizada pela homogeneidade absoluta, isto a levaria a estagnação e ao seu desaparecimento. A sociedade é necessariamente heterogênea, diversa, tanto no tempo quanto no espaço; isto é, ela muda no transcorrer de sua história tornando-se através de suas mudanças um tipo social novo, diferente dos seus predecessores. E, da mesma forma, essa variação se estende aos indivíduos que a compõe.

Mas o que significa essa mudança? Como vimos, Durkheim defende a classificação de tipos sociais diferentes, e que, uma sociedade mesmo surgindo de outra, irá apresentar elementos novos não redutíveis aos de sua origem. Cada sociedade nova, não é evolução da que lhe precedeu, mas uma totalidade em si mesma, com características que só podem ser compreendidas entendendo-a como um tipo novo de sociedade.

É importante entender que isto não é afirmar que cada sociedade é única e incomparável. As sociedades são necessariamente comparáveis já que isto é o que possibilita a sociologia durkheimiana. Tratar a sociedade como uma “individualidade heterogênea” é, para Durkheim, o que fazem os historiadores, em oposição à prática dos filósofos que levam em consideração apenas a humanidade. O conjunto com o qual a sociologia trabalha está entre o da história e o da filosofia, são os tipos sociais classificados de acordo com o seu “grau de composição” (Durkheim, 2007, pp. 79 e 87).

Os fatos sociais transformam-se, tornam-se complexos, ocupam importâncias distintas de acordo com os tipos sociais e com a sociedade da qual são elementos. Não são, entretanto, coisas completamente diferentes. Um fato social, em todos os contextos e formas que tomar terá sempre a mesma função. A função que um fenômeno exerce em relação ao todo social, é parte do que o constitui como um fenômeno.

Da mesma forma, um fato qualquer será determinado pelas mesmas causas em todo tipo social ou contexto em que aparece. Para Durkheim, isto é a própria garantia lógica e prática da causalidade e base da natureza causal dos fatos sociais.

Isto fundamenta o estudo de fenômenos sociais a partir do seu estado mais simples, pois este contém sua função e causa, que parecem formar o que é a essência do fato social, isto é, sua natureza fixa.

3- A verdade e filosofia

Vimos, portanto, como Durkheim define o fato social; como o fato social se relaciona com uma totalidade formada por um sistema de representações coletivas; como as representações coletivas fundam as categorias básicas de entendimento, garantindo o “conformismo moral e lógico”; Como estes são manifestados pela religião e ciência, e resultados necessários da vida em sociedade; Falta-nos, agora, entender qual o lugar que a “verdade” ocupa dentro da teoria sociológica de Durkheim.

Em sintonia com a metodologia aplicada em outros temas, Durkheim expõem quais são as características externas perceptíveis, nas coisas consideradas verdadeiras, e a partir delas busca o que ela tem de essencial, isto é, sua função e sua causa.

Dessa forma, três características são percebidas na “verdade”: a verdade está ligada sempre a uma “obrigação moral”, isto é, a verdade é valorizada como algo a ser buscado, a ser desejado e respeitado; uma “imposição necessária”, uma vez que algo é percebido como verdade não é possível negá-lo, não podemos discordar da nossa própria noção de espaço, de tempo, de unidade e totalidade, negar algo que percebemos como verdade seria como entrar em contradição, pois ela se impõe a nós como força externa; e uma impessoalidade, isto é, uma independência da verdade em relação à opinião ou sensação individual. Se o indivíduo tenta resistir a ela, ela se impõe, obrigando-o a aceitá-la (Durkheim, 1971. pp. 119-120).

A verdade, portanto, é tida como uma crença *a priori*, necessária e imposta por forças externas ao indivíduo, não apenas através da sua conformação “lógica”, mas também da sua conformação “moral”, ambas, como vimos, de origem social. Conclui-se dessas características que a verdade é um fato social: isto é, uma representação coletiva que independe de suas manifestações individuais, impondo-se coercitivamente a todo indivíduo que tente lhe fazer resistência.

Além disso, mas ainda em um sentido de delimitação do tema, Durkheim defende uma postura acerca do que a sociologia deve considerar como verdade, que exerce, até hoje grande influência na sociologia e antropologia do conhecimento científico. A verdade, para ele, não se resume às teorias científicas vigentes, ou às crenças atualmente aceitas:

O problema não é saber com que direito podemos decidir que tal proposição particular é verdadeira ou falsa. O que é admitido como verdadeiro hoje pode por outra parte ser considerado como falso amanhã. O que nos importa é conhecer as causas que tem determinado aos homens crer que uma

representação está conforme a realidade. As representações que tem sido reconhecidas como verdadeiras no curso da história apresentam-se para nós um interesse igual: não há ali privilegiados. (Durkheim, 1971, p.133)

A citação acima é a base para o que David Bloor chamará de “princípio da simetria” (Bloor, 1991, p.7), um dos princípios básicos do chamado “Programa Forte da Sociologia do Conhecimento Científico” e da Antropologia da Ciência de Bruno Latour, a simetria é a postura metodológica acerca do que seja explicar um fenômeno social, assumindo que os mesmos tipos de causas devem explicar as crenças tidas como verdadeiras e as crenças tidas como falsas. Traduzindo isto – que posto desta forma tem como objeto o conhecimento – para a temática da “verdade”, a simetria estaria em não hierarquizar valorativamente o que cada sociedade (ou tipo social) considera verdade.

A “verdade” nos sistemas mitológicos, a “verdade” nas religiões, a “verdade” nas teorias científicas e filosóficas, em diferentes épocas e sociedades, atualmente em vigor ou já refutadas, todas elas fundamentam ações e crenças coletivas, tem influências políticas, econômicas, ideológicas, e são, portanto, objetos da sociologia.

Dessa forma, Durkheim estabelece uma importante distinção entre a sociologia e a filosofia, no que tange os estudos sobre o “conhecimento” e a “verdade”. Em contraste com grande parte das teorias filosóficas sobre a verdade e a ciência, a sociologia não se preocupa em estabelecer ou deduzir critérios validação universais, definindo quais condições devem ser preenchidas para que algo possa ser chamado legitimamente de “conhecimento” ou “verdade” e o que é “metafísica”, “erro” ou “ilusão”.

Na sociologia o conceito de “verdade” se aproxima do de “crença”, isto é, de uma “crença coletiva” que se relaciona, enquanto fato social, com o sistema social do qual pertence. Para encontrar sua função e causa, não podemos olhar para o “reino físico”, para a biologia ou para estruturas sentenciais, devemos olhar para o “reino social”, para a totalidade com a qual a “verdade”, enquanto representação, interage.

A “crença coletiva” em uma verdade é vista como objeto empírico, isto é, como algo que tem seu lugar no “universo de observação” da sociologia. As diferenças apontadas entre a sociologia do conhecimento de inspiração durkheimiana, e a filosofia implicam em um sentido ainda mais profundo: isto é, a natureza do que seja a explicação científica.

Uma explicação científica, na concepção da filosofia clássica da ciência está ligada à obtenção de leis de caráter “universal categórico”, postulados como “todo ‘A’ é ‘B’”, em qualquer tempo ou espaço. Relacionando à teoria das categorias, essa rigidez

do enunciado universal categórico pode ser derivada tanto do realismo de Aristóteles como do subjetivismo de Kant.

Entender explicação dessa forma é anular qualquer possibilidade de relativismo, é entender que a ciência explica os fenômenos por leis que devem abranger todo o tempo e o espaço. Ela pode fazer isso? Segundo o filósofo da ciência Karl Popper, seguindo o método hipotético-dedutivo como vimos em Hempel, a ciência faz isso ao formular hipóteses que possam ser comparadas com a realidade, de forma a serem passíveis de refutação. (Popper, 2007)

O caráter negativo desse “critério de demarcação” se explica devido a uma impossibilidade de se verificar de forma cabal a veracidade de um enunciado (sintético) universal categórico. Como este propõe explicar algo que está em tempos e lugares praticamente inverificáveis, o máximo que se pode fazer é manter a possibilidade lógica de sua refutação e colecionar corroborações enquanto este supera os testes empiricamente factíveis, propostos pela comunidade científica (Popper, idem). Estes testes garantiriam a objetividade da atividade científica livrando ela de possíveis idiossincrasias dos cientistas, e de “resíduos histórico-sociais”.

A partir de um critério é possível delimitar o que é e o que não é um enunciado científico, para a sociologia do conhecimento científico essa delimitação é prejudicial, já que o que é crido coletivamente como ciência não pode ser ignorado por critério operacional algum. O que faz de um fenômeno objeto para a sociologia é a existência deste como representação social, no caso, a crença coletiva.

Isso torna a sociologia relativista? Em alguma instância, sim. A sociologia, em Durkheim, deve ser capaz de entender a essência dos fenômenos sociais (causa e função) levando em consideração as diferenças dos meios sociais.

Cada meio social é entendido como uma totalidade complexa, formada por “elementos diversos combinados e como fundidos em conjunto” de uma maneira única, criando uma estrutura original (Durkheim, 1971, p.114). As estruturas existentes em um meio são diferentes dos outros meios. Assim, as cosmologias religiosas, as visões de mundo, as grandes teorias científica, isto é, o conteúdo e a forma das instituições variam de um meio para o outro.

Classificar estas diferenças em melhor e pior, mais ou menos eficazes, verdadeiros ou ilusórios, é tirá-los do seu contexto social, vê-los como separados da totalidade do qual fazem parte e sem a qual não fazem sentido.

Mais do que isso, é dizer que as outras sociedades e a nossa própria sociedade no passado, baseavam sua organização e suas ações em pressupostos falsos. Que viviam e se organizavam a partir de conceitos ilusórios, que não percebiam corretamente a realidade na qual estavam inseridos. Para Durkheim, “o pensamento falso determina atos impróprios”, pensar que toda uma sociedade é baseada em erros, e não é capaz de, percebendo a ineficácia de suas ações, buscar uma mudança, não parece possível.

Como nos mostra Tiryakian (1978), podemos comparar a concepção de Durkheim exposta acima com a do filósofo socialista francês Henry de Saint-Simon, o que nos dará uma compreensão mais clara da relação entre conhecimento e sociedade em Durkheim.

Em Saint Simon, “uma sociedade é acima de tudo uma comunidade de idéias, de idéias morais relacionadas pela religião do povo”, o que faz com que os homens vivam em sociedade é exatamente determinado consenso sobre o que consideram “conhecimento” ou “verdade”. A homogeneidade de pensamento, como em Durkheim, cria uma base de coesão que possibilita a sociedade. (Tiryakian, idem)

Ao contrário da maioria dos filósofos iluministas, Saint-Simon não combinava a confiança na ciência e no progresso com um desprezo pela sociedade feudal, para a Idade Média não era um período de ignorância e atraso, mas uma sociedade estável, com alto nível de coesão social. Não desejava, entretanto, o retorno ou a perpetuação do “antigo regime”. Pregava a importância da ciência e da industrialização como pré-condições para a sociedade ideal. (Cunha, 1996)

A mudança não torna o modelo anterior errado em relação à sociedade no qual ele existiu, para Saint-Simon, toda sociedade “tem uma integração econômica e política a que corresponde um sistema adequado de conhecimento”. (Tiryakian, 1978) Se a teologia e o feudalismo formavam uma unidade na Idade Média, a ciência e a industrialização formariam a unidade que a precederia.

Um ultimo ponto é necessário traçar sobre a obra de Saint-Simon, para ele a Filosofia é dotada de uma função social dupla:

“Em períodos de normalidade, ela é a guardiã da consciência social, e em períodos de crise – que Saint-Simon via como um sistema emergente de crenças que pretendiam desligar outro sistema já superado – a Filosofia tem o papel de guiar a cristalização do que é novo”. (idem)

A importância desse conjunto de teses de Saint-Simon, na obra de Durkheim, é difícil mensurar. Ambas apresentam a sociedade como tendo uma base homogênea de

idéias – embora em Durkheim elas sejam representações provenientes da ação comum –, mas o mais importante é que está em Saint-Simon a noção de que a verdade é relativa à totalidade social. Não é a universalidade ou a objetividade, mas a função social da verdade que lhe dá valor.

Este argumento, da função social da verdade, é usado para atacar os filósofos pragmatistas, e sua objeção de que a verdade sendo uma cópia da realidade, não teria qualquer função, sendo dessa forma inútil (Durkheim, 1978, p.143). Esta objeção nos remete ao argumento deflacionista, que propõe que a verdade é um termo redundante. Para Durkheim o que faz com que a verdade não seja “redundante” ou “inútil” é sua função social.

Isto não significa que o conteúdo da “verdade” é completamente separado e independente, posto que social, dos demais reinos da natureza. Podemos, para finalizar, ressaltar duas características que relacionam a verdade com outros “reinos naturais”, assim, além de completar a definição durkheimiana de verdade, isso nos propiciará a compreensão de, como um conjunto autônomo que pode ser tratado como uma totalidade – sendo essa a atividade sociológica – se relaciona com conjuntos de outras naturezas.

Para Durkheim, a origem e função social da verdade não a afasta da realidade, pelo contrário, a liga empiricamente à realidade. Sendo um fato social, a verdade – assim como as categorias que fundamentam o pensamento lógico – torna-se coisa, representação existente no reino social e, portanto, no reino natural.

Se a concepção do reino social como parte da natureza, em Durkheim, se diferencia do de Comte, como vimos, dotando-o de grande autonomia, ele ainda relaciona-se com ele, de forma que, mesmo não podendo derivar as leis da sociologia das da biologia, não se pode considerar que as leis da sociedade sejam contraditórias em relação às leis da natureza: “as relações fundamentais que existem entre as coisas (...) não poderiam, portanto, ser essencialmente dessemelhantes conforme os reinos” (Durkheim, 1996, p.XXVI).

Assim, nascida da percepção da totalidade e da impessoalidade (abstração da própria sociedade, dotada de função social de produzir uma base de coesão, “comungando em um mesmo objeto que é o mesmo para todos, cada um guardando sua personalidade” (Durkheim, 1971, p.137), variada de acordo com a variação dos meios sociais e, portanto, relativa a dada sociedade; a verdade apresenta caráter objetivo, que seu caráter social confirma.

Fruto da sociedade, a verdade é “coisa humana”, existindo a partir das relações humanas, entre os indivíduos e entre indivíduos e a sociedade, a verdade noção essencialmente social, é impresso no indivíduo, existe nele e por ele, ao observarmos esta definição em Durkheim, compreendemos melhor a relação de simultaneidade, ao mesmo posterior e anterior do indivíduo à sociedade, pois:

Se a verdade é coisa social, é ao mesmo tempo coisa humana, assim chega à nós, em vês de ir perdesse na distância de um mundo inteligível ou de um entendimento divino. Permanece sem duvida superior às consciências individuais. Mas ainda que coletivo ela não existe senão para a consciência dos indivíduos: a verdade se torna concreta só pelos indivíduos.

Conclusão

Pensar no que significa a ciência é pensar no que fazem os cientistas (das ciências exatas e naturais). Dessa forma, a sociologia – assim como qualquer ciência social – seria pensada a partir da comparação entre o que fazem os sociólogos e o que fazem os “cientistas”.

Lévi-Strauss (1976), nos chama a atenção para o fato de que, “no caso das ciências exatas e naturais, sua definição em extensão se confunde com sua definição em compreensão”. Assim, a definição de “ciência” refere-se, necessariamente, “ao conjunto das atividades concretas” dos cientistas (p.296).

Outras definições, como a de Popper e seu critério de demarcação, ou como a do Círculo de Viena e seu critério de significação, tem sempre o caráter normativo, e versam sobre o que a ciência deveria ser. Não mudando o sentido de que, qualquer definição de ciência se faz posteriormente à inclusão, por aclamação – poderíamos dizer, por argumento de autoridade – das ciências exatas e naturais.

Mas, devemos nos perguntar, nós sabemos o que fazem os cientistas? Ou definimos a ciência a partir de uma compreensão incompleta e confusa de suas conseqüências mais imediatas, e de ideais vagos como os de “progresso”, “verdade”, “modernidade” e “liberdade”?

Comparamos as ciências sociais com as ciências naturais como se tivéssemos definidos os conceitos de “verdade” e “conhecimento”, como se o valor e a identidade das demais ciências fossem intocáveis. Olhamos para os nossos conflitos entre teorias distintas, para o nosso eterno retorno aos clássicos, como um estigma que nos marca, e nos diferencia. E nessa diferença raramente vemos uma vantagem, e, mesmo quando defendida, ela nos afasta do conceito de ciência, como na celebre citação de Whitehead, feita por Merton (1971) no início de sua principal obra: *“Uma ciência que hesita em esquecer seus fundadores está perdida”*.

Para Nisbet (1969), a relação da sociologia com seus clássicos demonstra uma natureza mais próxima da arte, do que da ciência. Assim, enquanto para o físico a leitura atenta e direta de Newton teria pouca relevância, para o sociólogo a leitura direta de um dos seus clássicos apresentaria outra importância e significado:

“La lectura directa será siempre provechosa, siempre dará como resultado la adquisición de una información fecunda, capaz de ensanchar los horizontes del lector” (p. 36)

A observação de Nisbet parece priorizar o caráter heurístico do clássico na sociologia. Primeiramente, é complicado afirmar que a leitura de um Newton, ou mesmo de um Copérnico não seja fecunda, ou heurísticamente relevante para um físico de hoje, assim como o *Hermetismo* foi importante para Copérnico.

Não se pode afirmar o que é relevante ou não para a descoberta científica, mesmo das ciências naturais. Certamente parece estranho que a própria história de uma ciência não seria possível fonte de inspiração para a criação científica.

Mas esta relação, vista dessa forma, tem importância secundária. Ela nos leva a celebre divisão do filósofo positivista Hans Reichenbach, entre um contexto da descoberta e um contexto da justificação, que tem como um de seus principais usos o da divisão de agenda entre os estudos metacientíficos.

O contexto da descoberta seria o momento em que uma série de condicionantes sociais ou externos à prática científica – como por exemplo, crença religiosa, classe social, os “clássicos” ou mesmo o “Hermetismo” – atuariam no cientista fazendo com o que este chegue a criação de hipóteses sobre um problema definido cientificamente. Este é o campo de estudo que Reichenbach e grande parte dos filósofos desde então, determinaram para a História, a Sociologia, a Psicologia que tenham a ciência como objeto de estudo.

O contexto da justificação, isto é como as teorias são validadas dentro da comunidade científica, é objeto do lógico, pois este contexto seria determinado pelas regras de inferência da lógica e pela conformação de evidências empíricas com as teorias que pretendem explicá-las. Não tendo relevância, aqui, os fatores sociais (ou mesmo históricos e psicológicos).

Esta divisão de agenda foi seguida por vários sociólogos, que em suas análises enfatizavam a descoberta científica, as instituições, os incentivos, a relação entre desenvolvimento científico e sistemas econômicos e políticos, como em Ben-David, (1971) e Merton (1971).

A natureza do conhecimento científico, entretanto, como afirma David Bloor (1991) fica intocada. Esta não seria objeto da sociologia? O conhecimento e a verdade nos escapariam, sendo realmente uma relação de correspondência entre uma proposição e um objeto independente desta? Sem sujeito conhecedor, sem interferências do contexto histórico?

O retorno de David Bloor à Durkheim para encontrar uma análise sociológica do conhecimento científico, que abrange sua natureza e suas repercussões, sejam na

mitologia, como nas ciências naturais. O fez fundar todo um novo programa de pesquisa, com critérios e metodologias assumidamente baseados neste e em outros autores clássicos da sociologia.

As ciências naturais e exatas não esqueceram seus fundadores a partir de um processo natural, no qual estes foram refutados e tornados obsoletos. A ciência “esqueceu-os” deliberadamente a partir da “Querela” entre os filósofos modernos, como Bacon e Descartes, e os Antigos, principalmente Aristóteles, cujo sistema filosófico servia de base para a filosofia tomista e importantes conjuntos do pensamento católico, interpretação hegemônica na Europa, até os séculos XVI e XVII.

A Querela culminou no argumento que postula que devida à uniformidade da natureza, “homens de habilidade igual devem ter surgido em todas as épocas, e que pela simples acumulação de produtos iguais de recursos iguais, deve ter havido um avanço, ou progresso no conhecimento” (Bock, 1978).

A crença no “progresso”, a necessidade de libertação e confrontação com as “autoridades” que fundamentavam o pensamento católico, a idéia de uma modernidade que rompe com uma Idade das Trevas, tudo isto se relaciona com o esquecimento dos “fundadores da ciência”, e prossegue mesmo quando a natureza linear e cumulativa do conhecimento científico sofre ataques de todos os lados.

Mais que isso, os clássicos da sociologia são objetos da sociologia. Esquecê-los seria ignorar um fenômeno social, seria não olhar para o desenvolvimento da sociologia como fato histórico e social. A própria pretensão de uma ciência social envolve o constante retorno a seus fundamentos, a sociologia é necessariamente “auto-reflexiva”, já que pertence ao “universo” de objetos que pretende explicar.

A sociologia do conhecimento é uma disciplina em constante luta pelo seu campo de atuação, ela se insere necessariamente em matérias tratadas pela epistemologia e pela lógica, pela psicologia e pela antropologia, faz de toda ciência e crença objeto do seu estudo, e por isso causa reações.

Porque “desencanta” o que é sagrado. Para Durkheim, a noção de “sagrado” refere-se à sociedade, ela que, como realidade objetiva representada pela religiosidade, é mantida e preservada à qualquer custo. Assim como a religião é sagrada por ser uma abstração da nossa vida em sociedade, também o é o conhecimento. (Bloor, 1991 p.53)

Em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, Durkheim, trata das duas bases que mantêm a coesão da vida social, que permitem os indivíduos viverem juntos, a moral e o pensamento lógico.

Faz isto a partir de uma vasta esfera de influências teóricas, é a partir da formação filosofia e especialmente dos conceitos de Immanuel Kant e dos neokantianos franceses que elegeram aquele, “o filósofo da Terceira República”; a partir do projeto positivista e sociológico de Saint-Simon e August Comte; da nascente antropologia de “campo”, acompanhada e comentada por ele em *l’Anne Sociologique*.

A sociologia do conhecimento surge da prática sociológica. Da percepção de que o que antes pertencia às entidades abstratas universais, são crenças relativas produzidas por grupos que existem dentro de uma determinada sociedade.

Durkheim não foge aos problemas filosóficos da sua época, como garantir a causalidade e a ciência, mesmo não podendo jogar fora todo relativismo? Como manter a coesão social perante todas as mudanças da modernidade? Como fundar uma ciência da sociedade capaz de atuar em prol de sua “saúde”?

O objetivo aqui não poderia ser esgotar todo o pensamento – ou mesmo a Sociologia do Conhecimento – de Durkheim, enquanto individual este é “infinito e não pode ser esgotado”, mas relacionar sua obra com a ampla discussão de diversas teorias do conhecimento, partindo de Durkheim não apenas como marco fundador mas como exemplo de um projeto que tenta abarcar todos os níveis de questões sobre o “conhecimento”.

Bibliografia:

BACON, F. *Novum Organum*; São Paulo, Editora Nova Cultural; 1999.

BLOOR, D. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago and London, The University Chicago Press, 1991.

BOCK, K. “Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução”, in T. Bottomore e R. Nisbet (orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar. 1979

CUNHA, Luiz Antonio; *Sociedade, Estado, Educação*; Revista Brasileira de Educação, 1996.

DURKHEIM, E.; *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, ed. Martins Fontes, 1996.

_____; *Pragmatismo y sociologia*. Buenos Aires, ed. Schapire S.R.L., 1971.

_____; *As Regras do método sociológico*. São Paulo, ed. Martins Fontes, 2007.

_____; *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo, ed. Martins Fontes, 1999.

_____; *O Suicídio*. São Paulo, ed. Martins Fontes,

_____; *Algumas Formas Primitivas de Classificação*, São Paulo, ed. Ática, 2000.

FREITAS, Renan Springer de. A saga do ideal de boa ciência. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2004, vol.19, n.55 [cited 2010-12-12], pp. 91-105 .

HEMPEL, Carl; *Filosofia da ciência natural*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.

IMAGUIRE, Guido e BARROSO, Cícero; *Lógica: Os Jogos da Razão*. Fortaleza, edições UFC, 2006.

MAUSS, Marcel; Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, ed. Cosac Naifi, 2006.

MORA, José Ferrater *Diccionario de filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires, 1964

NISBET, Robert; *La formación del pensamiento sociológico I*; Buenos Aires, Amorrortu editores, 1969.

PINHEIRO FILHO, Fernando. A noção de representação em Durkheim. *Lua Nova* [online]. 2004, n.61

POPPER, Karl; *A Lógica de pesquisa científica*. São Paulo, ed. Cultrix, 2007.

RONAN, Colin A. *História Ilustrada da Ciência da Universidade de Cambridge*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.

SANTOS, Ricardo; *As Categorias de Aristóteles*. Porto, Porto Editora, LTA; 1995

TIRYAKIAN E. Emile Durkheim in T. Bottomore e R. Nisbet (orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar. 1979