



O conceito de democracia em Émile Durkheim e a crítica à tipologia aristotélica do poder

Emile Durkheim's concept of democracy and the critique of the Aristotelian typology of power

Sidnei Ferreira de Vares

Professor e coordenador do curso de Graduação em História do Centro Universitário Assunção (UNIFAI); Professor do Curso de Filosofia da Universidade São Judas Tadeu (USJT). Doutor em Educação (FEUSP). E-mail: vares76@terra.com.br

Resumo

O presente artigo tem por objetivo discutir o conceito de democracia em Émile Durkheim, bem como a crítica por ele empreendida à tipologia aristotélica do poder que, desde o mundo antigo, ganhou proeminência e se consolidou na análise política sobre as formas de governo, tendo enorme ressonância sobre as teorias políticas modernas e contemporâneas. Mas para além deste objetivo, intenta-se ainda refletir sobre o republicanismo durkheimiano e sua relação com a democracia, expondo possíveis fragilidades na forma como o sociólogo francês pensa ambos os conceitos.

Palavras-chaves: Republicanismo. Democracia. Estado. Corporações profissionais.

Abstract

This article aims to discuss the concept of democracy in Émile Durkheim, as well as his criticism of the classic Aristotelian typology of power that, since the ancient world, has gained prominence and consolidated itself as a political analysis of the forms of government, with enormous resonance in modern and contemporary political theories. But beyond this objective, we intend to reflect on Durkheimian republicanism and its relationship with democracy, exposing possible weaknesses in the way the French sociologist thinks both concepts.

Keywords: Republicanism. Democracy. State. Professional corporations.

Introdução

Em sua longa e profícua trajetória intelectual, Émile Durkheim (1858 - 1917) envidou parte de seus esforços à análise de uma série de temas e problemas políticos relevantes no contexto francês e europeu entre a segunda metade do século XIX e o primeiro quartel do século XX, conquanto para Anthony Giddens (1986; 1998; 2001) e Bernard Lacroix (1984), esta seja uma dimensão ainda pouco explorada por seus comentadores.¹ No caso específico da França, cumpre ressaltar as inúmeras turbulências políticas pelas quais passou esta nação, especialmente durante e após a proclamação da Terceira República, em 1870. Afinal, a consolidação do novo regime não se deu imediatamente, em parte porque o embate entre restauracionistas e republicanos, que extrapolou os limites da esfera política, atingindo também a esfera moral, prolongou-se por algumas décadas, até que o republicanismo se estabilizasse por completo e unificasse o país.²

Embora a interpretação segundo a qual Durkheim lançou as bases de uma sociologia política não seja unânime entre os especialistas (WEISS, 2008b; VARES, 2019), o fato é que temas como o Estado, as corporações profissionais e o sistema eleitoral aparecem em alguns de seus textos e, mesmo considerando o suposto tratamento tangencial a eles conferidos, como defendem alguns (POGGI, 2000), não há como negar que o sociólogo francês os tenha focado em alguma medida e, por conseguinte, não seria absurdo argumentar que se a política não aparece como tema central de sua sociologia – a ponto de não se poder cravar a existência de uma sociologia política durkheimiana –, também não fora por ele inteiramente negligenciada.

Decerto, quando comparado aos demais sociólogos clássicos, em especial a Karl Marx (1818 - 1883) e a Max Weber (1864 - 1920), foram esporádicas as aparições públicas do sociólogo francês. Excetuando o seu envolvimento no famoso Caso

¹ É importante frisar que, embora Giddens (1998) e Lacroix (1984) destaquem o caráter pouco explorado das ideias políticas de Durkheim, alguns comentadores mais recentemente, tais como Weiss (2008b), Oliveira (2011) e Vares (2019), exploraram pensamento político de Durkheim, demonstrando, inclusive, o desenvolvimento de, pelo menos, uma proto-teoria política em sua obra.

² Durante os anos que se seguiram à proclamação da Terceira República, os conservadores franceses, representados pelos grandes proprietários rurais, pelas altas patentes das forças-armadas e pela aristocracia decadente e órfã do Antigo Regime do qual era debitoria, procuraram conturbar o ambiente político explorando os sucessivos casos de corrupção no seio do regime recém instaurado, como nos escândalos Wilson e Panamá, respectivamente em 1887 e 1893. O primeiro desses escândalos refere-se a um funcionário do governo, Daniel Wilson, que fora acusado de tráfico de influência, visto ter utilizado o cargo que ocupava para favorecer um grupo de pessoas em troca da decoração de algumas ruas de Paris. O segundo, por seu turno, refere-se ao próprio governo francês, acusado de adotar a prática do suborno com vistas a esconder os problemas da Companhia Canal do Panamá e de onerar os cofres públicos em um prejuízo de um bilhão de francos. Ambos os escândalos tiveram grande repercussão e concorreram enormemente para macular a imagem da República Francesa (BELLAMY, 1994).

Dreyfus³, em que se posicionou favoravelmente à libertação do capitão do exército francês – de origem judaica como ele – e alguns panfletos produzidos durante a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914 - 1918)⁴, através dos quais condenou o caráter beligerante e anômalo do Estado vizinho, a Alemanha, Durkheim restringiu suas atividades aos meios acadêmicos, pouco participando dos debates públicos de sua época.⁵ Mas apesar do caráter reservado do autor, o fato é que algumas de suas obras revelam sua orientação política e, sobretudo, uma concepção bastante original acerca da democracia. Que Durkheim demonstrava uma orientação republicana, influência da educação que recebeu tanto no Liceu Louis Le-Grand, na qualidade de estudante secundarista, quanto na famosa École Normale Supérieure, onde se formou em Filosofia, ambas em Paris, parece ser um fato reconhecido por seus principais biógrafos e intérpretes (LACROIX, 1984; LUKES, 1986; GIDDENS, 1986, 1998; FOURNIER, 2007). Mas, ainda assim, muitos destes autores imputam à sua sociologia uma pecha “conservadora”, e quase sempre o fazem à luz de uma leitura parcial de seus trabalhos, desconsiderando artigos e textos importantes, contudo encobertos pela sombra de suas obras referenciais (NISBET, 2003; PARSONS, 2010).

Disso depreende-se uma questão que, grosso modo, pode ser assim sintetizada: como o republicano Durkheim concebe a democracia? Dito de outro modo, seria este o regime político no qual todos de participam do poder, como defendia Aristóteles por meio da noção de politeia? A depender da resposta oferecida, podemos ter um Durkheim comprometido com o ideal republicano tanto num sentido democrático quanto num sentido antidemocrático. Em outros termos, cumpriria indagar: o republicanismo durkheimiano estaria circunscrito a uma diminuta parcela da população, isto é, a uma “elite”, ou abarcaria também os demais grupos que compõem a sociedade em seu conjunto? Ou seria possível uma solução de meio termo, na qual uma elite conduz os rumos de uma nação balizada pelas demandas da maioria?

Note-se que as questões adicionais, formuladas a partir da primeira, coloca-nos um problema fundamental, a saber, o da relação entre o republicanismo e a

³ Este caso, que culminou na condenação do capitão do exército francês, Alfred Dreyfus, em 1898, mobilizou e dividiu a opinião pública francesa à época, visto ter sido baseada em correspondências, a ele atribuídas, das quais se presumiu que o capitão havia traído o exército francês durante a Guerra Franco-Prussiana, em 1870. O caso chamou atenção por conta da origem judia do capitão e, sobretudo, pela caligrafia das correspondências, que não correspondia à sua caligrafia. Na ocasião, muitos intelectuais e figuras públicas questionaram a lisura do julgamento e tomaram partido do condenado, enquanto outros, por seu turno, alegaram que aqueles visavam quebrar o senso de hierarquia social e militar. Durkheim, que fora um dos que defenderam Dreyfus, destacou-se no interior desta polêmica ao responder a uma publicação do apologista conservador católico Ferdinand Brunetière, no artigo “O individualismo e os intelectuais”. (BELLAMY, 1994).

⁴ Trata-se de dois pequenos artigos em que Durkheim analisa o contexto que deflagrou a Primeira Guerra Mundial, “Quem quis a Guerra?” e “Alemanha acima de tudo”, que até o presente momento ainda não foram traduzidos para a língua portuguesa.

⁵ Sobre o caráter reservado de Durkheim, Steven Lukes (1986) e Anthony Giddens (1998) afirmam que o autor restringiu seus estudos e ideias ao âmbito acadêmico, tendo participado pouco dos grandes debates públicos de sua época, a não ser em alguns episódios isolados, como no famoso Caso Dreyfus e durante a deflagração da Primeira Guerra Mundial.

democracia. Afinal, se é verdade que nas sociedades contemporâneas o republicanismo se manifesta por meio do sistema democrático (RIBEIRO, 2013; PRZEWORKKI, 2020), também é verdade que, à época de Durkheim, esta relação ainda não havia ganhado seus contornos definitivos. Destarte, saber de que maneira o sociólogo francês concebe essa relação é o problema central deste artigo.

Para tanto, achamos por bem dividi-lo em três partes. Na primeira, abordar-se a relação de Durkheim com os ideais republicanos emergidos no contexto francês do século XIX, com vistas a analisar como estes se apresentavam à época e de que modo foram absorvidos pela sociologia daquele. Na segunda parte, ataca-se o problema deste artigo de frente, ou seja, o modo como Aristóteles e Durkheim concebem a democracia, a partir dos textos em que ambos discutem este assunto e aclaram suas posições sobre esta forma de governo. Na terceira parte, intenta-se verificar as possíveis relações entre republicanismo e democracia em Durkheim para, por fim, responder às questões acima levantadas.

1 Émile Durkheim e o republicanismo francês

Desde o último quartel do século XVIII, quando o processo revolucionário findou o regime monárquico, a França enfrentou um longo período de instabilidade política. Os grupos e facções políticas responsáveis por derrubar a monarquia francesa, posteriormente revelaram-se incapazes de se consolidar no poder e, sobretudo, superar definitivamente as sombras do *Ancien Régime*, propiciando aos franceses alguma normalidade em termos políticos e sociais. A querela entre girondinos e jacobinos deflagrou uma onda de acusações e truculência que, consubstanciada no frequente silvo emitido pela engenhoca mortífera a qual se convencionou chamar “guilhotina”, sentenciou à morte milhares de franceses, inclusive muitas das lideranças políticas de ambos os grupos que deram sustentação à revolução naquele país.⁶

Os eventos que se seguiram não arrefeceram os exaltados ânimos dos grupos preteridos do poder. Os grandes latifundiários, a cúpula da Igreja Católica, o generalato do exército nacional e, sobretudo, a antiga aristocracia nobiliárquica não tardaram em organizar formas de resistência ao novo regime político que, em 1792, emergira da Revolução Francesa com a proclamação da Primeira República. Nem mesmo a ascensão de Napoleão Bonaparte ao poder, primeiramente como cônsul e depois como autoproclamado Imperador francês, foi capaz de saciar o ímpeto daqueles que, outrora, direta ou indiretamente, se beneficiavam do regime monárquico deposedo. Na verdade, este ímpeto só fora momentaneamente satisfeito após a queda do Império Napoleônico, em 1814, e a restauração da monarquia que efetivou Luís

⁶ Estima-se que cerca de 18 mil pessoas foram guilhotinadas em praça pública durante este período, conforme pesquisa recente realizada na França. Ver: <<https://extra.globo.com/noticias/mundo/site-traz-lista-de-guilhotinados-na-revolucao-francesa-483681.html>>. Acesso em: 29/10/2020.

XVIII no trono até 1830.⁷ Contudo, neste mesmo ano, uma revolução conduzida pela alta burguesia liberal francesa pôs fim ao domínio da Casa dos Bourbon e instalou uma monarquia constitucional, coroando Luís Felipe d'Orleans, o "Rei burguês", que governou até 1848, quando Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte, o sucedeu após a instalação da Segunda República. Em 1852, por meio de um golpe, Luís Bonaparte torna-se imperador, dando início ao Segundo Império. Mas em 1870, durante a Guerra Franco-Prussiana, Napoleão III, título que ostentou durante a fase imperial, não só amargou uma derrota vexatória, como também fora capturado pelas tropas alemãs. Com o fim do Segundo Império, naquele mesmo ano, a Terceira República é proclamada e um governo provisório, liderado por Thiers, assume o poder. Mas é somente em 1873, com a eleição de Mac-Mahon, e pouco mais tarde, em 1875, com a formalização de uma nova constituição, que a Terceira República, enfim, se efetiva.⁸

Se os ideais republicanos começaram a circular na França durante o processo revolucionário no final do século XVIII, fora no decorrer do século seguinte, em especial com a proclamação da Terceira República, que estes se difundiram entre os diversos estratos sociais, conquanto tenham custado a serem aceitos. Afinal de contas, as experiências da primeira e da segunda repúblicas, sem dúvida curtas, não foram capazes consolidar os valores e ideais republicanos entre os franceses.

Durkheim ainda era bastante jovem quando entrou em contato com o ideário republicano. Primeiro como estudante secundarista e, posteriormente, como estudante universitário. Isso porque grande parte de seus professores, tanto do Liceu Louis Le-Grand quanto na École Normale Supérieure, eram signatários do republicanismo, e isso certamente foi decisivo para as posições políticas mais tarde que ele veio a assumir. Sobre esta influência, vale lembrar o papel exercido por Émile Boutroux e Charles Renouvier, ambos professores da École Normale e entusiastas da Terceira República.

No caso específico de Renouvier, um signatário da filosofia de Saint-Simon e estudioso do pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant, verifica-se toda uma renovação da doutrina kantiana acerca da autonomia que, certamente, incidiu sobre o pensamento durkheimiano. A originalidade da interpretação de Renouvier repousava na tese segundo a qual a livre vontade, necessária aos ditames da consciência moral, consiste na obrigação do respeito à autonomia dos outros, e em

⁷ Excetuando um curto período, em 1815, quando foi momentaneamente afastado do poder após a volta de Napoleão Bonaparte do exílio, período conhecido como "Governo dos Cem Dias", Luís XVIII governou até 1830.

⁸ Sobre este confuso período que seguiu a Revolução, afirma Eric Hobsbawm (1996, p. 50): "Desde aquele momento até hoje, este problema não foi adequadamente resolvido, embora, a partir de 1870, a questão fosse descobrir uma fórmula operante nos quadros da república parlamentar. As rápidas alternâncias de regime – Diretório (1795-1799), Consulado (1799-1804), Império (1804-1814), a restaurada Monarquia Bourbon (1814-1830), a Monarquia Constitucional (1830-1848), a República (1848-1851) e o Império (1852-1870) – foram tentativas para se manter uma sociedade burguesa, evitando, ao mesmo tempo, o duplo perigo da República Democrática Jacobina e do Antigo Regime".

oposição a Kant – que situava a ética e o conjunto fixo de categorias do entendimento do mundo no campo noumenal –, afirma ainda que as categorias e formas são instrumentos práticos atinentes à experiência fenomênica. Ademais, invocando uma tese que, mais tarde, seria adotada por Durkheim, Renouvier argumentava que a virtude é objeto não exatamente do dever, mas do desejo, o que sugeria a construção de um ambiente sócio-político adequado, e não de um reino transcendente. Destarte, uma comunidade ideal, formada por indivíduos autônomos coexistindo harmonicamente, coincidia com um “estado de paz” que, para todos os efeitos, só podia ser alcançado se todos, sem exceções, tivessem acesso à propriedade privada, dispondo livremente de seus bens. Todavia, na contramão da economia política clássica, Renouvier criticava a busca inescrupulosa dos indivíduos pela autossatisfação corroía a autonomia alheia, pois, ainda que cada indivíduo tivesse o direito de realizar-se, essa realização não prescindiria da contribuição de outros indivíduos. Note-se que ao subordinar a razão teórica à razão prática, Renouvier, sobretudo em sua obra “Ensaio de Crítica Geral”, proporcionava uma base filosófica consistente para as panaceias convencionais do liberalismo, sem abrir mão, entretanto, de um preceito caro tanto a Saint-Simon quanto a Comte – e que mais tarde também seria admitido por Durkheim –, a saber, o de que as diretrizes do comportamento individual se originavam na própria organização da vida social (BELLAMY, 1994).

As ideias de Renouvier se assentavam na analogia biológica da evolução progressiva dos organismos sociais, também presente entre alguns autores de língua inglesa como Spencer, cujo principal argumento era o de que as sociedades progredem de uma homogeneidade simples para uma heterogeneidade complexa. Mas no caso de Renouvier, seu evolucionismo social fora contrabalançado pela influência do solidarismo de Fouillée e Espinas, que atentavam para os riscos da competitividade desenfreada das sociedades urbano-industriais. O mérito de sua filosofia social foi o de sintetizar o organicismo e o solidarismo com vistas a superar a querela entre o *laissez-faire* propugnado pelos economistas britânicos e as várias formas de coletivismo, fossem elas do tipo socialista ou capitalista monopolista. Tal solução, sem dúvida engenhosa, inaugurou uma nova perspectiva sociológica que seria de suma importância para os rumos republicano liberal francês (BELLAMY, 1994).

A maneira como Renouvier conjugava posições tão díspares, ressoou sobre os trabalhos de alguns outros autores franceses. Talvez o caso mais emblemático seja o de Bourgeois, visto que seu trabalho mais conhecido, *Solidarité*, publicado em 1895, fez do solidarismo uma espécie de doutrina oficial da Terceira República. Do ponto de vista da originalidade, porém, Bourgeois ficou a dever, uma vez que se manteve preso aos temas propugnados por Renouvier. A crítica tanto ao individualismo absoluto dos economistas quanto ao coletivismo exagerado dos socialistas, seguiu sendo a pedra angular de seu trabalho. Influenciado pelo organicismo, o autor argumentava que os indivíduos estão ligados por laços de dependência mútua, evidenciados pela divisão do trabalho, e que a solidariedade gerada pelas condições coletivas consistia numa

“lei natural”. Enfatizava, entretanto, apesar das críticas desferidas pelos economistas clássicos, que tal processo não implicava num sistema autocontrolador, pois o ser humano, diferentemente dos outros animais, não é um ser apenas instintivo. Na esteira do filósofo Fouillée, para o qual as *idées forces* determinavam tanto a ação quanto as forças materiais, Bourgeois sustentava que a relação de interdependência entre os indivíduos, em si amoral, só podia ser considerada justa caso estivesse assentada em bases racionais. Acatando parte da opinião liberal tradicional, Bourgeois admitia o esforço individual em torno de uma busca isolada, porém, ressaltava que este era apenas um diminuto contributo aos esforços coletivos social e historicamente acumulados. Ainda segundo o autor, à medida que a humanidade evoluía a ação social tornava-se cada vez mais motivada pela vontade, deixando de ser apenas instintiva, como demonstrava a importância crescente do contrato, ao invés do hábito, na regulamentação das relações sociais. Procurando harmonizar sentimentos liberais e socialistas, por meio de um solidarismo até certo ponto ingênuo, pois dotado de uma espontaneidade inexistente, Bourgeois acreditava poder aproximar a classe trabalhadora da classe média, em prol do bem-estar coletivo (BELLAMY, 1994).

Em que pesem as fragilidades inerentes a esses sistemas de pensamento, como, por exemplo, a crença na possibilidade de conjugar grupos sociais distintos em torno de interesses comuns, ou mesmo na defesa de um Estado acima dos conflitos ideológicos, pode-se avistar um esforço comum a ambos, qual seja, a reconciliação entre determinismo e voluntarismo, socialismo e individualismo. Essa tentativa, certamente, marcou todo o pensamento social francês do século XIX, sobretudo os adeptos do republicanismo.

É inegável a influência do solidarismo sobre a teoria sociológica durkheimiana. Muitos são os pontos de convergência entre Durkheim e teóricos como Renouvier e Bourgeois. Mas se essa influência fora decisiva para o desenvolvimento de sua teoria, Durkheim procurou abordar as principais questões suscitadas pelos solidaristas – seja a tensão entre determinismo e voluntarismo, seja o frágil equilíbrio entre as influências liberal e conservadora – por um viés bem mais rigoroso, em conformidade com a ciência que se propôs a fundar. O modo como o sociólogo explicou o *malaise moderne* foi, sem dúvida, um elemento-chave para uma avaliação mais precisa acerca de suas reais contribuições para o republicanismo francês.

Sobre esta influência, é possível avistá-la no esforço que o sociólogo francês fez para superar duas importantes posições das quais, em alguma medida, fora tributário, a saber, a de Saint-Simon – para o qual a sociedade moderna deveria conter uma única classe dirigente, formada por industriais, entretanto imbuída da missão de garantir oportunidades iguais a todos, reduzindo o Estado à “administração de coisas”, não de pessoas – e a de Comte – para o qual o Estado deveria ter um formato hierocrático e, nesse sentido, conservador (GIDDENS, 1998). Isso porque, embora tivessem como intuito alcançar uma ordem social mais estável, ambos os autores apresentavam soluções muito diferentes a esse respeito e, como apontou o

autor de *Da Divisão do Trabalho Social*, insuficientes. Afinal, Durkheim encara a crise moderna – para ele um momento transitório – como um fenômeno eminentemente moral, resultado da ausência de uma ordem moral capaz de atender às demandas geradas pelas rápidas transformações econômicas processadas no interior da sociedade industrial. Porém, como procurou demonstrar, esta ordem moral, adequada aos reclames do mundo moderno, não poderia restringir-se à exumação de antigos modelos sociais.

Com efeito, a solução não estava em resgatar – como argumentava Comte – a unidade inerente às sociedades tradicionais a partir de uma *conscience collective* fortemente estabelecida. Tal situação, absurda na ótica de Durkheim, se contrapunha à complexificação da divisão do trabalho imposta pelo advento da modernidade. Por outro lado, Durkheim também não partilhava das posições de Saint-Simon e dos socialistas em geral, segundo as quais a função do Estado nas sociedades industriais deveria resumir-se ao controle da vida econômica, abdicando de qualquer função moral. Como mais tarde advertiu, numa série de preleções sobre o socialismo, uma simplificação como esta tendia, erroneamente, a fundir as esferas política e econômica, visto que, para os socialistas, cabia ao Estado gerir a produção, deixando, entretanto, o consumo livre. Durkheim, definitivamente, não podia concordar com essa posição. O motivo desta rejeição era simples: o Estado, compreendido como centro diretor da sociedade, não podia restringir-se ao controle da vida econômica. Sua função deveria ser a de catalisar e retraduzir, em moldes racionais, os sentimentos difusos das massas, comunicando-se bilateralmente com as outras estruturas institucionais, os órgãos-secundários. Conforme havia apontado na parte final de sua tese doutoral, ainda que a especialização funcional tivesse um efeito integrador, na medida em que promovia a interdependência entre os indivíduos, isso não era o bastante para que a sociedade industrial pudesse prescindir de valores morais.

A questão subjacente às modernas formas societárias, portanto, reside em saber em que consiste essa nova moralidade, quais suas características e os motivos pelos quais ela não deve ser tomada como um mero decalque da moralidade atinente às sociedades tradicionais. Decerto, o papel cada vez mais importante do indivíduo no mundo moderno sinalizava um caminho. Afinal, numa sociedade altamente diferenciada em termos funcionais, a experiência da individualidade tornara-se inevitável. Mas, se por um lado, o individualismo era um fenômeno desejável, por outro, o egoísmo despontava como um risco sempre eminente e indesejável.

A resposta durkheimiana veio em termos bastante engenhosos. Se a ordem social moderna não era amoral, então, havia necessariamente uma moralidade. Porém, à medida que essa moral moderna resultava da intensificação da divisão do trabalho e, por conseguinte, do individualismo, deveria ser mais flexível do que aquela da ordem tradicional. O indivíduo aparecia, assim, como o centro da moralidade moderna (DURKHEIM, 2008).

Parte dessa conclusão devia-se ao fato de Durkheim ter se apoiado, ainda que parcialmente, no utilitarismo, sobretudo na tese, tão cara a autores como Spencer, de que a sociedade industrial exigia uma diversidade moral, e não uma unidade. Outra parte, sem dúvida, devia-se aos avanços obtidos em seus estudos sobre religião, em especial a noção de “sagrado”, permitindo-lhe entender melhor a composição do fenômeno moral. Mas Durkheim tratou logo de mostrar que esse “culto” ao indivíduo em nada se assemelhava ao individualismo metodológico dos utilitaristas. Não se tratava, portanto, de um individualismo egoísta e corrosivo, tal como aquele defendido pelos utilitaristas e contra o qual Durkheim sempre se opôs (DURKHEIM, 1975).

Como por diversas vezes enfatizou, o individualismo moral tinha sua origem na própria sociedade. Ao admiti-lo, Durkheim tomava de empréstimo uma ideia cara ao solidarismo francês, afastando assim qualquer risco de confusão com aquelas tendências baseadas em algum tipo de exaltação à autorreferencialidade (JOAS, 2012). Entretanto, também se esforçava em demonstrar que as posições holistas, por ele assumidas, não deviam ser interpretadas no sentido de negação da individualidade, pois tal interpretação colidia com o primado alcançado pelo indivíduo nas sociedades modernas (GIDDENS, 1998).

Seus esforços para conciliar individualismo e sociologismo, também presentes entre os solidaristas franceses, nortearam a sua concepção de república, pois, se Durkheim enfatizava uma nação sólida, com valores abrangentes e capazes de atingir os diversos grupos sociais, também apontava para a necessidade de um Estado atuante, mas não opressor, que pudesse estreitar seus laços com os órgãos intermediários e, assim, alargar a participação política dos indivíduos, garantindo-lhes o direito à autorrealização.

Com efeito, as posições que Durkheim assumiu em relação ao individualismo e ao republicanismo foram expostas durante o polêmico Caso Dreyfus, em 1898, quando publica um pequeno artigo a respeito do individualismo e do papel dos intelectuais, no qual, sem abrir mão dos pressupostos comunitaristas, sugeria um modelo social que reconhecesse na pessoa humana um valor inalienável.⁹ Esse texto comporta, sem dúvida, alguns importantes pontos a respeito de como o autor procurou solucionar as dicotomias inerentes à relação entre a sociedade e indivíduo, bem como estabelece as bases para uma moral republicana e laica. Em linhas gerais, neste artigo, intitulado

⁹ O referido artigo, intitulado “O individualismo e os intelectuais”, fora publicado em resposta a Ferninand Brunetière, escritor ligado à Ação Católica, uma das alas mais conservadoras da Igreja, um convicto *antidreyfusard*. Em março de 1898, o crítico-literário produz um artigo, originalmente publicado na *Revue des Deux Mondes*, intitulado *Après le procès*, no qual ataca veementemente os intelectuais, acusando-os de atentar contra a democracia. Acusava ainda a “aristocracia da inteligência” de promover o individualismo e a anarquia, desrespeitando a tudo e a todos, inclusive os militares que, segundo o autor, eram tratados como “idiotas”. Ademais, segundo o autor, a classe intelectual metia-se em casos que pouco ou nada tinham a ver com seu escopo, imiscuindo-se, inclusive, em assuntos de segurança nacional. Recusavam-se, acrescentava, a “vergar sua lógica frente à palavra de um general do exército”, arrogando-se o direito de julgar por si mesmos a questão (BELLAMY, 1994).

“O individualismo e os intelectuais”, Durkheim (2016) defende a tese de que a moral adequada à complexidade das sociedades modernas devia ter como centro o indivíduo, isto é, a pessoa humana. Todavia, como também esclarece na parte final do texto, sua posição em nada se aproxima da posição dos utilitaristas ou dos economistas clássicos, visto que este indivíduo não se tratava do indivíduo tomado isoladamente, mas tão somente do ser humano em geral. Em termos quase kantianos, Durkheim defende que os valores responsáveis por nortear a vida social moderna estão, por um lado, submetidos à autonomia do indivíduo, ou seja, à capacidade deste em julgar por si mesmo, a partir do exercício racional, os valores instituídos – o que só fora possível a partir da complexificação da vida social moderna – e que, por outro, sua *raison d'être* depende da legitimação da sociedade em seu conjunto (JOAS, 2012).

Isto posto, a recém proclamada Terceira República fora recebida por Durkheim com grande entusiasmo, à medida que o modelo republicano seria o mais adequado às demandas das sociedades modernas e, por suposto, ao individualismo moral decorrente do processo de complexificação social. Em outras palavras, o republicanismo configuraria a forma política ideal para uma sociedade cada vez mais diferenciada em termos funcionais, visto que para Durkheim este regime de governo ia ao encontro das necessidades do cidadão moderno, sobretudo porque este dispõe de um grau de autonomia desconhecido pelos indivíduos das sociedades tradicionais ou pré-modernas.

Mas a despeito da defesa do sociólogo francês em relação à Terceira República, algumas questões se impõem: seria o republicanismo concebido por Durkheim um modelo democrático? Dito de outro modo, haveria uma relação entre republicanismo e democracia? Ou será que o autor, com clara inclinação republicana, rechaçava a participação do conjunto de cidadãos nas grandes decisões políticas da nação francesa? Eis o ponto nevrálgico deste trabalho, que será discutido na próxima seção.

2 A concepção de democracia Émile Durkheim

Que Durkheim tinha uma clara orientação republicana parece-nos indubitável, até mesmo em virtude das influências que recebeu durante o período de formação escolar básica e universitária, e do que deixou entrever em alguns de seus trabalhos, tanto de juventude quanto de maturidade. Mas as questões acima colocadas vão muito além desta constatação, pois esbarram nas concepções possíveis de república. A grande dificuldade em respondê-las está, em nosso entendimento, em selecionar entre seus trabalhos aqueles em que o autor ataca o tema da democracia de frente. Se o tema da política fora abordado apenas superficialmente ao longo de sua vasta obra, como parecem sugerir Giddens (1998) e Lacroix (1984), esta seleção, longe de ser arbitrária, deve ser tutelada pelo fim que se deseja alcançar. Se este for o critério, sem dúvida a obra mais importante é a intitulada *Lições de Sociologia*. Este trabalho, publicado postumamente, resulta de um curso oferecido a princípio em Bordeaux e

mais tarde reproduzido na Sorbonne.¹⁰ Trata-se de uma obra, portanto, bastante maturada em que o autor expõe suas ideias acerca do Estado, das corporações profissionais e, em especial, da democracia. Esta talvez seja a única obra em que Durkheim reflete sobre a natureza dos regimes políticos de maneira mais detida. Mas o seu ponto alto, sem dúvida, é a crítica por ele empreendida à tipologia do poder que, desde os gregos antigos, sobremaneira de Aristóteles, praticamente serviu de critério para a definição dos regimes políticos. Sobre este ponto em particular, talvez seja importante resgatar alguns pontos fundamentais da tipologia estabelecida pelo estagirita.

2.1. Aristóteles: a política, as formas governo e o Estado justo

Nesta seção, abordaremos de maneira sintética os principais pontos da filosofia aristotélica acerca da política, das formas de governo e do Estado. Não se pretende, entretanto, aprofundar todas as implicações do pensamento de Aristóteles sobre esses temas, mas tão somente sumariar seus pontos mais relevantes. Para tanto, fez-se uso de duas de suas principais obras: a *Ética a Nicômaco* e a *Política*. Este recorte tem apenas por objetivo oferecer ao leitor uma visão genérica, mas nem por isso superficial, sobre o pensamento político de Aristóteles, para que, assim, ele seja capaz contrastá-lo com a visão durkheimiana, guiado, é claro, pelos argumentos expostos no decorrer do texto.

No início de sua *Ética a Nicômaco*, ao distinguir as ciências produtivas das ciências práticas, Aristóteles (2012) aloca a política neste último conjunto de ciências e conclui, a partir disso, que ela é superior a ética, cabendo-lhe a função de orientar as ações humanas. Isso porque, na visão do estagirita, o homem só pode tornar-se autárquico no contexto da pólis, sendo a política uma ciência de caráter prático, que se define por uma ação cujo resultado, além de não se desvincular de seu agente, visa

¹⁰ Esta obra foi publicada muitos anos após a morte do autor, pela Faculdade de Direito da Universidade de Istambul, na Turquia, graças aos esforços de Hüseyin Nail Kubali, e reúne uma série de aulas que Durkheim ministrou entre os anos de 1890 e 1900, em Bordeaux, e depois na Sorbonne em 1904 e 1912. Segundo relata Kubali no Prefácio à Primeira Edição desta obra, em 1934 ele estava em Paris, por ocasião da realização de sua pesquisa de doutoramento sobre o Estado, quando estabeleceu contato com o etnólogo Marcel Mauss, sobrinho de Durkheim, que lhe mostrou alguns manuscritos deixados por seu tio intitulados *Física dos Costumes e do Direito*. A primeira parte deste curso, que compreendia as três primeiras lições sobre a moral profissional acabariam sendo publicadas por Mauss pela *Revue de Métaphysique et Morale*, em 1937, conforme as orientações do próprio Durkheim pouco antes de sua morte em 1917, muito embora a pretensão fosse a de publicar todas as lições que compunham o curso. Mauss então confiou a Kubali algumas dessas lições que decidiu publicar seis dessas lições de moral cívica que estavam em seu poder em 1947, pela Revista da Faculdade de Direito de Istambul. Pouco tempo depois, Kubali quis saber se Mauss havia de fato publicado o curso na sua integralidade, mas diante da condição de saúde debilitada daquele, fora informado que o resto das lições estavam disponíveis no Museu do Homem, onde se encontravam obras e documentos de Marcel Mauss. Kubali decidiu então publicá-las integralmente. Esses manuscritos incluíam além das três lições sobre moral profissional já publicadas, quinze lições adicionais de moral cívica. A publicação da obra completa veio a lume em 1950. No Brasil, a referida obra só foi traduzida e publicada em 2002, com o título *Lições de Sociologia*.

sempre o bem propriamente humano, isto é, o bem comum. Por isso, a política é, segundo Aristóteles, uma ciência que, além de prática, revela-se arquitetônica à medida que estrutura as ações e as produções humanas. Encontra-se presente nesta obra, portanto, uma tese que o estagirita iria desenvolver mais pormenorizadamente em sua *Política*, qual seja: a de que o homem é um “zoon politikon”.

Nesta segunda obra, mais precisamente dos livros III ao VI, partes atinentes à discussão sobre a natureza da política, Aristóteles (2001) apresenta uma tipologia do poder, tanto em sua forma salutar quanto degenerada. Vale lembrar que para o estagirita a política é uma manifestação da natureza humana, e que neste sentido o homem, por ele definido como um animal político, só pode se realizar através da vida comunitária.¹¹ Em sua visão, portanto, a comunidade política é o fim a que tendem a comunidade familiar e a comunidade de aldeia e, por ser o fim (*télos*) destas comunidades, é anterior a elas do ponto de vista antológico, embora lhes seja posterior cronologicamente. Em conformidade com a teoria das causas, Aristóteles concebe a *pólis* ou comunidade política a partir de quatro causas, a saber, a material, a eficiente, a formal e a final. Vejamos cada uma delas. A causa material da *pólis* são os lares, linhagens e vilarejos, enfim, aqueles aspectos espaciais e materiais que formam a cidade; a causa eficiente são os próprios cidadãos, sem os quais não há cidade; a causa formal é a constituição ou seu regime; e a causa final é o bem viver (CHAUI, 2002). Do que fora exposto, cumpre salientar o fato de que, para Aristóteles, a causa formal refere-se à constituição ou regime de governo. Disso decorre a tipologia do poder a qual nos referimos.

Aristóteles aponta três formas de governo possíveis. São elas: a monarquia, a aristocracia e a politeia. Os critérios de definição de cada um destes regimes políticos estão diretamente ligados, por um lado, ao número daqueles que participam do poder – respectivamente um, alguns ou todos – e, por outro, à excelência ou virtude (*areté*) atinente à cada um deles. Neste sentido, a monarquia se caracteriza pela honra, a aristocracia pela ética e a politeia pela liberdade e igualdade. Em contrapartida, o estagirita também destaca os riscos que estes regimes correm, por estarem submetidos ao mundo sublunar, e que podem implicar em suas respectivas degenerescências. Neste sentido, a monarquia pode dar origem à tirania – cujo vício é a vilania –, bem como a aristocracia à oligarquia – em que predomina a avidez – e a politeia à democracia – que se notabiliza pela desigualdade. O que estas formas degeneradas têm em comum é o fato de que, em todas elas, o poder é exercido não em vista do bem comum, mas a favor de um grupo ou grupos sectários, guiando-se, portanto, pelos vícios e não pelas virtudes.

¹¹ Segundo Aristóteles, a realização do homem – que para ele representava a *eudaimonia*, e dependia dos laços de amizade sinceros, de uma vida moderada e dedicada ao exercício do que denominava teórica – estava atrelada à vida comunitária. Isso porque a palavra *polis*, que significa “cidade”, e que é a raiz etimológica da palavra “política”, remete à uma questão fundamental em seu pensamento: o homem só experencia plenamente a sua verdadeira natureza, que, a um só tempo, diz respeito a ele e a todos de sua espécie, através da vida social.

Assim como seu mestre Platão, Aristóteles também revela interesse especial pela questão do Estado perfeito ou justo, por ele considerado uma comunidade una e indivisa cuja finalidade é o bem comum ou bem viver. Em ambos, portanto, verifica-se a preocupação com a questão da justiça. No caso do estagirita, entretanto, esta comunidade justa não resulta de uma reengenharia social, de traços fortemente hierarquizados, cujo vértice é o filósofo-rei platônico. Ela é antes a consonância entre o modo como a economia está organizada e a forma mais adequada de constituição política. Soma-se a isso a separação imprescindível entre as esferas pública e privada, de modo que o exercício da cidadania só pode consumir-se, de fato, a partir da participação de seus cidadãos, como iguais, na primeira destas esferas. Destarte, qualquer tipo de desnível nas relações de poder ou, também, o desrespeito às regras comuns implicaria em um regime despótico de um ou de alguns sobre os demais. Conquanto o modo como Aristóteles concebe a cidadania ainda esteja vinculada ao contexto geral de sua época – apenas homens maiores de idade, nascidos na cidade e livres enquadravam-se neste quesito –, a definição de justiça por ele oferecida destaca a necessidade de a cidade resguardar a igualdade entre os iguais e a desigualdade entre os desiguais. A forma pela qual essa formulação poderia ser concretizada depende de duas formas de justiça por ele propugnadas: a justiça distributiva e a justiça comutativa. Enquanto a primeira refere-se à forma como a cidade faz a partilha dos bens – riquezas, honrarias, cargos e prestígio – entre seus cidadãos, operando geometricamente, e não aritmeticamente, a segunda diz respeito à correção dos erros e delitos a que as relações sociais são suscetíveis, aplicando as leis de modo a garantir a equidade entre eles. Quanto ao poder, Aristóteles defende que este é participável, mas não divisível. Neste sentido, só um regime constitucional, ancorado nas duas formas de justiça supracitadas, pode garantir a todos os cidadãos participar do poder e, por suposto, exercer a cidadania. Esse tipo de regime Aristóteles denominou politeia.

Não deixa de chamar atenção o fato de que, em Aristóteles, a democracia aparece como uma deformidade da daquela. Em outras palavras, a visão do estagirita sobre a democracia adquire um sentido claramente negativo, visto que ela se manifesta como uma forma de imposição da maioria sobre a minoria, escapando assim à noção de bem comum. Os motivos pelos quais Aristóteles pensava deste modo não serão aqui minuciosamente discutidos, mas cumpre ressaltar que sua visão resulta muito mais de uma adequação terminológica ao contexto grego da época, do que propriamente de uma postura “antidemocrática”, sobretudo se considerarmos o que esta expressão encerra atualmente.¹² A politeia representa para Aristóteles um regime constitucional no qual todos os cidadãos têm acesso ao poder.

¹² A esse respeito, Francis Wolff (2001) afirma que a palavra “democracia”, na Grécia clássica, possuía um sentido pejorativo que lhe era dado não só por oligarcas e aristocratas, mas pelo próprio significado da palavra, uma vez que, nessa época, *demos* não significava “o povo”, e sim o populacho pobre e facilmente seduzido pelos demagogos. Contudo, em termos modernos e contemporâneos, a palavra

Nota-se, portanto, que o estagirita defende uma relação isonômica entre eles, pois independentemente da posição social ou econômica, todos os cidadãos dispõem dos mesmos direitos e estão submetidos às mesmas leis. A constituição aparece, assim, como uma garantia de que todos possam participar da esfera pública. Como demonstra Francis Wolff (2001), através das críticas às formas degeneradas dos regimes políticos – a tirania, a oligarquia e a democracia – é possível entrever o posicionamento aristotélico acerca do regime justo. Neste caso, essas críticas dirigem-se à primazia dos interesses individuais ou dos interesses sectários. Disso depreende-se que um regime justo seria aquele capaz de coadunar os interesses individuais e coletivos, possibilitando, por suposto, a todas as frações sociais participar da vida política. Por isso, a soberania judiciária e deliberativa é fundamental. Para o estagirita, à medida que a política visa o bem comum dos cidadãos, cabe a estes decidir o seu destino. Neste sentido, a prudência e a experiência valem mais para o governante do que a ciência. Já o povo, segundo Aristóteles, dispõe de uma excelência coletiva, que não se define pela excelência de cada indivíduo tomado isoladamente. A multiplicidade de opiniões adquire unidade: a unidade da multiplicidade (CHAUI, 2002). A esse regime político, cuja natureza contempla os interesses de todos os cidadãos, seja em seus aspectos coletivos ou individuais, os modernos e os contemporâneos convencionalmente chamaram democracia.

Passe-se agora a analisar a concepção de democracia sustentada por Émile Durkheim, procurando, a seguir, confrontá-la com a concepção de Aristóteles. Visa-se, assim, verificar a quais argumentos do filósofo grego o sociólogo francês se opôs. Antes, porém, de explorarmos as críticas durkheimianas ao pensamento aristotélico, é mister situar o leitor acerca de alguns pontos importantes de sua sociologia.

2.2. Durkheim e o papel do Estado e das corporações profissionais

Mas, afinal, o que Durkheim pensava sobre a democracia, e por qual motivo afirmou-se que sua visão destoa da tipologia aristotélica do poder? Uma resposta a esta questão depende da análise da obra supracitada, *Lições de Sociologia*, mas, também, de algumas outras, em especial sua tese de doutoramento, *Da Divisão Social do Trabalho*, e *O Suicídio*, ambas publicadas ainda da fase em que lecionava em Bordeuax, respectivamente em 1893 e 1897, nas quais o sociólogo aborda os temas do Estado e das corporações profissionais. Além delas, cumpre ainda mencionar um curso, que mesmo inconcluso fora publicado postumamente, intitulado *O Socialismo*.¹³ Acredita-se que, a partir destas obras, seja possível extrair alguns

democracia passou a significar “poder do povo”, adquirindo um sentido bem mais positivo quando comparado aos gregos do período clássico.

¹³ Este curso é resultado de uma série de conferências sobre o tema do socialismo proferidas por Durkheim na Faculdade de Letras de Bordeaux, entre os anos de 1895 e 1896, e publicadas anos após sua morte, sob o título *Le Socialisme*. Inicialmente, este estudo estava projetado para ser mais amplo. O objetivo de Durkheim era investigar a origem e o desenvolvimento das ideias socialistas modernas, destacando alguns de seus mais significativos representantes, tais como Sismondi, Saint-Simon,

elementos para se pensar a questão da democracia em Durkheim. Com isso, não se está negligenciando os demais trabalhos do autor, mas apenas tentando, a partir de um recorte forçado pelas limitações de um artigo, apreender sua visão acerca do referido tema.

Em *Da Divisão do Trabalho Social*, Durkheim, adotando um escopo claramente evolucionário, comum às ciências naturais da época, e que inspirou alguns dos precursores da sociologia sobretudo vinculados à tradição positivista, procura explicar a transição das formas societárias simples, caracterizadas por uma divisão do trabalho pouco acentuada e uma forte consciência coletiva, manifestas através do que denomina “direito repressivo” – o que seria um empecilho ao desenvolvimento da individualidade – para formas societárias complexas, caracterizadas por uma divisão do trabalho acentuada e uma frágil consciência coletiva, manifestas através do que denomina “direito restitutivo” – cujo efeito é o desenvolvimento do individualismo. O objetivo da obra, entretanto, é compreender o motivo pelo qual as sociedades complexas, em que se constata o avanço da individuação, não sofrem um processo de desintegração social, mas, pelo contrário, mantêm certa coesão. A explicação oferecida por Durkheim é conhecida: nas sociedades simples os laços de solidariedade são de tipo mecânico, e nelas o indivíduo – aqui tomado isoladamente – tende a pensar e agir de acordo com os valores instituídos pelo grupo no qual está inserido – a “tirania do grupo” como designa Durkheim –, enquanto nas sociedades complexas, isto é, de solidariedade orgânica, por estar submetido a uma divisão funcional muito mais complexa, o indivíduo vê-se enlaçado à uma rede de relações interdependentes que, mesmo tornando-o parte de um todo, concede-lhe maior grau de autonomia.

Todavia, no final do livro I, mais precisamente no capítulo VII, que trata da solidariedade orgânica e da solidariedade contratual, Durkheim dedica uma seção inteira (a terceira) à discussão sobre o Estado. Ali, o autor compara-o metaforicamente ao “sistema cérebro-espinhal do organismo social”, “aparelho regulador” ou “órgão central” que, ao desenvolver-se *pari passu* com a divisão do trabalho, adquire “funções especiais” nas sociedades de “tipo industrial”. Isso porque nas sociedades pouco desenvolvidas em termos funcionais o Estado, circunscrito à administração da justiça, impõe-se ao indivíduo de modo quase irresistível. Porém, naquelas sociedades em que a divisão do trabalho se complexificou, o Estado passa a atrair para si funções diversas, sobretudo daqueles órgãos intermediários que exercem funções similares às suas. Não deixa de chamar atenção o argumento biológico adotado pelo autor: nas sociedades complexas o Estado representa uma espécie de cérebro, responsável por “presidir as relações externas”, de forma solidária com outros órgãos sociais. Mais adiante, no início do livro III, ao expor as formas

Lassalle, Marx e Engels. O empreendimento, entretanto, não chegou a ser totalmente concluído. Seu envolvimento na organização da *Revue Année Sociologique* impactou negativamente a consecução de seu propósito original. Apenas as partes relativas à definição, à origem e às teorias de Sismondi e Saint-Simon lograram êxito. Não obstante, este trabalho constitui um importante manancial de informações sobre a visão durkheimiana acerca do socialismo.

anormais da divisão do trabalho, Durkheim volta a enfatizar o papel do Estado. Mais uma vez o autor lança mão de expressões como “órgão” ou “organismo” para a ele se referir, e destaca a função estatal primordial, qual seja: realizar e manter “unidade” do corpo social.

No prefácio escrito por ocasião da segunda edição desta obra, em 1902, Durkheim mais uma vez discute o papel do Estado, contudo agora de modo mais detido e inserindo um tema até aquele momento apenas tangencialmente abordado: as corporações profissionais. Neste prefácio, produzido após as inúmeras críticas que lhe foram endereçadas, o autor explicita melhor seu pensamento sobre o que considera o grande dilema das sociedades modernas: o estado de anomia que se formou a partir do desenvolvimento acelerado das funções econômicas, desacompanhado de uma moral capaz de regular o egoísmo dele decorrente. Sobre o Estado, Durkheim mantém sua posição inicial: trata-se de um órgão organizador da vida social, espécie de cérebro do organismo social. Entretanto, ao enfrentar o problema da anomia, o qual acomete as sociedades modernas, o autor afirma que “nem a sociedade política em seu conjunto, nem o Estado, podem, evidentemente, incumbir-se dessa função [econômica]; por ser muito especial e por se especializar cada dia mais, [a atividade econômica] escapa à sua competência e à sua ação” (DURKHEIM, 2008, p. X). Nesta passagem, o sociólogo é bastante taxativo quanto aos limites da sociedade política, em geral, e do Estado, em particular. Dito de outro modo, embora o Estado possua prerrogativas organizatórias, que lhe possibilita atuar como o centro da vida social, por si só não pode dar conta da complexidade funcional e econômica que caracteriza as sociedades modernas. Mas, então, como superar o estado anômico que as acomete? A resposta durkheimiana é também contundente: através das corporações profissionais. Como o autor procura explicitar ao longo do texto, estes órgãos-secundários foram repentinamente abolidos durante o processo revolucionário francês, sem qualquer avaliação prévia acerca dos efeitos gerados por uma supressão abrupta. O resultado disso foi que os indivíduos ficaram desprovidos de órgãos capazes de representá-los socialmente, sobretudo em sua relação com o Estado. Assim, para Durkheim, as corporações profissionais têm como principal característica intermediar as relações entre o indivíduo e o Estado, à medida que são elas que organizam as demandas e reivindicações particulares.

Em outro trabalho importante, *O Suicídio*, Durkheim mais uma vez explora esses temas. No terceiro capítulo da última parte do livro, o autor analisa a relação entre Estado e indivíduo, observando o papel mediador (e moral) exercido pelas corporações profissionais – neste caso, agindo como antídoto às taxas crescentes de suicídios de tipo egoísta. A ideia por ele propugnada – que fora mais tarde parcialmente reproduzida no prefácio à segunda edição de sua tese doutoral – é a de que estando a sociedade política e o Estado muito distantes do indivíduo, estas não conseguem retraduzir em termos racionais as demandas particulares. Mas há um ponto nesta discussão que é de suma importância, à medida que corrobora a visão do autor acerca da moral necessária às sociedades complexas: se o Estado é o órgão

cerebral da sociedade, e se o indivíduo é uma espécie de átomo social, os riscos, sobretudo provocados pela ausência de órgãos intermediários, são de que a hipertrofia do Estado resulte na total anulação do indivíduo ou, num caminho diametralmente inverso, que os interesses sectários permeiem o espaço do Estado. Tanto num caso como noutro, teríamos aquilo que Durkheim chama de “monstruosidade sociológica”. Por isso, as corporações profissionais seriam imprescindíveis na mediação entre as demandas individuais e o Estado.

Quanto à obra *O Socialismo*, identifica-se algumas intuições em relação ao Estado. Na primeira parte do livro, quando atribui a origem do socialismo ao estado caótico emergido da vida econômica moderna, Durkheim define como “socialistas” aquelas teorias que reivindicam a ligação mais ou menos completas entre as funções comerciais e industriais, ou de algumas delas, mesmo difusas, e os órgãos diretores e conscientes da sociedade. Em outras palavras, na perspectiva socialista a função do Estado é administrar a produção, gerando riqueza suficiente para o bem de todos os membros da sociedade. Na ótica do sociólogo francês, o socialismo – em suas diversas manifestações teóricas – herdou do iluminismo a crença na razão e a noção de igualdade social, mas também herdou do pensamento liberal a centralidade conferida à atividade econômica no mundo moderno, conquanto, neste caso, se oponha à ideia presente no pensamento liberal clássico de que a vida econômica possa prescindir de qualquer tipo de coordenação. A premissa básica do socialismo, portanto, é de que a produção tem que ser centralizada nas mãos do Estado, responsável por administrar a economia.

Com efeito, embora tenham tido o mérito de apontar a contradição entre a maior capacidade produtiva e a miséria a que estava submetida a classe trabalhadora, os socialistas não foram capazes de apontar caminhos, além da gestão da vida econômica através do Estado, que pudessem dar conta de outros aspectos da vida social. É neste ponto específico, portanto, que Durkheim se opõe aos socialistas, pois para ele o Estado, longe de se reduzir à administração da economia, se caracteriza por funções políticas e morais. Uma restrição desta espécie não se daria sem o risco de o Estado perder suas prerrogativas básicas, sucumbindo à dinâmica da vida econômica e se descaracterizando.

Após esta breve exposição sobre o Estado, as corporações profissionais e o indivíduo, centraremos esforços na interpretação durkheimiana acerca da democracia, salientando, entretanto, a discordância do autor em relação à tipologia clássica do poder que, como fora dito, constituiu uma longa tradição cujo nascedouro remonta a Aristóteles.

2.3. A democracia em Durkheim e a crítica à tipologia aristotélica do poder

Já dissemos que, embora Durkheim pareça conceder à política um lugar secundário em sua teoria social, tal impressão, sem dúvida questionável se

consideramos os seus escritos, não nos permite afirmar que ele a tenha excluído completamente do rol de preocupações do qual se ocupou.¹⁴ Como também já fora dito, entre as suas obras aquela que melhor revela suas ideias acerca da democracia é a sua *Lições de Sociologia*. Isso se deve ao fato de nela se encontrar não só uma reflexão sobre a natureza do Estado, mas também sobre os tipos de regimes políticos. Trata-se de uma das raras vezes em que o sociólogo enfrenta diretamente o tema e procura, inclusive, se posicionar sobre ele. Com efeito, isso explica por que esta obra se tornou um importante manancial para aqueles cujo intuito é compreender o pensamento político durkheimiano.

A obra, composta de dezoito lições, trata especificamente do tema da democracia em três delas, a saber, da sétima à nona. Logo no início da sétima lição, Durkheim retoma uma velha discussão sobre as formas particulares do Estado, apontando, nesta perspectiva, três diferentes tipos: a monarquia, a aristocracia e a democracia, que correspondem, respectivamente, a um governo em que só um governa, a um governo em que um grupo limitado de pessoas governam e, por fim, a um governo em que todos governam. Essa tipologia, bem como as definições de governo que dela decorrem, não constituíam uma novidade. Durkheim sabe localizar temporalmente o problema quando afirma que, desde Aristóteles, passando por pensadores bem mais recentes como Montesquieu, essas diferentes formas políticas, que se definem e variam pelo número de governantes que ocupam o poder, serviram de base para se pensar o Estado.

Desde Aristóteles, os Estados foram classificados de acordo com o número dos que participam do governo. Diz Montesquieu: “quando o povo como corpo tem o poder soberano, é uma democracia. Quando o poder soberano está nas mãos de uma parte do povo, isso se chama aristocracia, (II, 2). O governo monárquico é aquele em que apenas um governa”. (DURKHEIM, 2002, p. 107-108) [grifos do autor].

Embora o sociólogo francês reconheça que Montesquieu, na sequência de seu livro *Do Espírito das Leis*, busque “o sentimento que constitui o motor de cada um desses tipos de governo – honra, virtude, temor -, mostrando “que percebia diferenças qualitativas que distinguem esses diferentes tipos de Estado”, cuja degeneração está ligada à presença ou à ausência de uma constituição, afirma: “Mas pare ele essas

¹⁴ Como mencionamos na introdução, há uma querela entre os especialistas sobre o lugar que Durkheim conferiu à política em seu pensamento. Pelo menos quatro grandes linhas interpretativas podem ser apontadas: a) aquela que centra sua análise na reivindicação de um Durkheim republicano; b) aquela que destaca a presença da política ao longo de sua obra, porém sempre abordada de maneira tangencial; c) aquela que reivindica em Durkheim a conciliação entre o liberalismo e o comunitarismo; d) aquela que aproxima Durkheim do socialismo e, portanto, do pensamento revolucionário. Concorde-se, entretanto, com a posição adotada por Ramón Ramos Torre (2011), para quem Durkheim pensa a política tendo como pano de fundo o principal problema a que se propôs a debater em sua sociologia, a saber, o problema da moral. Defende-se, todavia, que essas interpretações, longe de serem excludentes, são complementares, sobretudo se levarmos em consideração o fato de que o problema moral, explorado pelo autor desde suas primeiras obras, mas também presentes nas obras de maturidade, constitui o pano de fundo de tudo que o autor analisou, inclusive no tocante à política.

diferenças qualitativas são apenas consequência das diferenças puramente quantitativas que lembramos em primeiro lugar, e ele deriva as primeiras das segundas” (DURKHEIM, 2002, p. 108). Claramente Durkheim rejeita essa tipologia iniciada por Aristóteles, como explicita no trecho a seguir:

Porém essa maneira de definir as diferentes formas políticas é tão difundida quanto superficial. Em primeiro lugar, o que se entende por número de governantes? Onde começa e onde acaba o órgão governamental cujas variações determinariam a forma dos Estados? Designa-se assim o conjunto de todos os homens prepostos à direção do país? (DURKHEIM, 2002, p. 108)

As questões postas por Durkheim colocam em *xequê* a validade dos critérios através dos quais Aristóteles define estas formas de governo ou Estado. Como procura explicar, “nunca ou quase nunca todos estes poderes estão concentrados nas mãos de um só homem”, [pois], “por mais absoluto que seja um príncipe, ele está sempre cercado de conselhos, de ministros, que dividem entre si essas funções reguladoras” e, neste sentido, “há apenas diferenças de grau entre a monarquia e a aristocracia” (DURKHEIM, 2002, p. 108). Mesmo que reservássemos a expressão “monarquia” ao chefe de Estado, isto é, ao cume da esfera de poder de um Estado, como distinguir uma monarquia de uma república centralizada? Diante de linhas tão tênues entre monarquia e aristocracia, Durkheim então questiona o que significa “governar”. Quanto a isso, o autor é mais uma vez taxativo: “governar é, sem dúvida, exercer uma ação positiva sobre o andamento dos negócios públicos” (DURKHEIM, 2002, p. 109). Desta definição depreende-se que a democracia também não se distingue da aristocracia, pois se a democracia se caracteriza pela imposição da vontade da maioria sobre os sentimentos da minoria, então ela pode tornar-se tão opressora quanto uma casta e, neste caso, talvez uma minoria não consiga se fazer representar nos conselhos governamentais.

Se analisarmos as implicações dos argumentos acima apresentados, podemos ser levados a concluir que, independentemente da forma de governo, haverá sempre algum tipo de constrição do Estado em relação aos governados. De fato, Durkheim não objetaria esta conclusão. Qualquer das três formas de governo implica em certo grau de coerção. Mesmo uma democracia poderia se converter, e geralmente se converte, numa imposição da maioria sobre a minoria. Mas há um elemento subjacente aos argumentos durkheimianos que não pode ser desconsiderado, a saber: as definições usuais das formas de governo não só conduzem a uma confusão acerca das formas possíveis de Estado, mas também, no caso específico da democracia, vemos forçados a reconhecer que ela nunca existiu de fato, visto que, por um lado, o grupo que venceu hoje pode ser derrotado e substituído amanhã e, por outro, é impossível uma forma de governo na qual todos governem. Assim sendo, as definições sobre as formas de governo ou Estado, balizadas por critérios numéricos, isto é, pelo número de pessoas que ocupam o poder decisório, não coincidiriam com a realidade

dos fatos. Em outros termos, fora sempre um grupo de pessoas – e não uma pessoa ou todas as pessoas – que historicamente exerceu e exerce este poder.

Mas, então, seria Durkheim um defensor da aristocracia? Não parece ser este o caso. Como o autor procura demonstrar, a chave para a resolução deste problema não reside no número de pessoas que ocupam o poder, mas tão somente nas funções atribuídas ao Estado. Este, por seu turno, fora por ele definido como “órgão do pensamento social”. Porém, isso não significa que todo o pensamento social dele emane, visto que este pode ser de dois tipos: um vem da massa coletiva e está difuso nela, pois é feito de sentimentos, aspirações e crenças elaboradas socialmente, mas que se encontram disseminadas nas consciências individuais; enquanto o outro é elaborado pelo órgão especial chamado governo ou Estado.

Como se pode observar, Durkheim claramente separa aquele pensamento originado no Estado daquele originado na sociedade política. Sobre este ponto, o sociólogo francês argumenta que:

Não se deve dizer que a democracia é a forma política de uma sociedade que governa a si mesma, em que o governo se difunde por meio da nação. Uma tal definição é contraditória em seus termos. É quase dizer que a democracia é uma sociedade política sem Estado. Com efeito, o Estado ou não é nada ou é um órgão distinto do resto da sociedade. Se o Estado está em toda parte, ele não está em lugar nenhum. Resulta de uma concentração que destaca da massa coletiva um grupo de indivíduos determinado, em que o pensamento social é submetido a uma elaboração de um tipo particular e chega a um grau de clareza excepcional. Se essa concentração não existe, se o pensamento social permanece inteiramente difuso, ele permanece obscuro, e a característica distintiva das sociedades políticas inexiste (DURKHEIM, 2002, p. 115-116).

A diferença entre eles está no fato de o primeiro ser organizado, enquanto o segundo é difuso e, por isso, pouco sistematizado. Como órgão organizativo social, cabe ao Estado filtrar o pensamento emanado da sociedade em seu conjunto, sistematizando-o, pois caso se restrinja a captar e desenvolver o conjunto de sentimentos e crenças sem qualquer depuração racional, se tornaria refém de um clamor passional que Durkheim considerava perigoso. Na medida inversa, caso o Estado impusesse seu pensamento, desconsiderando as demandas, crenças e sentimentos comuns, se tornaria um corpo estranho ao conjunto da sociedade. Teríamos, em ambos os casos, a “monstruosidade sociológica” de que fala Durkheim na última parte de *O Suicídio*.

Nota-se, assim, que há um tensionamento intrínseco à relação entre Estado e sociedade. O ponto nevrálgico do texto é exatamente este: um acordo entre Estado e sociedade só pode dar-se, em última instância, através de órgãos capazes de intermediar as tensões entre estes dois polos, impedindo que o Estado seja absorvido pelos diversos grupos sociais ou que os absorva. Quanto mais complexa for a sociedade, mais premente se faz a atuação destes órgãos secundários. Como autor se apressa em esclarecer:

Apenas, as comunicações entre esse órgão especial e os outros órgãos sociais podem ser mais estreitas ou menos estreitas, mais contínuas ou mais intermitentes. Certamente, quanto a esse aspecto, pode haver diferenças apenas de grau. Não há Estado tão absoluto, em que os governos rompam todo contato com a multidão de seus membros; mas as diferenças de grau podem ser importantes e elas aumentam exteriormente pela presença ou ausência, pelo caráter menos ou mais rudimentar, menos ou mais desenvolvido de certas instituições destinadas a estabelecer o contato. Essas instituições são as que permitem ao público, seja seguir a marcha do governo (assembleias públicas, jornais oficiais, educação destinada a algum dia dar condições ao cidadão para desempenhar suas funções etc.), seja transmitir direta ou indiretamente aos órgãos governamentais o produto de suas reflexões (órgão do direito de sufrágio). Mas o que se deve recusar a todo custo é admitir uma concepção que, fazendo o Estado se esvanecer, ofereça à crítica uma objeção fácil. A democracia assim entendida é no início das sociedades. Se todo mundo governa, é porque na realidade não há governo (DURKHEIM, 2002, p. 116).

Não por acaso, em diversas passagens tanto de suas *Lições de Sociologia* – vide toda a parte relativa à moral profissional, à moral cívica e às formas do Estado – quanto no prefácio à segunda edição de *Da Divisão do Trabalho Social*, Durkheim enfatiza o papel mediador das corporações profissionais.

Mas a questão fundamental, ainda a ser respondida, é a seguinte: o que é democracia para Durkheim? Esta se define não pela quantidade de pessoas que ocupam o poder, pois como já se observou, não há, na visão durkheimiana, governo em que um só ocupe este papel, nem governo em que todos o ocupem. O Estado ou governo é sempre um espaço que se faz representar por meio de um corpo de funcionários especializados, mais ou menos investidos de autoridade, mas, em alguma medida, sempre atuante. Neste caso, a democracia se definiria pela capacidade do Estado em estabelecer laços dialógicos com a sociedade em geral através de seus órgãos intermediários.

Quanto mais uma ideia ou um sentimento são claros, mais completamente estão sob a dependência da reflexão, mais esta tem influência sobre eles. Significa que podem ser livremente criticados, discutidos, e essas discussões têm necessariamente o efeito de lhes fazer perder força de resistência, de torná-los mais aptos a mudanças ou até de mudá-los diretamente. Essa extensão do campo da consciência governamental, essa maior maleabilidade são mais um traço distintivo da democracia. Por haver uma quantidade maior de coisas em via de se transformar. O tradicionalismo, ao contrário, é a característica dos outros tipos políticos. (DURKHEIM, 2002, p. 123).

A maior ou menor capacidade de estabelecer estes laços é o que determinaria quão democrática é uma sociedade. Dito de outro modo, quanto mais a “consciência governamental” está em contato com a sociedade, o que é premente em sociedades altamente desenvolvidas, mais claros se tornam os sentimentos que emanam da sociedade política. O inverso se aplica aos Estados e sociedades não-democráticas, nas quais a separação entre eles é ainda pouco desenvolvida, e os valores e tradições, seja de que ordem for, tendem a se impor aos indivíduos. Como sugere o autor:

Desse ponto de vista, a democracia nos aparece então como a forma política pela qual a sociedade chega à mais pura consciência de si mesma. Um povo é tanto mais democrático quanto mais considerável o papel que a deliberação, a reflexão, o espírito crítico desempenham no andamento dos assuntos públicos” (DURKHEIM, 2002, p. 124).

Ou ainda, como afirma o autor sobre a democracia, “essencialmente, é um regime em que o Estado, embora permanecendo distinto da massa da nação, está em estreita comunicação com ela e, por conseguinte, sua atividade atinge um certo grau de mobilidade” (DURKHEIM, 2002, p.137).

Sobre esta definição, dois pontos necessitam ser salientados. O primeiro deles, sobre o qual já falamos, diz respeito ao papel exercido pelo Estado. Durkheim concebe-o como um órgão pensante e organizador, portanto distinto da sociedade, formado um grupo de funcionários especializados que procura sistematizar as demandas advindas da vida social em seu conjunto. Qualquer amálgama entre Estado e sociedade acarretará, portanto, uma confusão entre governo e governados. O segundo ponto refere-se à autonomia do indivíduo, que nas sociedades complexas tornou-se o fulcro da vida moral. Neste sentido, as sociedades modernas, em virtude de sua complexidade, reclamam um tipo de moral que, na contramão das sociedades pré-modernas, estimule a reflexão e a autonomia dos indivíduos. Dito de outro modo, nas sociedades modernas não há mais espaço nem para uma moral nem para um Estado impositivos e, por isso, o diálogo entre o Estado e seus cidadãos deve ser intermediado pelos diversos órgãos auxiliares decorrentes do próprio avanço da divisão do trabalho, sobretudo pelas corporações profissionais. A esse respeito, Durkheim (2002, p. 141) não deixa o menor espaço para dúvidas: “O único meio de impedir que uma força menor caia na órbita de uma força mais intensa é intercalar entre a primeira e a segunda corpos resistentes que amortecem a ação mais enérgica”.

Essa definição de democracia, quando confrontada com a definição aristotélica historicamente consagrada, comporta um problema: se o Estado é gerido por um corpo de funcionários especializados, constituindo, portanto, um espaço reservado a poucos, na esteira do que propunha a filosofia social de Saint-Simon, como falar em democracia? Afinal, na tradição ocidental, a começar por Aristóteles, a democracia refere-se ao governo do povo ou da maioria. De fato, a referida expressão passou por transformações historicamente. E por isso se diferencia a democracia clássica, geralmente pensada em termos puramente numéricos quanto aos que ocupam o governo, da democracia moderna, caracterizada pela prevalência de um sistema jurídico, responsável por garantir que todos os membros de uma sociedade estejam em pé de igualdade (RIBEIRO, 2013).

Com efeito, a definição apresentada por Durkheim é balizada por critérios que diferem daqueles empregados pelas definições usuais, sobretudo as legatárias do pensamento aristotélico. Para o sociólogo francês, a democracia não se define pela quantidade daqueles que ocupam o governo ou o Estado, mas por sua capacidade de dialogar e retraduzir, em termos racionais, as demandas e sentimentos difusos da

sociedade. Durkheim rompe assim com a visão matematizada que, desde os gregos antigos, tornou-se cara tanto à acepção clássica quanto às definições modernas.

Deste modo, nada impediria que uma aristocracia ou monarquia tivessem características democráticas, enquanto o que comumente chamamos democracia pudesse ser tirânica ou oligárquica. Na medida em que o poder não está nem totalmente centrado nas mãos de um único indivíduo – como propõem os defensores da teoria da soma zero –, nem está igualmente repartido entre todos os membros de uma sociedade, deve ser conduzido por um pequeno grupo de funcionários, ou seja, por uma elite especializada. Mas essa elite não pode prescindir do diálogo com a sociedade política e com os órgãos secundários – nos quais se destaca as corporações profissionais – sob o risco de se desvirtuar.

Na verdade, para Durkheim esta elite é imprescindível diante da complexificação funcional das sociedades modernas, e de seu comportamento depende o perfil, mais ou menos democrático, dos laços que o governo estabelecerá com a sociedade. O contrapeso em relação ao poder da qual está investida reside justamente nas demandas, influências e pressões exercidas pelas corporações profissionais, pois em sociedades caracterizadas pela intensificação da atividade econômica, da divisão funcional e do individualismo moral, esta elite se descaracterizaria se deixasse de catalisar, sob o filtro da racionalidade, os anseios particulares expressos através dos órgãos secundários dos quais deriva sua legitimidade. Qualquer situação contrária a esse sistema de pesos e contrapeso se configuraria arbitrária, pouco importando se conduzida por um, por alguns ou por uma maioria de indivíduos.

3. Republicanismo e democracia em Durkheim: à guisa de conclusão

Conforme apontamos na primeira parte deste artigo, desde tenra idade Durkheim mostrou-se simpático às ideias e valores republicanos. As influências às quais fora exposto, primeiro como estudante secundarista e, mais tarde, como estudante universitário, tornaram-no um legatário deste ideário político. Como é sabido, os regimes republicanos modernos e contemporâneos se caracterizam pelo primado de um sistema eletivo em tese idôneo e, portanto, em alguma medida democrático (BRUGGER, 1999). Próximo à esta linha de raciocínio, por republicanismo Durkheim entende aqueles regimes políticos em que os diversos cargos imbuídos de poder decisório, longe de serem vitalícios ou dinásticos, estão esporadicamente em disputa e, por isso, são sempre transitórios. Disso deduz-se que estes são passíveis de serem transmitidos a qualquer cidadão que vislumbre disputá-los e exercê-los, desde que em conformidade com as prerrogativas legais e eleitorais.

A seguir, vimos que ao enfrentar a questão das formas de governo, Durkheim rompe com determinada tradição, originada no mundo antigo, mas consolidada no decorrer dos séculos, segundo a qual os regimes políticos se definem pela quantidade

daqueles que ocupam o poder ou governo.¹⁵ A crítica durkheimiana dirige-se fundamentalmente à noção matematizada que ancora essas definições. Neste sentido, os critérios que demarcam as especificidades desses regimes são demasiadamente tênues e, na visão do autor, não dão conta da complexidade que os encerra. Por isso o autor opta por adotar outros critérios, a começar pela separação entre Estado e sociedade, ou entre governo e governados. A partir deste ponto, o sociólogo francês centra-se na definição do Estado, tomando-o como um órgão pensante da sociedade. Sobre as características constitutivas do Estado, Durkheim afirma que este órgão central tem por objetivo precípua organizar a vida social e, por isso, deve contar com “um grupo de funcionários *sui generis*, no seio do qual se elabora representações e volições que envolvem a coletividade”, ou seja, “um órgão especial encarregado de elaborar certas representações que valem para a coletividade” (DURKHEIM, 2002, p. 70), sem o qual seria impossível exercer suas funções. Sobretudo em sociedades altamente especializadas em termos laborais, como são as sociedades urbanas e industriais, este corpo de funcionários revelar-se-ia indispensável. Ele constituiria uma pequena elite gestora que, norteadada por critérios racionais, captaria os sentimentos difusos emanados dos diversos grupos sociais, porém selecionando-os e organizando-os de modo a não prejudicarem a sociedade em seu conjunto. Sobre este ponto, Durkheim afasta-se demasiadamente da concepção aristotélica, pois enquanto para o estagirita a politeia (ou tal como a denominamos hoje, a democracia) define-se como o governo no qual todos participam do poder por meio das garantias constitucionais, o sociólogo francês o define como o regime capaz de garantir a maior capacidade possível de diálogo entre Estado e sociedade, o que reclama um conjunto de órgãos capaz de intermediá-lo e um corpo de funcionários cujo objetivo é, a um só tempo, retraduzir em termos racionais as demandas deste órgãos secundários sem, no entanto, tornar-se delas refém. O problema decorrente das posições assumidas por Durkheim pode ser assim resumido: se o Estado monopoliza, por meio de uma pequena elite funcional, o poder de organizar a vida social, de que modo podemos reunir república e democracia? Afinal, se o poder gerencial se concentra neste grupo de funcionários, qual seria a participação dos demais grupos?

A resposta à essa questão passa, necessariamente, pela definição de democracia defendida por Durkheim. Sobre isso, cumpre destacar que, para ele, a democracia não é o governo de todos, mas tão somente a forma como o Estado dialoga com os órgãos secundários, visto estar demasiadamente distanciado dos indivíduos. Assim, pouco importa a quantidade de pessoas que ocupam cargos decisórios, pois o fundamental para a existência de um governo democrático está em sua capacidade de estabelecer laços com a sociedade em seu conjunto. Ao Estado, portanto, caberia catalisar os sentimentos, as crenças, as expectativas e os interesses socialmente difusos, depurando-os de sua carga passional e zelando para que a sociedade como um todo, e não este ou aquele grupo, seja beneficiada. A autonomia do órgão estatal,

¹⁵ Evidentemente, nem toda a teoria política moderna e contemporânea é legatária do pensamento aristotélico. É preciso salientar que muitas correntes teóricas, desenvolvidas no interior do pensamento político, ignoram a chave-de-leitura proposta pelo estagirita e, mais do que isso, trabalham as questões relativas ao poder e ao Estado a partir de um viés econômico, isto é, classista, como no caso de Karl Marx e dos marxistas em geral. Ainda assim, a presença de Aristóteles na teoria política moderna e contemporânea é bastante forte.

todavia, não é absoluta, pois é sempre contrabalançada pela atuação e influência dos grupos secundários, sobretudo as corporações profissionais que representam os anseios do indivíduo no interior da divisão do trabalho. Este sistema de pesos e contrapesos concorreria para delimitar os espaços estatal e social, evitando, assim, que um invadisse o espaço do outro. Não obstante a defesa de Durkheim acerca da necessidade de uma elite governamental especializada, sua atuação se restringiria à organização das demandas derivadas dos diversos grupos que compõem a sociedade em seu conjunto – e por isso este órgão central deve primar pela racionalidade.

Do que fora exposto, percebe-se que Durkheim faz uma análise imprecisa do Estado. E por quê? Bem, em primeiro lugar, não nos parece crível que este órgão especial seja neutro. Há, sem dúvida, uma idealização das relações entre Estado e sociedade, que impede Durkheim de verificar que mesmo os grupos que ocupam cargos decisórios em seu interior são movidos por interesses específicos, e que estes quase sempre divergem dos interesses dos grupos governados, como o fez, por exemplo, Karl Marx. Em segundo lugar, ao definir a democracia como relação dialógica entre o órgão deliberativo, que é o Estado, e a sociedade política, por meio dos órgãos-secundários, Durkheim pressupõe uma relação entre forças que se regulam, mas não explica adequadamente os fundamentos que permitem este equilíbrio; ele simplesmente é pressuposto. Em terceiro lugar, escapa a Durkheim como, numa sociedade marcada pelo individualismo moral, os interesses particulares seriam representados pelos agrupamentos profissionais. Ele parte da ideia, demasiadamente frágil, de que esses estes agrupamentos poderiam sintetizar as demandas e interesses particulares, mas é incapaz de observar que as disputas de poder não se restringem à relação entre Estado e sociedade política, na medida em que também se faz presente no interior dos próprios órgãos-secundários. Em quarto lugar, ao apostar na moralização do Estado sobre a sociedade, Durkheim perde de vista a autonomia que a vida econômica alcançou nas sociedades modernas. Ao partir do pressuposto de que cabe ao Estado exercer uma função reguladora, de cunho moral, o autor revela seu desconhecimento acerca da porosidade do próprio Estado em relação às influências exercidas pelos diversos grupos econômicos.

Com efeito, apesar das fragilidades acima mencionadas, pode-se afirmar que Durkheim, em alguns de seus trabalhos, expôs uma visão democrática de república e, ao contrário do que parte de seus intérpretes afirmam (NISBET, 2005; PARSONS, 2010), evidenciou um viés bastante progressista, mas apenas parcialmente preciso, sobre o papel do Estado em sua época, quando comparado, por exemplo, a autores como Karl Marx e Max Weber. Talvez a ênfase na função moral que atribuía ao Estado tenha contribuído para que Durkheim minorasse o protagonismo da vida econômica no mundo moderno, bem como seus impactos sobre a vida política, seja em relação ao Estado, seja em relação à vida coletiva.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2012.

BELLAMY, Richard. *Liberalismo e Sociedade Moderna*. São Paulo: Unesp, 1994.

BIRNBAUM, Pierre. “La conception durkheimienne de l’État” In: *Revue Française de Sociologie*, v. 17. n. 2, 1976. p. 247-258.

BRUGGER, Bill. *Republican theory in political thought: virtuous or virtual*. New York: St. Martin’s Press, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles. v.1*. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

DURKHEIM, Émile. *A Ciência Social e a Ação*. São Paulo: Difel, 1975.

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DURKHEIM, Émile. “O Estado” In: OLIVEIRA, Márcio de; WEISS, Raquel. (Orgs.) David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico. Curitiba: UFPR, 2011. p. 95-102.

DURKHEIM, Émile. *Escritos Políticos*. Espanha: Gedisa, 2011.

DURKHEIM, Émile. *O individualismo e os intelectuais*. (Edição bilíngue e crítica). Organizado e editado por Márcia Consolim, Márcio Oliveira e Raquel Weiss. São Paulo: EDUSP, 2016. p. 85-94.

DURKHEIM, Émile. *Socialismo*. São Paulo: Edipro, 2016.

FERREIRA, Oliveiros S. “Introdução à edição brasileira” In: DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. VII – XLIV.

FOURNIER, Marcel. *Émile Durkheim*. Paris: Fayard, 2007.

GIDDENS, Anthony. *Durkheim*. London: Fontana Press, 1986.

GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: Unesp, 1998.

GIDDENS, Anthony. *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: Unesp, 2001.

GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. 6. ed. Lisboa: Portugal: Presença, 2005.

HAWKINS, Mike. “*Émile Durkheim on democracy and absolutism*” In: History of political thought 2, v. 2, 1981. p.369-390.

HOBSBAWM, Eric. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

JOAS, Hans. *A Sacralidade da Pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: UNESP, 2012.

JONES, Susan Stedman. “*O individualismo*” In: DURKHEIM, Émile. *O individualismo e os intelectuais*. (Edição bilíngue e crítica). Organizado e editado por Márcia Consolim, Márcio Oliveira e Raquel Weiss. São Paulo: EDUSP, 2016. p. 85-94.

LACROIX, Bernard. *Durkheim y lo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

LUKES, Steven. *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico-crítico*. Madrid: Espanha: Siglo XXI de España, 1984.

MILLER, Willian Watts. “*O individualismo e os intelectuais de Durkheim*”. In: DURKHEIM, Émile. *O individualismo e os intelectuais*. (Edição bilíngue e crítica). Organizado e editado por Márcia Consolim, Márcio Oliveira e Raquel Weiss. São Paulo: EDUSP, 2016. p. 123-132.

NISBET, Robert. *La Formación del Pensamiento Sociológico*. v. 1e 2. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

OLIVEIRA, Márcio de. “*O Estado e a Política em Durkheim*”. In: OLIVEIRA, Márcio de; WEISS, RaAristótel de Andrade (Orgs.). *David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico*. Curitiba: UFPR, 2011. p.103-130.

ORTIZ, Renato. “*Durkheim: arquiteto e herói fundador*”. In: *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual*. São Paulo: Olho d’água, 2002. p. 89-122.

PARSONS. Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. v. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

POGGI, Gianfranco. *Durkheim*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PROZERWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RIBEIRO, Renato Janine. *Democracia*. São Paulo: Publifolha, 2013.

SIDICARO, Ricardo. “*La política según Durkheim*” (Pósfacio). In: *Émile Durkheim: escritos políticos*. Barcelona: Gedisa, 2011. p. 217-248.

TORRE, Ramón Ramos. “*La sociología de Durkheim y la política*” (Préfacio). In: *Émile Durkheim: escritos políticos*. Barcelona: Gedisa, 2011. p. 9-46.

VARES, Sidnei Ferreira de. “*Durkheim e o Estado*” In: *Revista Mediações*. n. 1. v. 25, 2019, p. 94-111.

WEISS, Raquel de Andrade. “*Estado, sociedade civil e indivíduo na teoria política de Durkheim*”. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.). *Limites da democracia*. Recife: UFPE, 2008a. p. 245-269.

WEISS, Raquel de Andrade. *A teoria política de Émile Durkheim*. IV Encontro da Associação Portuguesa de Ciência Política: Lisboa, 2008b. Mimeog.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

Recebido em: 18 de Jan. 2021

Aceito em: 04 de out. 2021