

## Durkheim: das *Regras do Método* aos métodos desregrados\*\*

### 1. INTRODUÇÃO

Numa ocasião em que celebramos o centenário das *Regras do Método Sociológico*, de Durkheim, há quem se questione — como Jean-Michel Berthelot (1995a, 175) — sobre se não estaremos a participar num «ritual tribal» próprio de eventos comemorativos e, em consequência, a empolar artificialmente a actualidade das *Regras*. Talvez sim, talvez não.

Talvez sim, considerando que as comemorações são normalmente utilizadas para evocações de carácter mais ou menos ritualístico. Os livros, como os cadáveres, estão expostos à corrupção do tempo, são alimento de pequenos vermes e, bastas vezes, o seu destino é converterem-se em pó. Um bom pretexto, pois, para desenterrarmos as velhas *Regras* da estante, dando-lhes uma desempoeirada releitura. Quem sabe se, sem querer, não acabaremos deste modo por nos questionar sobre os alcances e os limites da objectividade sociológica, recuperando o seu «inconsciente» epistemológico (Bourdieu, 1980).

Com efeito, uma releitura crítica das *Regras do Método Sociológico* talvez nos permita chegar à conclusão de que o que comemoramos não se esgota no acto da comemoração. De facto, o «ritual tribal» permite-nos pôr em prática o método sociológico por excelência, segundo Durkheim — o *método comparativo*: ao confrontarmos, a pretexto da comemoração, a sociologia tal qual Durkheim a entendia e tal qual hoje a vivemos.

Desta confrontação parece resultar uma considerável similitude. A sociologia que Durkheim ajudou a criar debatia-se com a necessidade de afirmar um *método científico* que se apoiasse num conjunto de regras que a instituíssem como um domínio de saber independente e consagrado. A autonomia da

---

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

\*\* Comunicação apresentada, a convite da Sociedade Brasileira de Sociologia, em simpósio do VII Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade do Rio de Janeiro, 4 a 6 de Setembro de 1995.

sociologia só parecia possível na base de uma anomia disciplinar, de uma *conflitualidade (externa)* com outros domínios do saber. A sociologia que hoje praticamos encerra uma *conflitualidade interna* de métodos (Nunes, 1977), tanto mais exacerbada quanto mais desregrados são esses métodos. Não no sentido em que as regras desses métodos primem pela sua ausência, mas, em contrapartida, pela sua abundância.

Em ambos os casos (ou épocas) o que está em causa é o problema da autonomia da sociologia. Com Durkheim, a sociologia procura fixar as suas modalidades de conhecimento no quadro de determinados enunciados que assumiam a configuração de regras. Essas regras cumpriam uma função de unificação de um novo espaço de saber, para melhor se poder impor e distinguir dos demais. Em contrapartida, a sociologia é, hoje em dia, um espaço epistémico plural (Berthelot, 1995b). Não apenas pelas múltiplas problemáticas que levanta, mas também pelos múltiplos caminhos (métodos) para as abordar. Assistimos a uma fragmentação das correntes sociológicas e a algo ainda mais paradoxal: enquanto, no esforço de institucionalizar a sociologia, Durkheim procurou afastar-se da influência de outros quadros paradigmáticos do conhecimento (em particular da psicologia, da história, da economia política e da filosofia), as múltiplas correntes da sociologia actual parecem preferir as «transgressões metodológicas» que, como Boaventura Sousa Santos bem reconheceu, alimentam a inovação científica a partir de «contextos persuasivos que conduzem à aplicação dos métodos fora do seu habitat natural» (Santos, 1987, 48). Métodos próprios da economia, da história, da antropologia e da psicologia (para já não falar da literatura ou da psicanálise) invadem, sem pedir licença, os terrenos da sociologia. Os métodos desregrados entretanto produzidos insinuam-se como verdadeiras profanações às *Regras do Método*. Com algum pânico, teme-se que a sociologia esteja a perder o seu objecto. Como explicar as profanações das *Regras do Método* que nos são dadas pelas transgressões metodológicas desregradas? E até onde a sociologia poderá ir por estes (des)caminhos?

Abalando ordens instituídas, as profanações acabam quase sempre por revestir formas de insurreição. É bem possível que a sociologia as tenha cultivado na tentativa de ultrapassar uma certa crise de produção expressa numa excessiva «normalização» (no sentido kunhiano da expressão) do seu discurso, das suas problemáticas e das suas teorias. Mas é sabido como a períodos de profanação (insurreição) se seguem outros de sacralização (ressurreição). As comemorações são momentos de ressurreição. Ao desempoeirarmos das velhas estantes as *Regras do Método Sociológico*, instauramos um acto sagrado num território profano. Não são as comemorações consagradas?

Por que comemoramos as *Regras*? Não é certamente, ou apenas, porque estamos no seu centenário; se assim fosse, todos os objectos centenários seriam comemorados. Nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* — em

particular num dos capítulos que tratam do culto positivo, consagrado aos «ritos representativos ou comemorativos» (Durkheim, 1982/1912, cap. v, 345-361) — encontramos um possível fundamento. Quando Durkheim analisa os ritos de comemoração entre os Warramunga, conclui que esses ritos consistem exclusivamente na rememoração do passado e na sua reactualização. Tudo transcorre em representações cujo destino é actualizar o passado mítico do clã. Ora a mitologia de um grupo consiste, segundo Durkheim, num conjunto de crenças comuns. O que expressam as tradições cuja memória se perpetua é uma moral, uma cosmologia, e não tanto uma repositão histórica. Será que, ao comemorarmos as *Regras*, andamos à procura dessa «moral» perdida?

Wollumqua, o totem dos Warramunga, era uma serpente que por onde passava distribuía um mágico *spirit-children* — princípios espirituais que alimentavam a alma dos vivos (id., *ibid.*, 352-353). Provavelmente, o que procuramos em Durkheim é esse poder de totem, é esse *spirit-children* inspirador e reunificador. Então, ao comemorarmos as *Regras do Método*, o que nos move é uma vontade de trazermos à memória o que nos é (ou deve ser) comum. Numa época em que a sociologia parece viver em regime de anarquismo metodológico (Feyerabend, 1975), estes rituais comemorativos acabarão por assegurar uma reunificação simbólica. Ou seja, apesar de todas as nossas diferentes perspectivas teórico-metodológicas e dos nossos diferentes quadros conceptuais, sentimos necessidade de redescobrir as nossas raízes comuns. Ao evocarmos Durkheim, estamos a produzir entre nós uma solidariedade liminar que é, afinal, o tipo de solidariedade que irrompe quando o profano se cruza com o sagrado, quando a insurreição (dos métodos desregrados) clama pela ressurreição (das *Regras do Método*). De Turner (1969) sabemos, com efeito, que os rituais balanceiam entre um pólo de separação e um pólo de agregação. Entre estes dois pólos há um *terreno de ambiguidades*, por onde os rituais oscilam em transições interestruturais.

A sociologia contemporânea vive neste terreno de ambiguidades, balanceando-se entre uma *desregração de métodos* (pólo de separação/profanação) e a evocação das *regras do método* [pólo de reunificação/(con)sagração]. E, sendo os rituais formas de transição interestruturais, o terreno «inter» é um terreno de liminaridade, onde se geram solidariedades que, por terem um carácter «liminar», podem revestir um aspecto subversivo. A subversão consistirá neste caso na ressurreição (insurreccional) das velhas regras de um método que se voltam a discutir, mesmo quando olhadas com alguma desconfiança ou antipatia. Independentemente das encruzilhadas a que pode conduzir-nos tamanho paradoxo, saibamos aproveitar esta oportunidade de «solidariedade liminar» para nos questionarmos sobre os caminhos, os desafios e o estatuto epistemológico do conhecimento sociológico neste centenário das *Regras do Método*.

## 2. A «MÃO DIREITA» DE DURKHEIM

Num velho artigo sobre «La prééminance de la main droit», Hertz (1970/1909) mostra-nos que o *sacré droit* é um lugar de atracção ou unificação e o *sacré gauche* é um lugar de repulsão e desintegração. As *Regras do Método* inscrevem-se no pólo do *sacré droit*, quando Durkheim, com a sua «mão direita», dá sinais de pretender unificar (e consagrar) um campo de saber próprio — o da sociologia. As *Regras do Método* foram escritas para garantir um campo de coesão disciplinar, uma «química social» de uniões e combinações da qual emergisse um domínio de pesquisa, um acentuar de linhas de força que permitissem à sociologia adquirir uma identidade própria. Para que a sociologia adquirisse o estatuto de ciência era imperativo que desse estatuto ganhasse consciência.

As *Regras do Método* não nos dão apenas — nem principalmente — as regras de um qualquer método. Mais do que isso, dão-nos uma visão institucionalizada de um novo campo de saber. Creio que só tomando as *Regras* neste sentido é que seremos capazes de interpretar alguns enigmas da sociologia durkheimiana.

Com efeito, quais as sequências do método proposto por Durkheim? Definição, classificação, explicação por indução metódica, seguida de enunciação de leis gerais (teorias) por comparação de resultados. No entanto, em boa verdade, Durkheim não segue à risca esta sequência. Onde é que ela está nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*? E mesmo no *Suicídio*, embora parta de uma definição inicial do objecto de estudo, acaba por derivar os vários tipos de suicídio, não de uma elaboração indutiva, mas da sua *teoria de socialização* (Gane, 1988).

Aliás, na conclusão das *Regras do Método*, Durkheim é bem explícito quanto aos objectivos que persegue — a autonomização de um campo de saber — ao resumir as características do seu *método sociológico*. «Em primeiro lugar», afirma, «é independente de qualquer filosofia [...] A sociologia não tem de tomar partido entre as grandes hipóteses que dividem os metafísicos.» (Durkheim, 1989/1895, 152.) E, quanto às relações de promiscuidade que ameaçavam a sociologia, Durkheim não é menos claro:

A sociologia não é [...] o anexo de qualquer outra ciência; é ela própria uma ciência distinta e autónoma e a noção de especificidade da realidade social é de tal modo necessária ao sociólogo que só uma cultura especialmente sociológica pode prepará-lo para a compreensão dos factos sociais. Pensamos que este progresso é o mais importante dos que restam à sociologia compreender. [Id., *ibid.*, 154.]

Tomando a classificação que o próprio Durkheim faz dos ritos nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1982/1912), diríamos que as *Regras do*

*Método* assemelham-se a ritos *negativos ou ascéticos* cumprindo uma função de instituição/preservação do estatuto científico da sociologia. Aliás, muitas dessas regras são enunciadas sob a forma de interditos, com o objectivo claro de demarcação de campos (exemplos: «afastar da ciência todas as noções prévias», «a evolução social não é explicável por causas psíquicas», «a sociologia não tem de tomar partido entre as grandes hipóteses que dividem os metafísicos» ...). As práticas de renúncia associadas a estes interditos (ritos negativos) são passos importantes para a afirmação da sociologia como domínio disciplinar autónomo.

O programa e o desafio da sociologia durkheimiana são, pois, explicitamente, os de «ruptura, fundação e conquista» (Berthelot, 1995b, 103). Estes intentos haviam já sido esboçados por outros discípulos de Comte, como foi o caso de Emile Littré, em artigos publicados na revista *La philosophie positive*. Em 1871 chegou mesmo a criar uma *Société de sociologie*, embora de duração efémera e sem os resultados esperados (Geider, 1981, 345-360).

Só com a publicação das *Regras* se dá, verdadeiramente, uma convulsão interdisciplinar que permite à sociologia ocupar algum espaço no meio científico e académico (Karady, 1976, 267-311). Não sem dificuldades e oposições. Durkheim vê-se obrigado a deitar mão de estratégias e alianças complexas. Primeiramente começa por ofuscar muitos dos seus potenciais concorrentes, incluindo Spencer, que bastante influência tivera na sua formação (Boudon e Bourricaud, 1984, 343-350). Depois entra em ruptura com domínios que eram vizinhos da sociologia, mas perigavam o seu desenvolvimento, como aconteceu com a economia (Steiner, 1994, 135-159). Aliás, neste caso chega mesmo a minar o campo adversário, dividindo-o para melhor reinar, como aconteceu quando se aproximou dos economistas alemães para rebater as posições indesejáveis dos economistas franceses liberais (Breton, 1991, 389-419), acabando por colaborar na *Revue d'économie politique*, criada em oposição à escola liberal ortodoxa. A mesma estratégia leva-o à escolha de outros aliados conjunturais para melhor fazer vingar os seus propósitos, como quando, sem grandes convicções e afectos, se aproximou de juristas e moralistas (Durkheim, 1975). Já a abertura de *L'Année sociologique* a alguns estudos de história parece corresponder a uma estratégia de Durkheim para alargar o domínio (vocacionalmente imperialista) da sociologia a campos vizinhos (Besnard, 1986). Finalmente, em relação às alarmadas hostes filosóficas, donde poderiam surgir os mais acérrimos ataques e os maiores perigos dissolventes, adopta uma postura mais doce, convencendo-os de que só tinham a ganhar perdendo de vista a sociologia:

A própria filosofia tem todo o interesse na emancipação da sociologia, pois, enquanto o sociólogo não despojar suficientemente o filósofo, apenas considera as coisas sociais pelo seu lado mais geral, ou seja, o lado

em que mais se assemelham às outras coisas do universo. Ora, se a sociologia assim concebida pode servir para ilustrar com factos curiosos uma filosofia, não pode enriquecê-la com novas perspectivas, pois nada assinala de novo no objecto que estuda. [Durkheim, 1989/1895, 152].

Deste modo não espanta que a preocupação de Durkheim, aos escrever as *Regras*, fosse a de definir uma espécie de *zona sociológica exclusiva* que demarcasse razoavelmente bem as correntes do saber sociológico da interferência de outras correntes, necessariamente turvas e impeditivas da afirmação da sociologia (Berthelot, 1995a). As maiores ameaças vinham do campo da psicologia e da filosofia social. Daí as distâncias que marcou relativamente a Tarde e também a Simmel, que divulgava «sociologia» em cursos livres de psicologia e filosofia. Durkheim tinha por Simmel alguma estima intelectual — o primeiro número de *L'Année sociologique*, editado por Durkheim em 1986, continha um artigo de Simmel —, mas não o poupou a críticas logo que se apercebeu de que não o convertia. A sua *Filosofia do Dinheiro* foi considerada uma obra cheia de «especulações ilegítimas» que acabariam por influenciar negativamente a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber (Mommsen e Osterhammel, 1987). Sempre que as alianças resultavam inconvenientes, Durkheim avançava a sós. Berthelot (1995a, 13) admira-se de que Durkheim cite nas suas obras tão poucos autores, para além de se citar a si mesmo. Mas os deuses não se citam, são citados. Nas *Regras do Método*, as citações ficam-se por Comte, Spencer, Mill, Tarde, Espinas e Garofalo e são quase sempre citações envoltas de críticas.

A «mão direita» de Durkheim aponta então o caminho por onde a sociologia deveria avançar: esse caminho — que se institui em *método* — passa pela demarcação dos descaminhos por onde a sociologia poderia perder-se. Aliás, na história do pensamento da idade moderna vemos que o problema do método converge para o estabelecimento de múltiplos critérios de demarcação: entre a natureza e a história; o racional e o irracional; o sagrado e o profano; o normal e o patológico; entre a ciência e a metafísica; entre *sapiens* e *demens*. A própria busca de *leis* converte-se, progressivamente, em norma de edificação de uma ordem de conhecimento (científico) que, como toda a ordem, deveria ser convenientemente regulada, simultaneamente inclusiva e exclusiva. Um conhecimento *ordenado* (regulado pelas regras de um método) que melhor desse conta da ordem das coisas (isto é, dos factos sociais), da *regularidade* dos factos (que deveriam ser considerados como coisas). A sociologia durkheimiana concentra todos os seus esforços na descoberta dos factores da ordem, na busca da coerência das representações colectivas, na acentuação das regularidades que sustentam a coesão social.

Qualquer *zona exclusiva* é definida por *sinais exteriores* de demarcação, simbólicos ou materiais: aduanas ou fronteiras, taxas ou bandeiras. A *zona*

*sociológica exclusiva* deveria definir-se a partir de «sinais exteriores» do social. Para Durkheim são estes sinais exteriores que tornam a realidade social sensível, e logo possível. Em primeiro lugar, porque tal realidade é efeito de causas que lhe são «externas» e, em segundo lugar, porque essa realidade não se apresenta de forma transparente. Quais as leis que acabariam por determinar que essas causas externas produzissem a realidade dos factos sociais? As leis da ordem — uma ordem moral, na medida em que a moral regula e ordena (Turner, 1993). Mesmo em sociedades dominadas por uma *solidariedade orgânica*, Durkheim conclui que, à medida que se torna mais autónomo, o indivíduo depende mais estreitamente da sociedade, e logo de uma ordem moral, por camuflada que seja. Com efeito, na *Divisão Social do Trabalho*, uma ideia central é a de que o laço social é, antes de mais, um *laço moral*. Para Durkheim, a moral entendida em sentido lato designa as regras que presidem às relações dos homens que formam uma sociedade. São regras morais que enunciam, segundo Durkheim, as condições fundamentais da solidariedade social.

Durkheim pensa numa moral única, *kohlberguiana* (Kohlberg, 1981). Do lado do *sacré droit*, tudo parece sujeito a uma ordem. E, nessa medida, o direito seria expressão dessa moral unitária, súmula de estados fortes de consciência colectiva, isto é, de crenças caracterizadas por sua permanência e precisão. A «mão direita» cria, pois, uma sociedade de direito. E a sociologia, ao seguir este caminho, deveria partir à descoberta das leis (do direito, da moral, das convenções) que, externamente, regulam e ordenam a sociedade, nos seus aspectos mais banais — leis cujo incumprimento está sujeito a algum tipo de punição. O próprio Durkheim confessa:

Se não me submeto às convenções da sociedade, se, ao vestir-me, não tenho em conta os usos seguidos no meu país e na minha classe, o riso que provoço e a aversão que suscito produzem, ainda que de uma maneira mais atenuada, os mesmos efeitos que uma pena propriamente dita. [Durkheim, 1989/1895, 30.]

A confissão transcrita não deixa de ser intrigante, uma vez que Durkheim advoga que as leis reguladoras (convenções sociais) devem apreender-se isoladas das suas manifestações individuais. Ou seja, Durkheim adopta o lema escolástico *individuum est ineffabile*, isto é, do que é individual não pode falar-se; contudo, acaba por falar dos constrangimentos sociais que sente como indivíduo. Voltaremos, mais adiante, a esta questão intrigante.

### 3. OS OUTROS «ACENOS DE MÃO»

Mas o *sacré droit* em que a sociologia se instituiu — lugar de atracção e unificação — sempre coexistiu com um *sacré gauche*, lugar de repulsão e

separação. E outras mãos começam a acenar à sociologia, mesmo no período do seu prolongado e doloroso parto. Eram ruidosas e perturbantes as polémicas com os seguidores de Saint-Simon e Comte e, posteriormente, as que opuseram Durkheim a Tarde. Entretanto, do lado da Alemanha, Weber e Simmel faziam outros distintos e convincentes acenos à sociologia — que Durkheim, como vimos, achou por bem ignorar.

Ou seja, uma certa ameaça de desregramento sociológico é coeva ao próprio nascimento da sociologia, que começa, bem cedo, a cultivar diferentes tradições sociológicas, com Marx, Durkheim, Weber e Simmel, restando saber se estas diferentes tradições, com os seus respectivos deuses ou pais tutelares, não traduziram, afinal, um «politeísmo» relativamente apaziguado (Berthelot, 1995a, 184). O berço da sociologia foi, com efeito, embalado por diferentes tradições e confrontações. Com tantas amas, esta bebé exigia uma paternidade que Durkheim assume com orgulho, reconhecendo que a teia de filiações filosóficas em que a sociologia nasceu acabaria por fragilizá-la, dificultando-lhe o crescimento, retirando-lhe credibilidade.

É nesse assumir de paternidade que se levantara a «mão direita» de Durkheim, mão unificante que pretendia conferir uma unidade argumentativa e legitimadora ao discurso sociológico. Um discurso cuja principal regra é o da exigência de prova contra outros discursos que aprovam a ausência da prova porque sustentam que, em sociologia, tudo pode provar-se. Profanação suprema, de mãos que acenavam do *sacré gauche*.

O esforço de Durkheim que permitiu à sociologia um amplo espaço de *autonomia* relativamente a outros domínios do saber não impediu que a sociologia invadisse e profanasse outros campos de saber. Desde as suas origens, aliás, e pela mão do próprio Durkheim. Ao fugir à psicologia — para institucionalizar a sociologia —, Durkheim mete-se pelos terrenos da antropologia. Não de uma antropologia qualquer, é certo. Mas daquela que mais facilmente poderia cair na alçada da influência paradigmática da sociologia. Sobrinho e discípulo de Durkheim, Marcel Mauss foi um continuador fiel dos ensinamentos do seu mestre, sempre alimentando a convicção de que toda a sua obra foi um desenvolvimento sistemático das ideias do fundador de *L'Année sociologique*. A influência de Durkheim faz-se também sentir em Lévi-Strauss, como este próprio, aliás, reconheceu (Caruso, 1969, 38). Quando, em 1960, a Universidade de Paris comemorou a celebração do centenário do nascimento de Durkheim (1859), Lévi-Strauss participou com o sugestivo contributo «Ce que l'ethnologie doit a Durkheim» (Lévi-Strauss, 1973). Quando a antropologia levistraussiana insiste no facto de as leis da linguagem funcionarem, a nível do inconsciente, à margem de controle dos indivíduos falantes e, por isso mesmo, poderem estudar-se como fenómenos objectivos (Lévi-Strauss, 1988), está a fazer um apelo durkheimiano à «exterioridade». Quando na semiótica — e em particular com Saussure — se

insiste no carácter «institucional» do sistema da língua, não se tem dúvidas em reclamar para a linguagem o estatuto de «facto social» e a sua emergência como forma de «consciência colectiva» (Saussure, 1968). E o mesmo acontece quando Barthes (1981) sugere que a semiologia da *fashion* se concentra não tanto no vestuário real, mas nas «representações sociais» que sobre ele se moldam e recortam.

Hoje em dia a unidade metodológica com que Durkheim pretendeu garantir a autonomia da sociologia estilhaçou-se. Às *Regras do Método* sucederam-se *métodos desregrados*, no sentido em que elas proliferam numa ordem de permissividades sem precedentes. A sociologia faz actualmente uso dos métodos como quem faz uso de uma fisga: podem apontar-se a todo o lado e com uma elasticidade notável. Dessa variabilidade desregrada surgem teorias para todos os gostos: de «rédea curta», «médio alcance» e «rédea solta».

As regras tão depressa entram em *ocaso* como cedem passo ao *acaso* (Becker, 1994, 183-194) ou, como diria Merton, aos achados *serendipity*. A desregração dos métodos (porque já não há *o método!*) parece ser induzida pela *hipertextualidade* da realidade social, no sentido em que Becker a entende, isto é, uma realidade sem ordem fixa (id., *ibid.*, 193). A sociologia lida então com um tecido (texto) social que vira e revira ao sabor das contingências. E nesse *vira social* os métodos vêm-se na contingência de acertar o passo com tão melodiosas e ritmadas textualidades. Como acontece na *hipertextualidade*, há uma tentação (obsessão) em agarrar o social por todos os lados. As regras? Dependem dos métodos... Por sua vez, a *hipertextualidade* do real convida à hiper-hermeneuticidade (*multimétodos*). Já é corrente a simulação de métodos de análise por computador — os chamados *knife* métodos (Meter, 1994, 34) —, como acontece na formação de *clusters* com as *análises factoriais*.

As duas últimas décadas foram marcadas por uma verdadeira explosão de paradigmas (Henri-Cuin e Gresle, 1992). O universo da sociologia desdobra-se em cada vez mais subuniversos: dos *quantitativistas* aos *marxistas*; dos *históricos* (que também podem ser marxistas) aos *interaccionistas*; dos *etnometodólogos* aos *fenomenólogos*; dos *estruturalistas* aos *hermenêuticos*; dos *formalistas* aos *funcionalistas*; dos *sistémicos* aos *semióticos* (Collins, 1986, 1336-1355). Boa parte das mais recentes e atractivas investigações sociológicas realizam-se em terrenos de *fronteira*: nas fronteiras do indivíduo, nas fronteiras das regiões, nas fronteiras do próprio saber.

Os interstícios interdisciplinares são preenchidos por especialidades que se acotovelam mutuamente: sociologia histórica, antropologia política, psicologia social, etc. Discutem-se as recomposições de especialidade que resultam das fragmentações disciplinares (Dogan, 1994, 37-53). Para alguns metodólogos não são mais as regras que orientam o método, mas é este, no seu evoluir, que justifica as regras — regras que variam em função das

resistências do «terreno», dos fenómenos em estudo, de critérios de gosto, etc. O desregramento dos métodos seria também determinado pelo facto de as regras só surgirem quando aqueles se aplicam *in vivo* (Morin, 1991). Mas também há quem se interroge sobre a possibilidade de se adoptar uma atitude metodológica em relação ao *presente* (Barreyre, 1993, 383-392). Nesta ordem de ideias, ou de desordens, talvez Elias (1993, 32) tenha alguma razão quando sustenta que, afinal, os problemas de método que opõem os sociólogos entre si são perfeitamente secundários.

Os tempos da *pós-modernidade* acentuam as desregrações profanas. Contra a moral unitária durkheimiana e kohlberguiana, baseada em critérios de *legitimidade, racionalidade, universalidade e comensurabilidade* (Lourenço, 1993, 293) — critérios presentes nas *Regras do Método Sociológico* —, surgem as contra-regras profanas da pós-modernidade: o universalismo cede lugar ao contextualismo; a legitimidade dá lugar ao relativismo; a racionalidade é substituída pela narrativa; a incomensurabilidade ocupa o lugar da comensurabilidade (id., *ibid.*, 293).

Todas estas contra-regras se fazem acompanhar de uma surtida gama de dúvidas metódicas. As *Regras do Método* estipulavam que os factos sociais constituem uma realidade autónoma que devia ser explicada em termos sociais. Mas lá surgem as dúvidas, a *contra-regra*. E se tomássemos os factos ideológicos e a discursividade científica como factos sociais? E se, por outro lado, na ânsia de emular as ciências exactas, a sociologia acabasse por se destruir com a destruição do seu objecto de análise? E se o peso das estruturas sociais acabasse por nos retirar a capacidade de ver como elas mudam? E se os excessos sociologizantes acabassem por nos impedir de fazer sociologia? E se os (injustificados) complexos de inferioridade científica da sociologia — por não conseguir ser tão exacta quanto as ciências exactas — se transformassem em razões de (falsa) supremacia? Dúvidas que se avolumam com uma dúvida ainda mais radical, embora bem mais reconfortante: e se todos estes «ses» fossem, afinal de contas, a razão de ser da sociologia?

#### 4. AS VELHAS REGRAS RESISTEM ÀS NOVAS ORDENS?

Cem anos após a publicação das *Regras do Método Sociológico*, a questão que se coloca é a seguinte: será que as velhas regras do *Método* resistem às novas ordens sociais? A questão é tanto mais pertinente quanto é certo que, como o próprio Durkheim reconhecia, «em questões de método [...] nada se pode fazer que não seja provisório» (Durkheim, 1989/1895, 12). Até na medida em que, mesmo olhando os factos sociais como «coisas», o que acabamos por ter não são factos, mas artefactos que refractam os factos em maneiras de os ver.

Ora a modernização minou os tradicionais fundamentos dos laços sociais, dos valores, das crenças, da moral, dos imaginários colectivos, das regras do jogo institucional. Vejamos o que se passa no domínio das representações sociais. Elas existem na medida em que se inscrevem num ciclo de *reproduzibilidade*. Falar de reprodução pressupõe a ideia de permanência, de património, de conhecimentos, competências, instituições, valores, símbolos. Mas as representações tendem a diluir-se quando fluem em processos de socialização pluralistas e diferencialistas, como acontece na sociedade contemporânea.

Ainda que, como Philippe Ariés costuma dizer, «o pesado navio dos costumes nunca gira com muita brusquidão», assistimos a uma crescente desinstitucionalização da vida social, isto é, a uma relativa perda de capacidade das instituições para modelar os comportamentos quotidianos. As mais recentes *surveys* realizadas na Europa mostram bem como os inquiridos valorizam as cercanias do quotidiano: a saúde, o dinheiro, a qualidade de vida, a família, os amigos, dando, em contrapartida, pouca importância ao político, ao religioso, às ideologias, às grandes ordens institucionais. É esta desinstitucionalização que nos leva a falar das *bricolages* no domínio do religioso, nas famílias «recompostas», no «tráfego de votos» do espectro político, etc. Questão a debater é a de saber se as instituições tradicionais de socialização, não obstante se aparentarem debilitadas, impedirão a existência de outras e novas formas de socialidade. Tome-se, por exemplo, a irrupção do afectivo. Em sociedades tradicionais e rurais, o sentimento amoroso encontrava-se subordinado a controles familiares e comunitários (Singly, 1991); logo que estes controles se enfraqueceram o «amor individualizado» parece ter-se tornado um «imperativo social».

Não quer isto dizer que o «individualismo moderno» passe a ser apenas interpretável como um produto de emancipação ou libertação de constrangimentos sociais. As orientações subjectivas dos indivíduos estão também organizadas socialmente, de forma não aleatória. O que parece acontecer é que ao recrudescimento do movimento de *individualização* das sociedades modernas corresponderá um paralelo movimento de *despessoalização*. A noção de *indivíduo* remete à de unidade (a sociedade contida no indivíduo), ao passo que a noção de *persona* tem um sentido holístico (é o indivíduo que aparece contido e emerso na sociedade).

Nas sociedades tribais, por exemplo, a transformação da criança em pessoa implicava uma série de etapas ritualmente marcadas, envolvendo quase sempre a acção física: perfuração das orelhas, dos lábios, do septo nasal, etc. (Seeger, 1975). É como se a totalidade penetrasse o elemento individualizado para, ao mesmo tempo, o incorporar na colectividade, transformando-o em pessoa. Assim acontecia nos ritos de iniciação, em particular na fase liminar dos iniciados (Turner, 1967). Protagonistas activos (enquanto objectos e

sujeitos) de processos de socialização específicos de uma fase de vida, os jovens ritualizavam, nesses processos de socialização, experiências de personificação.

De uma sociedade *personificada* a uma sociedade *individualizada*, a sociologia não poderia deixar de reagir a esta mudança. A sociologia durkheimiana repousa numa definição personificada do indivíduo, ou seja, o indivíduo é sempre um agente socializado e as «leis sociais» repousam numa «moralidade» que tende a adequar/subordinar o indivíduo ao corpo doutrinal da sociedade. As *Regras do Método* são regras de uma sociologia *hipersocializada*. Em contrapartida, a sociologia contemporânea repousa numa concepção *hipossocializada* do indivíduo (Ceri, 1995), como bem o demonstram algumas das novas regras e teorias do pensamento sociológico. É o que acontece com o *individualismo metodológico* e algumas das suas versões mais sofisticadas, como a *rational action theory* (Coleman, 1990). Neste caso, a aceitação das normas ou valores morais depende das vantagens que dessa aceitação possa resultar, isto é, perde-se o dever de obediência às normas, sobrelevado pelos ganhos de obediência.

No *individualismo metodológico* dá-se uma clara redução do peso das relações verticais (imperativas) a favor das relações horizontais (estratégicas). A explicação de fenómenos colectivos e «macroscópicos» é feita a partir de comportamentos e de estratégias individuais e «microscópicas» (Birnbaum e Leca, 1986). É certo que não há nesta concepção sociológica uma defesa atomista da sociedade e, muito menos, intuítos de considerar o indivíduo como «não social» (id., *ibid.*, 13-14). Embora o *individualismo metodológico* não trate de analisar as acções dos indivíduos, tomadas isoladamente, como se faz nos estudos ideográficos «puros», acaba por privilegiar um certo efeito-agregação dessas acções, ou seja, o resultado dessas acções, atitudes ou comportamentos individuais, reagrupados em «ideias tipos» (Boudon, 1986, 45-49). Neste modelo de análise, as regras do método sociológico passam a inspirar-se em regras da ciência económica. Da mesma forma que os economistas descrevem o comportamento do consumidor ou do produtor em determinadas circunstâncias, também a sociologia passa a criar tipologias de indivíduos («ideais-tipo»), tomando a agregação dos seus comportamentos como um efeito global a reter.

A passagem de uma perspectiva *hipersocializada* a uma perspectiva *hipossocializada* é bem clara. Este reducionismo propõe à sociologia o ideal explicativo de outras microciências — «a análise do mais complexo em termos do mais simples». Para Elster (1986, 61) há essencialmente duas razões pelas quais a explicação do «macro» pelo «micro» é preferível à explicação durkheimiana do «macro» pelo «macro». Por um lado, há uma razão estética: mesmo que a explicação «macro-macro» fosse robusta e fiável, haveria sempre o prazer que resulta de abrir a «caixa negra» e de

descobrir o rodado do mecanismo (Maffesoli, 1985, 14). Por outro lado, há ainda uma alegada razão científica: passando do macro ao micro, passamos, simultaneamente, da longa à curta duração, o que, por exemplo, reduz o risco de confundir explicação e correlação.

A questão metodológica em discussão é, portanto, a seguinte: como endogeneizar as estruturas no estudo dos comportamentos interindividuais? De modo as acções interindividuais, em determinadas condições, renegam essas estruturas? Se, com Durkheim, a sociologia procurava ver *como a sociedade se traduzia na vida dos indivíduos*, gradualmente a focagem tem-se orientado no sentido *de ver a sociedade a nível dos indivíduos*.

Movimentos insidiosos a favor desta nova perspectiva começaram a fazer-se com Weber e, mais tarde, com a *escola de Chicago*. Mas também em Elias se sente essa nova preocupação (Elias, 1978a e 1978b; Gleichmann, 1977; Dunning, 1979; Goudsblom, 1977; Mennell, 1980). Para Elias, o conceito de *figuração* respeita à estrutura de redes sociais mútua e dependentemente orientadas, podendo assim contribuir para rebater o posicionamento extremista de modelos sociológicos em que a realidade está «acima» ou «separada» dos indivíduos (como acontecia com Durkheim) e/ou em que estes não passam de uma «soma» abstractamente construída; por outro lado, afastando-se dos modelos que perfilham da existência de uma dicotomia conceptual que opõe o indivíduo à sociedade ou que apostam numa metodológica e ontológica prioridade do indivíduo na análise social, Elias defende, em contrapartida, o conceito de interdependência entre indivíduo e sociedade. Contra a tendência de certas correntes sociológicas em representar de uma forma estática e como categorias isoladas as experiências vivenciais e as relações dinâmicas entre indivíduo e sociedade, a sociologia «figurativa» toma as relações sociais na sua forma dinâmica. Para melhor se compreender o movimento que a própria vida constitui. Necessidade que levou Norbert Elias a utilizar a metáfora da «dança» para ilustrar o seu conceito de «figuração social» (1978b, 261-262). Ao usar este conceito, Elias pretende eliminar a antítese teoricamente postulada entre indivíduo e sociedade que Durkheim havia alimentado nas suas *Regras do Método*. Da dança podemos falar em geral, mas ninguém pode imaginar a dança — sustenta Elias — como uma estrutura isolada dos indivíduos, ou como uma mera abstracção. Na realidade, contudo, o movimento da dança pressupõe uma reciprocidade de intenções, pluralisticamente orientadas, sem as quais é impossível haver dança. Como em qualquer outra «configuração social», a ideia que importa reter é a da rede de interdependências que se estabelecem, contextualmente, entre indivíduos em interacção, metendo em relevo as constantes colectivas, as recorrências de grupo.

O que muitos registos sociológicos actualmente mostram é que os fenómenos culturais são uma *realização colectiva*, mas não representam uma

*eleição colectiva*. Estaremos perante múltiplas eleições individuais que se encontrariam sujeitas a subtis arranjos de negociação, como dizem os *etnometodólogos*, mediatizadas por complexos processos de engenharia de consentimento, como sugerem alguns sociólogos marxianos (Miliband, 1969).

Se Durkheim hoje vivesse, a sua sociologia teria, provavelmente, de se enfrentar com o «mito do indivíduo» (Rivière e Piette, 1990, 10) apesar de — paradoxo supremo — esse mito tentar promover a reciclagem de uma subjectividade ameaçada pela «homogeneização do social». Será que neste paradoxo assenta, afinal, a coincidência do «retorno do indivíduo» (Touraine, 1984) com a redescoberta de Durkheim? Mas, mesmo passando ao lado deste paradoxo, não lhe seria difícil descobrir novos sentidos sacros e religiosos na sociedade contemporânea e, com eles, novas obrigações morais generalizadas, novas normatividades e formas de «consciência comum» (Prades, 1987). Os movimentos de secularização do social — colidindo, embora, com a religiosidade institucional — não fazem desaparecer a dimensão sagrada de muitas ritualidades quotidianas do mundo contemporâneo, nem toda a força coerciva, interdita e supra-individual (exteriorizada) com que Durkheim caracterizava o social.

Dir-se-ia que a sociologia contemporânea — embora não alheia aos problemas da ordem, das regularidades e das convenções — parece centrar-se preferencialmente nos problemas da desordem, das singularidades, das disjunções; ou seja, em todos aqueles problemas que se situam nas zonas intersticiais do social e que possibilitam a existência de um outro modo de fazer sociologia, mais lábil ou «romântica», como diria Gouldner (1973). Mas se esta centração na desordem relevasse, afinal, de uma preocupação latente com a ordem? Ou vendo o problema numa outra perspectiva: por que é que o «retorno do indivíduo» coincide com a redescoberta de Durkheim?

## 5. MOVIMENTOS DE «CONTRA-REFORMA»

Pode dizer-se que a sociologia vive, hoje em dia, uma *balcanização* dos métodos ou modos de sociologizar, em que os conflitos internos são tão ou mais relevantes do que aqueles que opõem a sociologia a outros domínios disciplinares. Proliferam etnias metodológicas que dificilmente entram em comunicação porque falam línguas diferentes (teorias e conceitos), reclamam as suas próprias raças (origens) e fecham-se em seus guetos territoriais (áreas problemáticas).

Fala-se na decomposição da sociologia (Horowitz, 1993) e os metodólogos reconhecem que só as aproximações *multimétodo* conseguirão rasgar os canais de comunicação entre as várias etnias sociológicas (Meter, 1994, 25-36).

Algumas das mais destacadas figuras da sociologia contemporânea, como Bourdieu, reclamam uma *realpolitik científica* capaz de frenar as tendências anômicas que dissolvem e descaracterizam a sociologia (Bourdieu, 1995, 10). Tendências que resultam de uma pluralidade de modos de pensar sociológicos (ou parassociológicos) — múltiplas visões (algumas visionárias) que provocam divisões (tantas delas arbitrárias) no seio da sociologia. Insurge-se ainda Bourdieu contra os movimentos profanos que invadem o domínio da sociologia, sem pedir licença: de jornalistas, políticos, estudantes insuficientemente preparados, para já não falar da mediocridade de alguns (pretensos) sociólogos que, sabe-se lá como, conseguem assentar arraiais no mundo acadêmico.

É interessante constatar que este grito de revolta contra uma certa *vulgarização* da sociologia é, afinal, eco das mesmíssimas preocupações com que Durkheim se debatia um século atrás. No último parágrafo das *Regras do Método* podemos ler:

Não se pode esperar recrutar uma grande clientela. Mas não é esse o fim para que tendemos. Cremos, pelo contrário, que chegou o momento de a sociologia renunciar aos sucessos mundanos, por assim dizer, e tomar o carácter esotérico que convém a qualquer ciência. Ganhará, assim, em dignidade e autoridade o que talvez perca em popularidade. [Durkheim, 1989/1895, 155.]

Como justificar esta busca de *esoteridade*? Ela parece assentar no credo de que a sociologia, para se afirmar, tem de cultivar um *habitus científico* (Bourdieu, 1992, 136). Da mesma forma que o *hábito faz o monge*, o *habitus científico* faria o sociólogo, inscrevendo-o numa ordem sacra de obediência a determinados dogmas (as regras do método). O que Durkheim explicitamente não diz — mas também não desdiz e, latentemente, parece querer dizer — é que há um *ethos* que é próprio da ciência, com todo um conjunto de regras expressas em formas de prescrições, proscricções, preferências e permissões que se constituem em dogmas (as referidas regras) que são o «alimento espiritual» que a sociologia deve sorver.

Estas formas elementares de religiosidade (dogmática) que se encontram presentes em qualquer campo científico adquirem um carácter *esotérico* baseado na consolidação de corpos doutrináveis que se afastam das crenças comuns — o que, desde logo, implica um culto prioritário de «cortes epistemológicos» em relação a tudo o que tenha a ver com o senso comum.

A legitimação das «verdades científicas» exige a otimização de *performances* e de procedimentos protocolares de investigação (Geertz, 1973), como acontece com os ritos religiosos que se encontram encapsulados em correspondentes *performances* (MacAllon, 1984). Os conceitos científicos, por exemplo, «têm de ser» operatórios, isto é, comensuráveis. Tudo tem

de ser categorizado e explicado. Tudo tem de ter uma lógica. Para onde aponta o indicador da mão daquela escultura grega? Para o caminho da eternidade? Ou o escultor é um disfarçado impostor?

Não parecem restar dúvidas quanto ao caminho para o qual a «mão direita» de Durkheim aponta. *Mão direita* unificadora e instituidora das vias sacras da sociologia — as únicas capazes de a consagrarem. No fundo, o *sagrado* resulta da crença numa realidade superior que dá sentido à ordem do mundo. Essa «realidade superior» constitui, para Durkheim, o *social* — inexplicável para quem, fazendo parte dessa ordem, ignora os seus princípios. Por isso a insistência na incapacidade do senso comum em descodificar uma ordem que deve ser explicada cientificamente, através de um conhecimento esotérico.

O *monoteísmo* da sociologia durkheimiana viu-se, contudo, abalado. Alguns movimentos de *contra-reforma* começaram a trilhar caminhos de uma declarada agnosticidade sociológica. Outros reclamaram vias de uma sacralidade estranha e enigmaticamente esotérica, como aconteceu com o *Collège de sociologie*, fundado em 1937 por Bataille, Callois e Leiris (Hollier, 1979), animadores de uma sociedade secreta (a *Acéphale*) que consagraria a causa pela qual lutavam — uma causa de decidência em relação às «insuficiências científicas», às teorias de gabinete, às fraseologias mundanas, contra as quais pretendiam instituir a desrazão do anarquismo do olhar, cuja razão de ser foi devidamente acentuada num dos primeiros textos-programa do *Collège: L'apprenti sorcier* (Jamin, 1980).

Não deixa de ser curioso que outro dos mais controversos movimentos de *contra-reforma* tenha partido de um sociólogo que foi padre: Michel de Certeau. Para Certeau era necessário contrapor às formas canónicas da sociologia ortodoxa outra sociologia, mais *mística* talvez. Tomava-se a mística como um instrumento de reacção contra a apropriação da «verdade» pelos clérigos ou letrados *profissionalizados* (por professarem uma enfermada fé, de falsos profetas). Que privilegiava esta *sociologia mística*? O saber dos iletrados, a experiência das mulheres, as culturas clandestinas, em sua existência quotidiana. Na pressuposição (ou na crença, como se queira) de que o «ignorante» tem competência em matéria de «fé» (Certeau, 1985, 121).

Parece haver, por outro lado, um movimento de sincretização — nem sempre pacífico — na actual produção científica, isto é, um processo de síntese, de interconexão (certamente parcial), entre várias correntes teóricas (suas raízes ou manifestações). As crenças mais sólidas (marxismo, estruturalismo, funcionalismo, etc.) foram abaladas por movimentos de *descendimento* ou *condescimento*, análogos aos movimentos que expressam a «encarnação» do cristianismo (ou de Cristo) e que os padres designam de *katábasis* ou *sinkatábasis*.

Com Durkheim, a sociologia tentou evacuar o profano do cosmos (os individualismos, o senso comum, as relações de má vizinhança com outros domínios do saber, etc.). Cem anos depois da publicação das *Regras*, a sociologia parece mais tentada a evacuar o sagrado do cosmos e a centrar-se na profaneidade da realidade comum e do conhecimento ordinário. Por outro lado, embora não seja possível separar a ordem da desordem, o certo é que a modernidade avivou a consciência da desordem, a tal ponto que o recurso às explicações pela ordem vai fazendo cada vez mais apelo à desordem. Como sustenta Balandier, as ciências sociais vivem actualmente um «estado de penitência» (Balandier, 1988, 63). Elas agitam-se, distanciam-se dos antigos sistemas de referência e modos explicativos, procuram novos objectos, interrogam o seu próprio saber. Já não existe nenhuma ciência social que alimente a vocação imperialista de unificar o social, como Durkheim pretendia com a sociologia. Outrora obcecada pela ordem e pelo equilíbrio, a sociologia vê-se fortemente incitada a explorar o ponto de vista da desordem (id., *ibid.*, 83), mesmo que seja para alimentar a ilusão do descobrimento de novas ordens (Bauma, 1991).

Ou seja, a atenção é dada, presentemente, ao conflito, à instabilidade, à assimetria, à diversidade (Touraine, 1984). A desordem, o inesperado e a turbulência fascinam; a banalidade transforma-se em mistério; a vida quotidiana é vista como uma encruzilhada mágica entre rotinas e rupturas. A própria mudança social deixou de ser teorizada a partir de proposições de validade genérica e passou a ser avaliada através do circunstancial, do possível, do conjuntural. À desordem do social parece corresponder um anarquismo do olhar sociológico. Como se o modo de ver determinasse o que é visto (ou vice-versa?). Estas desordens têm, provavelmente, um *efeito de democraticidade* nas «comunidades científicas» que as leva a pulverizarem-se e a viverem em «mais controvérsia, maior diferenciação, menor integração» (Jesuíno, 1993, 48-57). Situação que, como vimos, não impede algum alarmismo com a *desregração dos métodos*, levando ocasionalmente alguns de nós a pôr a mão (direita) na consciência e a reflectir na conveniência de possíveis corpos doutrinários mais unificados, donde possa emergir uma *communis doctorum opinio* capaz de restabelecer algum consenso num campo cada vez mais pulverizado.

## 6. O LADO DE CÁ DO LÁ

Durkheim parte do *lado de lá* — do lado da «exterioridade» das «representações colectivas». Vimos que do *lado de lá* (terrenos do «sagrado...») surge uma mão unificadora (mão «direita...») que se estende sobre as nossas cabeças, em acto de bênção ou graça. Graças a essa mão — mão simbólica, invisível e unificadora —, somos, pensamos e agimos desta e não de qual-

quer outra forma. Mão mágica, como a *mão invisível* de Adam Smith que tentava pôr ordem nos efeitos do liberalismo económico do século passado.

Em contrapartida, muita da sociologia contemporânea parte do *lado de cá* — o da interioridade do «aqui» e do «agora», como dizia Mead (1982). A mão reguladora do nosso quotidiano é a nossa própria mão — instrumento paradigmático do tacto e instrumento-chave na apreensão dos objectos, mercê da especialíssima articulação do seu dedo polegar. É em relação a este instrumento que se define a «zona manipulativa» dos indivíduos aos quais é dada, portanto, a capacidade de manipular, enquanto na perspectiva durkheimiana acabariam por ser manipulados do «exterior», do *lado de lá...*

Ora o desafio que talvez se coloque, hoje em dia, à sociologia é jogar entre cá e lá, reconhecendo que os indivíduos têm, do *lado de cá*, essa capacidade de manipular, muito embora estejam também sujeitos às forças do *lado de lá*. Quando Adão, no paraíso, estende a mão para apanhar a maçã e provar o fruto proibido — paradigma manipulativo por excelência —, acaba por ser tentado pelas forças de um «lá» — as forças tentadoras do mal. As forças de lá actuam cá. À sociologia abre-se então um extenso campo de descobertas: a exploração do *lado de cá do lá*.

De que lado está Durkheim? Do *lado de lá*, como vimos, ou não fosse Durkheim um estruturalista *avant la lettre*. Mas, ao lado (longínquo) de uma sociologia «dura» das estruturas sociais, há o lado da história «branda» das representações sociais — tão branda e maleável que foi a psicologia social que mais dela deitou mão (Jodelet, 1989). A sociedade que a sociologia durkheimiana namora é uma sociedade de «forças colectivas», eventualmente traduzíveis em séries estatísticas. O *lado de cá* do social quase sempre foi repudiado por Durkheim, mais preocupado com a ordem do que com o modo como ordenamos a ordem. No prefácio das *Regras do Método* recusa-se a explicar o mais complexo pelo mais simples (Durkheim, 1989/1895, 5) e, tomando o exemplo da moral, rejeita que esta seja tomada ao nível das «consciências individuais» (id., *ibid.*, 49). Contudo, acaba por admitir que, «se a vida colectiva não deriva da vida individual, ambas estão inteiramente relacionadas; se a segunda não pode explicar a primeira, poderá, pelo menos, facilitar a sua explicação» (id., *ibid.*, 125).

Para Durkheim, a sociedade é uma estrutura que não pode ser deduzida das interações sociais que a preenchem, quer por adição, quer por abstracção. Como se fosse um tema musical do qual apenas se conhecessem as variações. Na verdade, um tema musical não é um somatório de variações, da mesma forma que a sociedade não é um somatório de interações, e muito menos de indivíduos. Como mostram os psicólogos da *Gestalt*, reconhecemos uma melodia familiar, mesmo quando tocada num tom em que nunca a ouvimos anteriormente, isto é, fora de tom. Contudo, a melodia permanece a mesma. Compreendemo-la como estrutura, uma sequência de intervalos que é, na verda-

de, expressa através das notas, mas não nas notas. Para Durkheim, a sociedade é também expressa através dos indivíduos, mas não nos indivíduos. Regra das mais sacras do método sociológico. Pois é, mas também é verdade que os indivíduos são criadores de melodias, e não apenas intérpretes. À sociologia compete também decifrar essa competência produtora de novas melodias sociais.

Com o processo de crescente divisão social de trabalho, que Durkheim tão bem estudou, e a crescente fluidez social, deixámos de andar a «assobiar» as mesmas melodias. Quer dizer, as «representações colectivas» segmentarizaram-se, originando uma grande diversidade de microculturas e um decréscimo de importância dos fundamentos tradicionais e sagrados das ordens macrossociais. A segmentarização das «representações colectivas» vai de par com o acentuar dos processos de individualização. Quando a estrutura social se torna menos rígida, a individualização intensifica-se. É esta alquimia da *sociologia unitária durkheimiana* à *sociologia plural contemporânea* que importa debater.

As representações colectivas não valem menos do que valiam, mas valem de maneira diferente. De que modo elas se espelham nas representações individuais e vice-versa? É este um desafio que se coloca à sociologia contemporânea: ver o lado de lá no cá e o lado de cá no lá. As representações colectivas expressam-se através de representações individuais, mas nestas encontramos também valores da subjectividade — ao modo de Nietzsche, que concebia os actos humanos como actos de «preferir» ou «preterir». Ou seja, nesta concepção relativista (porque subjectivista) dos valores, a fórmula «tem valor o que é desejável» sobreleva a fórmula absolutista que sustenta que «o desejável é o valioso». As duas fórmulas enfrentam-se, aliás, em vários domínios do social, como acontece na publicidade: a *publicidade coerciva* produz a obrigação de consumir, enquanto a *publicidade sugestiva* produz o desejo de consumir.

De um lado, os valores são determinados por interesses, gostos, desejos; de outro lado, correspondem a modelos de conduta que parecem repousar em ontológicas categorias *a priori* de Kant. É o *ser* frente ao *dever ser*, o *eidos* frente ao *ethos* — contraposição que Bateson gostava de fazer quando, no estudo das mentalidades, contrapunha os aspectos cognitivos aos valorativos (Bateson, 1942).

Nas *Regras do Método* o *ser* aparece subordinado ao *dever ser*. O *facto social* generaliza-se porque é constrangedor. A sua «exterioridade» em relação às consciências individuais é claramente marcada pela anterioridade histórica das regras sociais em relação à existência individual. Isto significa que existe um processo de aprendizagem através do qual aprendemos a agir em conformidade com aquilo que se expectativa do nosso comportamento. A educação, em princípio, deveria exercer essa função, como Durkheim bem o mostrou em *Éducation et sociologie*.

O termo *facto* (*factum*) deriva do verbo latino *facere*. Para Durkheim, os factos com que mobilamos o mundo da nossa experiência foram *feitos* à nossa medida — um dever ser do ser —, como acontece com os «fatos à medida» com que nos vestimos. São factos (fatos) de corte universal, de medida única. Dir-se-ia que, para Durkheim, os factos sociais se transformam em símbolos, na medida em que os símbolos (de *syn-ballein*, lançar juntos) permitem unir o que estava separado — os factos entre si e os indivíduos com os factos.

No entanto, para Durkheim, a realidade social (a das representações colectivas) está acima das subjectividades. As características dessa «supra-realidade» só poderiam representar-se válida e fidedignamente se a ela se aplicasse um conjunto de regras de investigação, baseadas em princípios fundamentais: por um lado, o princípio da *racionalidade*, que estabelece que o conhecimento deve produzir-se a partir de um conjunto de protocolos lógicos (conceptuais) que permitem produzir novas ideias (inferência dedutiva) ou derivá-las a partir dos dados (inferência indutiva); por outro lado, o princípio da *objectividade*, que toma como nível obrigatório da inquirição sociológica os referidos factos — os quais, por serem sociais, devem ser explicados através do social.

Resta saber se esta «objectividade» não assentará na ilusão de que as observações científicas podem fazer-se sem um observador. Realismo ingénuo que supõe que a actividade de conhecer não tem nenhuma influência sobre o conhecido. Para Durkheim impunha-se investigar o mundo da *realidade objectiva*. Para tanto havia que chegar a esse mundo, ultrapassando toda a contaminação subjectiva, a começar pela do observador. A questão que se coloca à sociologia contemporânea mais construtivista é, precisamente, a de saber qual a objectividade do conhecimento que despreza a subjectividade da sua produção. Perspectiva construtivista que já se insinuava na teoria da relatividade de Einstein (para quem as observações são relativas ao ponto de referência do observador) e no postulado de Heisenberg que sustentava que toda a observação influi no observado.

A desconfiança em relação à realidade objectiva foi o que acabou por afastar Simmel de Durkheim. Para Simmel não há factos objectivos, nem a sociologia pode definir-se a partir deles, uma vez que não há ciência social cujo conteúdo surja de simples factos objectivos. A interpretação e ordenação destes é sempre feita de acordo com categorias, normas ou formas. Para Simmel, cai assim por terra toda e qualquer fundamentação positivista da sociologia baseada em factos, ao mesmo tempo que se afasta das concepções durkheimianas que tomam como ponto de partida o conceito global de sociedade. As autênticas realidades seriam *formadas* por constelações de indivíduos, e, perante esta realidade formal, o conceito durkheimiano de sociedade evaporar-se-ia. A única existência tangível seria a dos indivíduos — suas

circunstâncias, actividades e saberes —, pelo que o objecto da sociologia seria compreendê-los, uma vez que a essência da sociedade surgiria simplesmente de uma síntese ideal que nunca poderia captar-se.

São conhecidas as críticas à sociologia durkheimiana por se inspirar num racionalismo clássico e holístico que examina, compara, esquadilha, mede, categoriza, objectualiza... mas não *exprime*. Fascinada pela «exterioridade» dos factos sociais, apenas olha às realidades externas. Mas olhar não significa apenas dirigir a mirada para um real completamente «fora de nós» (do lado de lá). Olhar é também sinónimo de cuidar, zelar, guardar — acções que aproximam o «outro» da nossa zona de influência. Não por acaso o termo *olhar* se recupera do italiano *guardare* e do francês *regarder*. Do lado de cá, o das interacções sociais, podemos também sentir o peso do *lado de lá* — o dos constrangimentos sociais. Ou seja, ver a sociedade a nível dos indivíduos pode ser uma boa estratégia (método) para perceber como a sociedade se traduz na vida deles. Afinal de contas, o social escorre, como um fluido, por toda a sociedade. E, mesmo sem abandonar a regra que sustenta que o social «está em cada parte porque está no todo, e não no todo por estar nas partes» (Durkheim, 1989/1895, 35), é um desafio sociologicamente interessante ver como nas partes esse «todo ausente» — ausente porque «exterior» — se manifesta.

## 7. CONCLUSÃO

O reconhecimento da actualidade das *Regras do Método Sociológico*, consideradas como uma das referências canónicas da sociologia, não significa que tenhamos de aderir a todas as suas propostas, nem significa uma espécie de promoção neodurkheimiana na sociologia actual (Berthelot, 1995a, 185). Aliás, o olhar histórico que qualquer ciência dirige para o seu passado cumpre outras funções, que não as de *validação*, uma vez que a ciência não cessa de ser invalidada pela sua própria progressão (Smelser, 1994, 12) O que importa é questionar os modos de sociologizar de outrora e os de agora, testemunhando o muito que a sociologia actual ficou a dever a Durkheim, mesmo quando dela se afasta.

Tão criticado, o positivismo durkheimiano é um positivismo de *realidades ocultas*, mas que nem por isso deixa de ser menos real. Mais: a realidade sociológica por excelência é-nos dada, por Durkheim, através de entidades «intangíveis», «afactuais», como é o caso da *solidariedade social*, da *consciência colectiva*, das *representações*... Por exemplo, os diferentes tipos de *solidariedade* que estuda não são fenómenos observáveis *em si*, mas através dos *efeitos* que produzem. Daí que a sociologia durkheimiana se apoie numa «causalidade generativa» (Benton, 1978, 81-111) que acaba por influenciar a sociologia funcionalista.

É essa *realidade oculta* que estimula Durkheim à procura do desconhecido, dos *enigmas do desconhecido*, como claramente o explicita no prefácio à 2.<sup>a</sup> edição das *Regras do Método Sociológico*, quando insiste em que o sociólogo «deve, ao penetrar no mundo social, ter consciência de que penetra no desconhecido; deve sentir-se em presença de factos cujas leis são tão desconhecidas como eram as da vida antes de a biologia se ter constituído; deve estar preparado para descobrir coisas que o surpreenderão e desconcertarão» (Durkheim, 1989/1895, 15).

Para Durkheim, o objectivo principal da sociologia é o da resolução de *puzzles*. Se bem me lembro, somente Boudon (1994, 114-115) assinalou este traço distintivo e essencial da sociologia durkheimiana. Com efeito, é o *carácter enigmático* dos fenómenos que Durkheim toma como critério para construir um «objecto de investigação» (id., *ibid.*). Exemplos de perplexidades enigmáticas não faltam, com efeito, na obra de Durkheim: por que é que as taxas de suicídio se elevam em conjunturas económicas favoráveis? Por que é que baixam em períodos de crise política? Por que é que acreditamos em ideias falsas, não obstante os desmentidos do real, como no caso das crenças mágicas?

Os enigmas não surgem num contexto de consensos. Seria um *contra-senso*! Daí a aversão de Durkheim ao senso comum com pretensões «científicas». Não ao senso comum sob a forma de rumor social ou de representação colectiva. A essas manifestações do senso comum trata-as Durkheim como factos sociais: são «maneiras de pensar» reconhecíveis — como dizia — pela particularidade de serem susceptíveis de exercerem uma influência coerciva sobre as consciências particulares (Durkheim, 1989/1895, 21); são «maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a notável propriedade de existirem fora das consciências individuais» (id., *ibid.*, 30).

Será que, ao arpejo dos critérios propostos por Durkheim, para a construção dos objectos científicos, a sociologia se tem afastado dos terrenos inseguros do desconhecido para se refugiar nas explicações confortáveis do que já foi explicado, reforçando, deste modo, «consensos científicos» que se reproduzem sem grande refutabilidade nos registos paradigmáticos em que são produzidos? Os movimentos de *contra-reforma*, de que falámos, não acabarão por se reificar em novos consensos, sem terem conseguido abalar os velhos? E o politeísmo sociológico contemporâneo que representará, afinal, senão a multiplicidade de pequenas mas fervorosas crenças (mãos direitas em território profano)? Serão estes consensos científicos uma versão camuflada e subtil de doudas e novas formas de senso comum? Se assim for, mesmo quando se enraízam ou refugiam num politeísmo sociológico doutrinal, tais consensos podem constituir-se num «obstáculo epistemológico». Tremendo paradoxo com que a sociologia contemporânea se teria então de enfrentar!

Nem os factos impediriam as crenças falsas alimentadas pela sociologia, pois, como Durkheim nos preveniu, os sociólogos têm boas razões para não

se deixarem impressionar pelos factos, mesmo quando estes infirmam as suas teorias, quanto mais quando as confirmam. Os factos, eles mesmos, podem acabar por confirmar as crenças falsas, se levarmos a sério as conclusões de Durkheim nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912, 1982): os rituais destinados a fazer chover ou a facilitar a reprodução dos rebanhos ocorrem numa época em que os cultivos têm necessidade de chuva e, portanto, onde é provável que chova e, também, numa época em que os animais acasalam.

Mas, se é real o paradoxo de uma certa consensualização da discursividade sociológica a nível das várias «seitas», escolas ou correntes do politeísmo sociológico contemporâneo, saibamos então despertar a sociologia dessa sonolência dispersa — «dogmática» porque consensual (Boudon, 1994, 106); saibamos colocar como imperativa a necessidade de ruptura com essa consensualidade fragmentada, com a mesma energia com que Durkheim estabelecia a necessidade de rupturas com as pré-noções, abrindo assim caminho para o construtivismo sociológico; saibamos, finalmente, ultrapassar uma certa concepção cartesiana das regras do método: ter um método não significa apenas ter um instrumento de prova ou demonstração; nem uma gazuza para arrombar portas escancaradas; os métodos estão também orientados para as descobertas, para os enigmas do desconhecido, para a resolução dos paradoxos. No prefácio à primeira edição das *Regras*, Durkheim aponta-nos o caminho: «se procurar o paradoxo é próprio de um sofista, evitá-lo, quando imposto pelos factos, é próprio de um espírito sem coragem ou sem fé na ciência» (Durkheim, 1989/1895, 2). Na pegada desta regra talvez consigamos consolidar o estatuto científico da sociologia contra algum «cientificismo» sonolento que aparece sempre que a ciência carece de espírito de descobrimento e criação (Nisbet, 1979, 12).

## BIBLIOGRAFIA

- BALANDIER, Georges (1988), *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, Paris.
- BARREYRE, Jean-Yves (1993), «Marches et démarche dans la ville», in *Société*, n.º 42, pp. 383-392.
- BARTHES, Roland (1981), *O Sistema da Moda*, Edições 70, Lisboa.
- BATESON, G. (1942), *Naven*, Stanford University Press, Stanford.
- BAUMAN, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge.
- BECKER, Howard S. (1994), «'Foi por acaso': conceptualizing coincidence», in *The Sociological Quarterly*, vol. 35, n.º 2, pp. 183-194.
- BENTON, Ted (1978), *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1995a), *1895 Durkheim. L'Avènement de la sociologie scientifique*, Presses universitaires du Maril, Toulouse.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1995b), *Les Vertus de l'incertitude*, PUF, Paris.
- BESNARD, P. (1986), «L'impérialisme sociologique face à l'histoire», in *Historiens et sociologues aujourd'hui*, CNRS, Paris.
- BIRNBAUM, Pierre, e Jean Leca (dir.) (1986), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

- BOUDON, R., e F. Bourricaud (1984), «Herbert Spencer ou l'oublié», in *Revue française de sociologie*, XXV, 3, pp. 343-350.
- BOUDON, Raymond (1986), «Individualisme et holisme dans les sciences sociales», in P. Birnbaum e J. Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- BOUDON, Raymond (1994), «Durkheim et Weber: convergences de méthode», in Monique Hirschhorn e Jacques Coenen-Huther, *Durkheim, Weber: vers la fin des malentendus?*, L'Harmattan, Paris.
- BOURDIEU, Pierre (1980), «Pour une sociologie des sociologues», in *Questions de sociologie*, Éd. de Minuit, Paris.
- BOURDIEU, Pierre (com Loïc J. D. Wacquant) (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris.
- BOURDIEU, Pierre (1995), «La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, Março, pp. 3-10.
- BRETON, Y. (1991), «Les économistes français et les questions de méthode», in Y. Breton e M. Lutfalla (eds.), *L'Économie politique en France au XIX siècle*, Economica, Paris.
- CARUSO, P. (1969), *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Anagrama, Barcelona.
- CERI, Paulo (1995), «La conception hipo-socialisée de l'action», in François Dubet e Michel Wieviorka (dir.), *Colloque de Cerisy. Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, pp. 73-87.
- CERTEAU, Michel de (1985), *Le Nouvel observateur* de 25 de Setembro de 1985.
- COLEMAN, James S. (1990), *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) e Londres.
- COLLINS, R (1986), «Is 1980s sociology in the doldrums?», in *American Journal of Sociology*, vol. 91, 6, pp. 1336-1355.
- DOGAN, Mattei (1994), «Morcellement des sciences sociales et recomposition des spécialités autour de la sociologie», in *Revue internationale de sciences sociales*, 139, pp. 37-53.
- DUNNING, E., e K. Sheard (1979), *Barbarians, Gentlemen and Players*, Martin Robertson, Oxford.
- DURKHEIM, Emile (1989), *As Regras do Método Sociológico*, Editorial Presença, Lisboa (1.ª ed., 1895).
- DURKHEIM, Emile (1982), *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Akal/Universitária, Madrid (1.ª ed., 1912).
- DURKHEIM, E. (1975), *Textes 1: Eléments d'une théorie sociale* (ed. por V. Karady), Minuit, Paris.
- ELIAS, Norbert (1978a), *What is Sociology?*, Hutchinson, Londres.
- ELIAS, Norbert (1978b), *The Civilising Process*, Blackwell, Oxford.
- ELIAS, Norbert (1993), *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Fayard, Paris.
- ELSTER, Jon (1986), «Marxisme et individualisme méthodologique», in P. Birnbaum e Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- FEYERABEND (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, Londres.
- GANE, M. (1988), *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, Routledge, Londres.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nova Iorque.
- GEIDER, R. L. (1981), «René Worms, L'organicisme et l'organization de la sociologie», in *Revue française de sociologie*, XXII, 3, pp. 345-360.
- GLEICHMANN, P., J. Goudsblom e H. Korte (1977), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdams Sociologisch Tijdschrift, Amsterdão.
- GOULDNER, Alvin (1973), *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Allen Lane, Londres.
- 262 GOUDSBLOM, J. (1977), *Sociology in the Balance*, Basil Blackwell, Oxford, 1977.

- HENRI-CUIN, Charles, e François Gresle (1992), *Histoire de la sociologie* (2 tomos), La Découverte, Paris.
- HERTZ, R. (1970), «La prééminance de la mais droit», in *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris (1.<sup>a</sup> ed. 1909).
- HOLLIER, D. (1979), *Le Collège de sociologie*, Gallimard, Paris.
- HOROWITZ, Irving Louis (1993), *The Decomposition of Sociology*, Oxford University Press, Oxford.
- JAMIN, Jean (1980), «Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie», in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVIII.
- JESUÍNO, Jorge Correia (1993), «Comunidade científica: dinâmica e fronteira», in *Estruturas Sociais e Desenvolvimento, Actas do II Congresso Português de Sociologia*, vol. II, Editorial Fragmentos, Lisboa.
- JOULET, Denise (1989), *Les Représentations sociales*, PUF, Paris.
- KARADY, V. (1976), «Durkheim, les sciences sociales et l'université: bilan d'un semi-échec», in *Revue française de sociologie*, xvii, 2, pp. 267-311.
- KOHLBERG, L. (1981), *Essays on Moral Development*, Harper & Row, Nova Iorque.
- LÉVI-STRAUSS (1973), *Anthropologie structurelle deux*, Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS (1988), *De Près et de loin*, Odile Jacob, Paris.
- LOURENÇO, Orlando M. (1993), «Em defesa da moral kohlberguiana: só entra quem souber geometria», in *Revista Portuguesa de Pedagogia*, ano xxvii, n.º 2, pp. 291-314.
- MAC ALLON, John (1984), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a Theory of Cultural Performance*, Institute for the Study of Human Issues, Filadélfia.
- MAFFESOLI, Michel (1985), «Nouvelles expériences sociales et formalisation», in Alain Bourdin e Monique Hirshhorn (dir.), *Figures de la ville. Autour de Max Weber*, Éditions Aubier, Paris.
- MEAD, G. H. (1982), *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Barcelona.
- MENNELL, S. (1980), *Sociological Theory: Uses and Unities*, Nelson, Londres.
- METER, Karl M. (1994), «Méthodologie sociologique», in *Revue internationale des sciences sociales*, 139.
- MILIBRAND, R. (1969), *The State in Capitalist Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.
- NUNES, A. Seda (1977), *Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*, Editorial Presença, Gabinete de Investigações Sociais, Lisboa.
- MOMMSEN, W. J. e Osterhammel (eds.) (1987), *Max Weber and His Contemporaries*, Unwin Hyman.
- MORIN, E. (1991), *Arguments autour d'une méthode*, Seuil, Paris.
- PRADES, J. (1987), *Persistence et métamorphose du sacré*, PUF, Paris.
- RIVIÈRE, Claude e Albert Piette (dir.) (1990), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- SANTOS, Boaventura Sousa (1987), *Um Discurso sobre as Ciências Sociais*, Edições Afrontamento, Porto.
- SAUSSURE, F. (1968), *Curso de Linguística General*, Losada, Buenos Aires.
- SEEGER, Anthony (1975), «The meaning of body ornaments: a suya example», in *Ethnology*, vol. XIV, n.º 3, pp. 211-224.
- SINGLY, F. de (ed.) (1991), *La Famille, l'état des savoirs*, La Découverte, Paris.
- SMELSER, Neil J. (1994), «Les théories sociologiques», in *Revue internationale de sciences sociales*, 139.
- STEINER, Philippe (1994), «Durkheim, les économistes et la critique de l'économie politique», in *Economie et sociétés*, n.º 19, 4, pp. 135-139.
- TOURAINÉ, Alain (1984), *Le Retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Fayard, Paris.
- TURNER, Stephen (ed.) (1993), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, Londres.
- TURNER, Victor (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Nova Iorque.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.