

Imaginação e transfiguração: a ideia de sociedade em Adam Smith e Émile Durkheim

FRANCISCO BORGES 

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

franciscodasaguas@usp.br

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v33i2pe224090

resumo O conceito de “sociedade” passou por escrutínios na antropologia contemporânea através de autores(as) como Marilyn Strathern, Roy Wagner e Bruno Latour. A ideia de que a “sociedade” havia perdido seu potencial analítico e se tornado uma abstração autoexplicativa é um ponto comum dessa crítica, em boa parte direcionada à herança durkheimiana. Retomando as reflexões de Marshall Sahlins sobre “metafísicas ocidentais da ordem”, em *A Ilusão Ocidental da Natureza Humana* (2005), e a *História do Pensamento Antropológico* (1981) de Evans-Pritchard, esse artigo trata da relação indivíduo-sociedade, a partir de Adam Smith, como um representante do iluminismo escocês, e Émile Durkheim, tido como o sistematizador da sociologia enquanto disciplina. Ambos traçaram no pensamento ocidental a ideia de sociabilidade natural em contraposição à ideia de estado de natureza e de guerra. Nesse sentido, aborda-se como a relação indivíduo-sociedade/egoísmo-altruísmo ganha contornos mais dinâmicos e relacionais para Smith e Durkheim, produzindo desdobramentos na concepção de ordem na Filosofia Moral e na Filosofia Política no ocidente.

palavras-chave Émile Durkheim; Adam Smith; sociedade; imaginação; altruísmo-egoísmo

Imagination and transfiguration: the idea of society in Adam Smith and Émile Durkheim

abstract The concept of “society” has been scrutinized in contemporary anthropology by authors such as Marilyn Strathern, Roy Wagner, and Bruno Latour. A common criticism directed at Durkheim’s legacy is that the idea of “society” has lost its analytical potential and become a self-explanatory abstraction. Drawing on Marshall Sahlins’ reflections on the “Western metaphysics of order” in *The Western Illusion of Human Nature* (2005) and Evans-Pritchard’s *History of Anthropological Thought* (1981), this article addresses the individual-society relationship through the perspectives of Adam Smith, representing the Scottish Enlightenment, and Émile Durkheim, considered the systematizer of sociology as a discipline. Both explored the idea of natural sociability in Western thought, in contrast to the concept of the state of nature and war. In this sense, I examine how the individual-society/egoism-altruism relationship assumes more dynamic and relational contours in the works of Smith and Durkheim, which contribute to the development of conceptions of order in Western Moral and Political Philosophy.

keywords Émile Durkheim; Adam Smith; society; imagination; Identity; Masculinity; Desire



e224090

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v33i2pe224090>

Introdução: A elaboração do social a partir do debate acerca das paixões egoístas e sociais

Há em nós um ser que se representa tudo em função dele próprio, do seu próprio ponto de vista, e que, em tudo que faz não tem outro objetivo que não ele mesmo. Mas há igualmente outro que conhece as coisas *sub speciae aeternitas*, como se participasse noutro pensamento que não o nosso, e que, ao mesmo tempo, tende a realizar nos seus atos, fins que o ultrapassam.

Émile Durkheim, *O Dualismo da Natureza Humana e suas Condições Sociais*, 1914.

Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidades deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela.

Adam Smith, *Teoria dos Sentimentos Morais*, 1759.

No campo da Antropologia, a partir das últimas décadas do século XX e início do XXI, desenvolveu-se uma crítica que buscava “repensar” o conceito de sociedade, mais amplamente demarcada por Marilyn Strathern, Roy Wagner e Bruno Latour.¹ Esta crítica geralmente tinha como alvo Émile Durkheim e a concepção de sociedade como “coesão”, fonte de “integração”, “unidade discreta” e a ideia de holismo metodológico das “totalidades”. Em *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*, publicado originalmente em 2005, o antropólogo Bruno Latour se propôs a investigar o que vem a ser o “social”, o que se qualifica por e sob este “domínio” do social. Segundo Latour, ao invés de tomar o social como domínio, era preciso decompor as associações que o constitui; neste sentido, ele propõe uma sociologia das associações em contraposição à sociologia do social. De modo semelhante, mas por outros motivos, a reflexão que farei neste artigo² parte de um questionamento próximo ao do antropólogo francês: o que vem a ser o social? (Latour, 2012: 13).

Como fonte de inspiração para esta análise, as investigações de Evans-Pritchard em sua *História do Pensamento Antropológico* (1981), apontaram a influência do iluminismo escocês na formulação da ideia de sociabilidade natural, bem como na relação de que as ideias dos autores escoceses teriam com o pensamento de Émile Durkheim e sua elaboração dos “fatos sociais”. Junto disso, me guiei pelas reflexões de Marshall Sahlins sobre o que ele designou por “metafísicas ocidentais da ordem”, em *A Ilusão Ocidental da Natureza Humana* (2008), onde o autor indicou brevemente a contribuição do iluminismo

¹ A partir dessas críticas, emergiram noções como “socialidade” (Strathern, 2006; 2014) e “coletivos” (Latour, 2012).

² Este artigo é fruto de uma reflexão desenvolvida em minha pesquisa de mestrado (Borges, 2023), onde busquei, a partir das obras de Adam Smith e Émile Durkheim, compreender a emergência e os sentidos da noção de sociedade.

escocês, via Adam Ferguson e Adam Smith, na sua concepção de “natureza humana culturalizada”.

A partir da segunda metade do século XVIII, esses pensadores escoceses fundamentaram a ideia de que o estado de natureza é o estado da sociedade e da cultura, em contraposição à ideia de uma natureza humana egoísta e utilitária que deveria ser governada para instituir a sociedade. Ou seja, a emergência do conceito de sociedade, tal como ele aparece no campo da antropologia, teve sua formulação primeira a partir das elaborações da Filosofia Moral do século XVIII em contraposição a algumas concepções da Filosofia Política no século XVII. Desse modo, a reflexão que se segue representa um esforço para colocar sob o olhar antropológico o próprio quadro teórico da antropologia, uma vez que se trata de uma reflexão sobre o conceito de sociedade a partir de dois autores. A noção de sociedade como parte do “aparelho conceitual” (Dumont, 1985) da antropologia orienta a descrição e análise de e com outras “sociedades”. Assim, “a nossa maneira de nos concebermos não é, evidentemente, indiferente” (Dumont, 1985: 17). Marilyn Strathern também apontou que “nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada” (Strathern, 2006: 39) e a ideia de sociedade é uma metáfora “que organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam” (Strathern, 2006: 37). Localizo a emergência da ideia de social e sociedade no interior de um debate produzido inicialmente na Filosofia Moral acerca do princípio da natureza humana: o embate entre tendências egoístas e altruístas do ser humano. Este debate se desdobra a partir do final do século XVIII e posteriormente no século XIX na conformação de dois campos do conhecimento: a Economia Política e a Sociologia.

Segundo a análise de Marshall Sahlins (2005; 2008), há pelo menos dois milênios, os povos ocidentais estabeleceram a ideia de uma natureza humana mesquinha, que assombra a própria sobrevivência humana pelo constante risco de estado de guerra. Passando por Tucídides, Thomas Hobbes, Santo Agostinho, Maquiavel, os federalistas (James Madison, Adams, Hamilton, William Lenoir, Jefferson), Sahlins reúne essas visões sob o rótulo de “hobbesianos”, uma vez que qualificam a natureza humana como anárquica. Segundo Sahlins, Adams e Hobbes, a partir da leitura e influência de Tucídides, sustentam duas soluções distintas para escapar da anarquia que supõem natural: ou i) um sistema auto-organizado (Adams) ou um ii) poder soberano (Hobbes); ou seja, ou hierarquia ou igualdade. Essas soluções partem do mesmo princípio de anarquia elementar do animal petulante; elas fazem parte de uma mesma “estrutura de opostos interdependentes”, são “duas formas contrastantes de ordem cultural alternando entre si por um longo período de tempo” (Sahlins, 2005: 6).

Para Sahlins (2005), durante a história do pensamento político ocidental, a ideia de ordem ora se estabeleceu sobre a noção de equilíbrio de poderes – onde oposição de forças iguais tendem a anular a anarquia – ora sobre a égide de um poder soberano que anularia essas forças ao depositarem-nas na mão do soberano. Com efeito, o antropólogo afirma: “Contrários são fontes de seus contrários” (lembrando Aristóteles). Essa oposição entre monarquia e república é em si mesma dialética, uma vez que cada uma é definida em relação à outra na prática política e em debates ideológicos” (Sahlins, 2005: 5). Assim, Adams é opositor de Hobbes quanto à solução, uma vez que propõe o modelo republicano,

mas é hobbesiano quanto ao princípio da natureza humana egoísta e anárquica. A ontologia do “animal petulante” produz uma ciência política que construiu dois modelos alternados para este ser:

[...] ou um sistema de dominação que (em tese) restringe o auto-interesse natural das pessoas através de um poder exterior; ou um sistema auto-organizado no qual a oposição de poderes iguais e livres (em tese) reconcilia os interesses particulares no interesse comum” (Sahlins, 2005:1).

São sistemas que buscam restringir ou limitar os desejos egoístas que costumam ser mais fortes que os sociais, como observou John Adams em *Todos os humanos seriam tiranos se pudessem* (1763). Ou seja, em ambas as soluções, a natureza humana precisaria de um remédio. Sahlins demonstra que essas concepções de ordem e de natureza humana egoísta, guiada pelo interesse particular, constituem uma “ilusão”. O cerne desta perspectiva do animal petulante é o dualismo natureza x cultura, diz Sahlins. Desse dualismo também surgem a concepção de que a cultura corrompe a boa natureza (chamada de rousseauena por Sahlins)³ que podem ser qualificadas como “anti-Hobbes”.

Por outros caminhos, Evans-Pritchard (1972) considerou Adam Smith e David Hume como precursores da Antropologia na Grã-Bretanha, pois “eles afirmavam que as sociedades eram sistemas naturais, querendo com isso sublinhar que a sociedade deriva da natureza humana e não de um contrato social, acerca do qual tanto tinham escrito Hobbes e outros pensadores” (Evans-Pritchard, 1972:31). Essa compreensão da sociedade no interior do iluminismo escocês ganha contornos mais aprofundados no texto de Sahlins. A contribuição escocesa importa aqui não apenas por atestar uma virada no paradigma hobbesiano, pois “muitos ‘anti-Hobbes’ dos séculos XVII e XVIII que atacaram o egoísmo inato com base na bondade natural ou na sociabilidade natural continuaram com o mesmo esquema esclerosado de uma determinação corpórea de formas culturais” (Sahlins, 2005: 22). Assim, para Sahlins, o que aproxima os anti-Hobbes dos hobbesianos, do ponto de vista estrutural do pensamento, é o fato de partirem de um dualismo natureza x cultura, no qual a natureza seria a determinação material da cultura seja a natureza tida como boa ou má.

Para Sahlins (2005), o iluminismo escocês elabora uma concepção de “natureza culturalizada” (*culturalized nature*), ou seja, a ideia de que não existe uma natureza anterior à cultura, onde esta se sobrepõe àquela, que é fixa e imutável, geralmente associada aos determinantes materiais e à autossatisfação das necessidades do indivíduo e seu corpo.

Quando os filósofos morais do Iluminismo escocês, Adam Ferguson em particular, assumiram a causa da vontade humana contra o pecado ou instinto predeterminado, eles acrescentaram uma dimensão social *que*

³ Sobre certa determinação da natureza sobre a falsa cultura, Sahlins diz: “*That nature is true and culture is false motivates the complementary long-term anthropologies that I oversimply spoke of as Rousseauian and Hobbesian, both privileging nature over culture while taking antithetical senses of the natural*” (Sahlins, 2008 :37).

definiu o curso para uma compreensão antropológica da natureza humana como um devir culturalmente informado. [...] Para Ferguson, o homem era verdadeiramente um ser social animal, mas precisamente no sentido de que sua natureza foi formada na sociedade, e não inatamente pré-posta a ela ou responsável por ela (Sahlins, 2008:108-09 [grifos meus]).

Nessa concepção, a natureza se manifesta sempre de modo determinado, ou seja, “culturalmente informado”, e se apresenta como um “determinante determinado”. Ainda sobre Ferguson, Sahlins (2008:109) continua:

Não existe tal indivíduo pré-social, nenhum ser humano existindo antes ou separado da sociedade. Os seres humanos são constituídos, para melhor ou para pior, dentro da sociedade, e de forma variada em diferentes sociedades [...] E é da necessária formação social da humanidade que Ferguson conclui numa passagem de ouro: ‘Se nos perguntarem, portanto, onde se encontra o estado de natureza? Podemos responder: está aqui; e não importa se somos entendidos como falando na ilha da Grã-Bretanha, no Cabo da Boa Esperança ou no Estreito de Magalhães’.

Essa “passagem de ouro” guarda um sentido propriamente cultural na leitura de Sahlins, pois não pretende significar que a sociedade está constituída no estado de natureza, mas que o estado de natureza é apreendido pela sociedade e suas determinações. Essa concepção de natureza culturalizada descola a oposição entre natureza e cultura, pelo menos nos moldes que essa oposição se apresenta na Filosofia Política, especialmente Hobbesiana – do fixo (natureza) e do variável (cultura), do estado de natureza e da passagem para sociedade. Nesse deslocamento, ela emaranha uma antiga oposição fundante: entre egoísmo e altruísmo / indivíduo e sociedade. Esse é o ponto central deste artigo. Com efeito, nesta perspectiva, a filosofia moral escocesa, principalmente em Adam Smith, apresenta-se uma relação implicada entre egoísmo e altruísmo, na medida em que o “eu” se desloca para o “outro” (como veremos na noção smithiana de simpatia) e que os laços sociais são considerados sob um aspecto não de utilidade e nem de sobrevivência. Assim, retomo a investigação da sociedade e do social (Latour, 2012), analisando como estas noções se instituem a partir de dois autores que representam elaborações anti-Hobbes do social, e que se localizam em dois movimentos fundamentais para a constituição da sociedade como objeto de análise: o Iluminismo escocês e a Escola Sociológica Francesa; Adam Smith, de um lado, e Émile Durkheim, de outro.

Algumas elaborações presentes tanto em Durkheim como em Smith, apresentam um princípio comum de negação da oposição entre, de um lado: natureza, utilidade, egoísmo e indivíduo, e de outro: cultura, simbólico, altruísmo e sociedade, e que um lado equilibra ou aniquila o outro para que a “sociedade” seja possível. Ao contrário, natureza é cultura, a utilidade é simbólica, o altruísmo é egoísmo e o indivíduo é sociedade. Estudos etnográficos no campo da antropologia contemporânea produziram outros

aprofundamentos no dualismo indivíduo-sociedade (Roy Wagner entre os Daribi e Strathern nas Terras Altas da Nova Guiné); antes, apenas quero indicar que houve uma mudança de paradigma na concepção de ordem a partir do iluminismo escocês no século XVIII, como indicou Sahlins (2008), e que essa mudança provoca uma outra formulação da emergência da “sociedade” como objeto, o que influencia a história posterior da antropologia como disciplina.

De que modo o homem, pergunta Durkheim, “se nasceu individualista, conforme se supõe, ter-se-ia podido resignar a uma existência que ofende de maneira tão violenta a sua inclinação fundamental?” (Durkheim, 1999: 249). As vantagens da vida social não seriam suficientes nessa perspectiva, pois o ser humano viveria então em contrariedade com sua natureza. Esses questionamentos são semelhantes aos argumentos de Smith para fundamentar a relação do “amor de si” à vida social.

Crítico das teorias de Thomas Hobbes e Bernard Mandeville, que atribuíam à natureza humana um egoísmo e um individualismo mais radical, Smith os tratou como filósofos biliosos. Por sua vez, Durkheim, no século XIX, se opôs às teorias utilitaristas e individualistas de Hebert Spencer, e elaborou considerações bastante complexas acerca da relação entre indivíduo e sociedade, individual e coletivo, ou egoísmo e altruísmo, de modo a qualificar o “individual” e o “social” como “dualismo da natureza humana” (Durkheim, 1975). E ainda, segundo Filloux (1975), Durkheim fundamenta sua obra e sua sociologia em torno da harmonia entre individualismo e socialismo.

A comparação entre esses dois autores permite visualizar as bases desse suposto “conflito”, entre o ser social e uma natureza egoísta ou individual, como uma relação menos de oposição e mais de complementariedade. Adam Smith e Émile Durkheim teceram, cada um a seu modo, críticas às teorias fundadas no egoísmo radical, e de modos diferentes conceberam o indivíduo considerando as relações sociais que o determinam. Adam Smith, assim como outros filósofos morais escoceses, como Hume, esforçaram-se para conjugar a noção de paixões egoístas e altruístas, ou seja, para entender como essas duas paixões opostas se relacionavam de modo interno à própria dinâmica social dos sentimentos (Carrasco, 2017).

Imaginação e simpatia na relação indivíduo e sociedade em Adam Smith

A Teoria dos Sentimentos Morais (1759), de Adam Smith, é uma das obras produzidas no contexto do iluminismo escocês, na qual podemos localizar a emergência da constituição de uma ciência da sociedade. A teoria social nela formulada propõe novas elaborações quanto ao embate entre as paixões humanas egoístas e a ordem social, embate este colocado pela Filosofia Política desde o século XVII. Os filósofos morais escoceses estavam respondendo, de modos diferentes, às concepções de natureza humana egoísta postuladas por Thomas Hobbes e Bernard Mandeville, conforme também demonstrou Cerqueira (2008).

Na Teoria dos Sentimentos Morais (TSM), Smith (1999) analisa três principais sistemas da Filosofia Moral: a) os sistemas que se baseavam na ideia de que a natureza humana era irredutivelmente egoísta, ancorados no amor-próprio (*self-love*), que têm como

representantes mais emblemáticos Thomas Hobbes e Mandeville; b) os sistemas baseados na razão, tal como o de Cudworth, e c) os sistemas baseados no sentimento tal como proposto por Hutcheson. A TSM se fundamenta no sentimento como princípio de aprovação e formulação das regras gerais da moral, porém demonstrando o limite do sistema de Hutcheson. Com efeito, apresenta um nível de sofisticação de conceitos já conhecidos na Filosofia Moral escocesa, como o conceito de simpatia. O foco dessa breve exposição sobre a obra é compreender alguns fundamentos da teoria social de Smith e de como é elaborada a conciliação do amor de si com o laço social, a partir das noções de simpatia e imaginação.

Smith inicia sua TSM afirmando que existem princípios que fazem as pessoas se interessarem pela sorte de outras, “por mais egoístas que se suponha os homens” (Smith, 1999: 5)⁴. A fonte desses princípios, da solidariedade (*fellow-feeling*), é um procedimento da imaginação chamado de simpatia (*sympathy*). Para Smith, este procedimento da imaginação é o que nos possibilita formar uma ideia de como os outros sentem e formulam suas possíveis justificativas de agência nas situações em que se encontram. “Como não temos experiência imediata do que os outros homens sentem, somente podemos formar uma ideia da maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante” (Smith, 1999: 5-6)⁵.

A simpatia não é o mesmo que benevolência, e não deve ser confundida com a ideia de compaixão, no seu sentido estrito de sentir a dor do outro. Antes, deve ser entendida enquanto capacidade de transmitir uma paixão, seja de sofrimento ou alegria (TSM, I. i. 1). A simpatia pode “formar uma ideia” a partir de uma experiência imediata de outrem, a qual, por definição, “não temos acesso”. A simpatia, portanto, é um procedimento da imaginação que se contrapõe à concepção de que a natureza humana é estritamente egoísta e encerrada em si mesma. Smith não descarta o egoísmo como sentimento humano, mas o elabora dentro de uma teoria social. É nesse sentido que Christian Marouby (2005) aponta o mérito de Adam Smith em reconhecer a dimensão da sociabilidade, bem como de desconstruir a oposição entre paixões egoístas e altruístas.

A simpatia, embora se origine no indivíduo – visto que é o caso de aplicar uma situação alheia a si mesmo – não é um princípio egoísta. Isso significa que, embora a simpatia aconteça a partir do “eu”, a troca imaginária de situação desloca o “eu” para a situação de “outro”, dirá Smith: “considero o que eu sofreria se realmente fosse tu [...] não apenas troco de situação contigo, troco de pessoas e caracteres. Toda minha aflição, portanto, é por tua causa, não por minha” (Smith, 2005: 394)⁶. Mas por que parâmetro, ao transpor a imaginação para uma situação alheia, é operado o julgamento? A partir do espectador imparcial (*impartial spectator*), diz Smith, este habitante dentro do peito, que

⁴ (TSM, I. i.1, p. 5). Irei apontar, através das notas de rodapé, o modelo de citação dos trabalhos sobre Adam Smith baseado na Edição de Glasgow. Para Teoria dos Sentimentos Morais (TSM), a sequência I.i.1:5 representa, respectivamente: parte um, seção um, capítulo um e parágrafo um, a página que segue corresponde à edição brasileira (quando houver) indicada nas referências. Essa indicação por parágrafo pode ser acessada por qualquer edição da obra do autor, em qualquer língua, e torna sua análise mais rigorosa.

⁵ TSM, I. i. 1: 5-6.

⁶ TMS, VII. iii. 1: 394.

fornece ao sujeito o modo de julgar os afetos nos quais alguém está imerso e pelos quais pode agir. Se esse espectador julga que os sentimentos da pessoa são adequados àquela situação afetiva, se julga que também sentiria ou agiria de modo parecido, então julga ação e afeto daquela pessoa como convenientes, isto é, adequados. Nós simpatizamos com as emoções de alguém quando há consonância entre o que nós sentimos na situação imaginada e a pessoa que as sente diretamente. Do contrário, se ao nos deslocarmos para sua situação julgarmos que as paixões que a acometem não coincidem com o que nós sentiríamos naquela situação, não simpatizamos com tal pessoa. “Portanto, aprovar as paixões de um outro como adequadas a seus objetos é o mesmo que observar que simpatizamos inteiramente com elas” (Smith, 1999: 15)⁷.

A simpatia é o procedimento que permite julgar a conveniência e a inconveniência, o mérito e o demérito da ação. Quanto à conveniência (adequação), a avaliação pode ser exposta da seguinte forma: o sentimento é adequado, proporcional em relação a sua causa ou objeto que suscita? Se sim, é conveniente e decente a ação daquele que está afetado. O sentimento é inadequado e desproporcional à causa ou objeto que o suscita? Se sim, é inconveniente e deselegante a ação daquele que está afetado (TSM, I. iii). Por meio da simpatia, as relações humanas se tornam inteligíveis e intercambiáveis. Portanto, a imaginação, como veículo da simpatia, é o princípio das relações humanas. A partir dela, um ser humano pode “ter ideia” do que ocorre com outro ser humano. Para Smith, esse é um princípio natural que foi promovido para conservação da sociedade.

Assim, o espectador imparcial funciona como um ponto de referência das condutas dos outros e uma aplicação dessa referência a si mesmo. No esquema de Smith (1999), quando o sujeito julga a conduta alheia, ele se põe na condição de espectador imparcial, e tenta formar uma ideia de como as sensações afetam aquela pessoa e dos motivos e afetos que motivam a sua ação. Com efeito, no julgamento da própria conduta, o sujeito deve se colocar, ou melhor, imaginar como um espectador imparcial julgaria sua conduta e os motivos e afetos que a motivaram. Imaginando como alguém que julgasse sua situação da perspectiva do espectador imparcial e se, nesse caso, a pessoa que assim o julga teria condição de compartilhar dos motivos de sua ação, o sujeito aprova a si mesmo. Caso imagine que a pessoa que o julga não teria condições de compartilhar dos motivos de sua ação, então desaprova a si mesmo ou modula seus sentimentos para que possam ser parcialmente compartilhados.

Contra os sistemas que derivam todos os sentimentos do amor de si (*self-love*), Smith observa que a correspondência dos sentimentos é fonte do prazer, não a simples consideração de um estado de felicidade sentido por alguém sem relação com os outros. Se a felicidade for sentida de maneira tão exagerada que os outros não possam compartilhar, ou se alguma dor for sentida com uma intensidade que os outros não possam conceber, torna-se impossível simpatizar, e por consequência, aprovar. Simpatizar é compartilhar impressões/paixões imediatas transformadas em sentimentos, como veremos adiante. Portanto, é a correspondência de sentimentos a base da concepção social e é ela que

⁷ TSM, I. i. 3.1:15.

contribui para a “harmonia da sociedade”. (Smith, 1999:23)⁸. Todo esse procedimento da observação da conduta dos outros é aplicado também à avaliação de si mesmo. Todo fundamento dessa troca de papéis se dá pela busca da aprovação e estima dos outros, que faz o ser humano observar as regras de conduta.

É porquê estamos o tempo todo postos em uma dinâmica de aprovação, diz Smith (1999), que a consideração dos nossos sentimentos adquire uma nova camada de significação ao serem compartilhados e aprovados por outrem. Para Smith, a vida em sociedade é o que compõe essa nova camada ao dar significado aos sentimentos, na medida em que uma alegria pode gerar uma nova alegria, pois a aprovação dos outros de nossas alegrias nos dá uma nova alegria. Assim como a desaprovação dos outros provoca em nós uma nova aflição.

Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, na conveniência ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, a beleza ou deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza e deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais naturalmente não olha, e com relação aos quais carece de espelho que sirva para apresentá-los à sua vista. Tragam-no para a sociedade, e será imediatamente provido do espelho de que antes carecia [...]. Tragam-no para a sociedade, e todas as suas paixões imediatamente *se converterão* em causas de novas paixões. (Smith, 1999: 140 [grifos meus])⁹

Assim, sociedade é o espelho que torna possível a consideração pelo mérito e conveniência das ações, na medida em que ela pode reverberar tal ação como aprovação ou desaprovação. É nela que pela “primeira vez” aparece ao “espírito” a conveniência e o mérito das ações. A consideração de uma alegria ou de uma aflição se converte em causas de novas paixões. Ao passar da consideração de uma paixão individual, como “sua alegria” ou “sua aflição”, para a reverberação dessas paixões em outros e com outros, essas paixões vibram entre entes, tornam-se diferentes do que eram do ponto de vista individual. Há um processo de conversão: “suas paixões imediatas se converterão”; nessa conversão, tais paixões se configuram em sentimentos compartilhados. É esse o processo de conversão que caracteriza a ação da sociedade.

Com efeito, podemos compreender que o espectador imparcial possui uma dimensão coletiva, pois é somente na relação com os outros que emerge a possibilidade de julgar e, portanto, de agir de modo adequado – que seja compartilhado por todos. O processo engendrado pela simpatia na comunicação de um sentimento é o que o torna propriamente um sentimento moral, pois pode ser compartilhado por meio dessa

⁸ TSM, I. i. 4:23.

⁹ TSM, III. 1:140.

constante alternância de papéis entre ator e espectador (TSM, I. i. 4; Ganem, 2002). É o anseio por aprovação e o desejo de evitar desaprovação que tornam as pessoas "adequadas" para a sociedade; além disso, é o desejo de "ser aprovado pelo que ele próprio aprova em outros seres humanos" (TSM, III. 2). Smith está se opondo às concepções que defendem que tudo se origina do amor próprio. O filósofo escocês demonstra que considerar apenas o amor próprio como motivo de ação constitui uma fonte de desaprovação moral, que influencia diretamente na própria provação de si – por exemplo, quando alguém procura agir de acordo com as normas morais apenas para parecer conveniente ou receber elogios (TSM, III.2).

É importante notar que na teoria moral e social de Smith não há a formulação de um regulador externo no controle das paixões egoístas como no sistema filosófico-político hobbesiano. O esquema de aprovação e desaprovação é o próprio tecido social, tanto a filosofia moral quanto a economia de Smith são concepções que falam de uma "livre elaboração interna", para lembrar as palavras de Durkheim (1999: 405). O tecido social, como vimos, corrige as falsas representações de si, direcionando para uma lógica de aprovação não só aparente, mas de fato. Essas falsas representações de si são corrigidas pelo princípio da imaginação que é o que permite "fazer ideia" do que se passa com outrem, e buscar sua aprovação e aplauso pelos mesmos motivos que a aprovação de si mesmo.

Aprofundando a análise, esse tecido social é produzido a partir das interações da simpatia pelos sentidos internos e paixões, designados a princípio como "sentos". Para Smith, as regras gerais prescritas pelas faculdades morais são, portanto, princípios da sistematização da ação humana, incutidos pelo Autor da Natureza como mandamentos e leis para produzir a ordem e o bem comum. As regras gerais da moral são leis como regras gerais do movimento dos corpos:

seja qual for o fundamento de nossas faculdades morais, quer certa modificação da razão, quer um instinto original chamado senso moral, ou algum outro princípio de nossa natureza, não se pode duvidar de que *nos foram dadas para orientar nossa conduta nesta vida*. Trazem consigo as mais evidentes insígnias dessa autoridade, o que denota que foram instaladas dentro de nós para serem árbitros supremos de todas as nossas ações (Smith, 1999: 199)¹⁰.

O foco da análise é nos mecanismos que (nos foram dados) fazem produzir o grande propósito. Por exemplo, a repulsa sentida pelo violador da justiça é um princípio suficiente para produzir o cumprimento da justiça. O ressentimento como salvaguarda da justiça e da sociedade é um desses princípios simples e explica como os seres humanos não agem como deus – agindo por grandes propósitos racionalmente.

Há um princípio interno na manutenção do social, para Smith. Isso significa que o exercício da justiça não é, em sua efetuação real, ou seja, na maneira como é exercida pelos indivíduos, operado com o propósito de manutenção da sociedade. Ao se debruçar sobre o

¹⁰ TSM, III. 5.5:199.

que mais especificamente fundamenta a aprovação do castigo para aqueles que violam as leis da justiça, Smith nota que, nessa questão, os filósofos morais parecem ter feito uma confusão entre causas finais e causas eficientes, imputando à razão humana o acesso aos princípios naturais que nos levam a produzir os grandes propósitos, de modo que uma “esclarecida razão” impulsionaria (e justificaria) as ações e os sentimentos na produção dos grandes fins.

Quando os princípios naturais nos levam a promover esses fins que uma refinada e esclarecida razão teria nos recomendado, temos a forte tendência de imputar a essa razão, como causa eficiente desses princípios, os sentimentos e ações pelos quais promovemos aqueles fins, e de imaginar que se trate da sabedoria do homem, quando na realidade se trata da sabedoria de Deus [...] (Smith, 1999: 109¹¹).

Porém, o que Smith quer demonstrar é que não é tendo como horizonte a destruição da sociedade, provocada pelas práticas que violam a justiça, que se pune e castiga tais práticas. Quando alguém é ofendido, exige-se uma punição pelo mal que lhe foi feito, “menos por preocupação com interesse geral da sociedade, que por preocupação com aquele indivíduo ofendido” (Smith, 1999: 112)¹². Smith demonstra que, na prática, há uma ação contra o violador da justiça pelo simples fato de que ele é objeto apropriado de ódio e repulsa.

A reflexão trazida pela Teoria dos Sentimentos Morais pode ser entendida como uma crítica geral da razão e da utilidade enquanto princípios ordenadores das relações humanas. E, portanto, o sentimento (ao invés da razão ou utilidade), como princípio regulador. Por isso, o ressentimento é a salvaguarda da justiça e da sociedade; é um desses princípios simples e explica como os seres humanos não agem como deus – agindo por grandes propósitos racionalmente. Em uma nota de página extremamente interessante, Smith explica porque o ressentimento, paixão tão odiosa, seria responsável pelo propósito mais importante: a justiça e a manutenção da sociedade. Ou seja, não é uma “esclarecida razão” que promove os grandes propósitos da natureza, como a ordem social, mas uma paixão/ sentimento.

A mera existência da sociedade exigiu que a imerecida e gratuita malícia fosse contida por punições adequadas; e por consequência, que infligir tais punições fosse considerada uma ação conveniente e louvável. Portanto, embora o homem seja naturalmente dotado de um desejo de bem-estar e conservação da sociedade, o Autor da natureza *não confiou à sua razão* descobrir que uma certa aplicação punitiva constitui o meio adequado para alcançar esse fim; dotou-o entretanto de *uma imediata e*

¹¹ TSM, II. ii. 3.5:109.

¹² TSM, II. ii. 3.10:112.

instintiva aprovação daquela aplicação, a qual é a mais adequada para alcançá-lo [...] (Smith, 199: 94-95 [grifos meus])¹³.

A partir desses trechos, podemos ilustrar a presença de um postulado de que há um princípio natural que “foi dado” ao ser humano para realizar “os grandes propósitos” (conservação da espécie e da sociedade), como por exemplo uma “imediate e instintiva” aprovação da punição adequada, que é o ressentimento. Quando Smith coloca o fundamento da justiça no ressentimento, ele está formulando uma crítica aos sistemas que fundam a justiça na utilidade que ela traria como virtude para o corpo social. Esses sistemas consideram que as leis seriam necessárias à sociedade, e que, portanto, se deve respeitá-las. Nesses sistemas, “a virtude viria não de emoções espontâneas, mas da consideração racional a respeito da utilidade” (Müller, 2022: 304). Dirá Smith que, do fato da justiça ser útil para sociedade, não se infere que essa utilidade a origine, ela só pode ser concebida a posteriori. Mesmo o sistema de Hume é criticado por Smith nesse ponto, que considerava a justiça sob o crivo da utilidade consciente¹⁴.

O ressentimento como princípio simples no qual se baseia a conservação da sociedade não revela apenas um modo de apreender um sistema, mas a elaboração de uma teoria moral baseada no sentimento. Essa teoria se fundamenta, conforme demonstrou Müller (2015; 2022) em sentidos naturais (designados por senso), que são reações emocionais individuais. No caso do ressentimento, que é “uma reação natural à ofensa”, ele figura como base das instituições jurídicas, como vimos a partir da TSM. As regras gerais são elaboradas a partir das experiências e consolidação dessas reações naturais que constituem as faculdades morais. O respeito a tais regras derivam do senso natural de dever impresso pela natureza para a conservação da sociedade. Ou seja, as reações naturais figuram no plano de um senso natural de mérito e conveniência, e a partir da estruturação dessas experiências se constitui a reverência às regras gerais, que é o senso natural de dever. Müller (2022) sistematizou esse processo como “papel antecipativo das reações naturais” quanto aos desígnios da razão acerca da conservação da sociedade.

A análise de Müller (2022) parte da relação entre o texto sobre sentidos externos e as faculdades morais. O autor analisa as concepções naturais produzidas pelos sentidos externos, principalmente entre olfato e paladar, enquanto ponto de partida para imaginação que atua, neste caso, no plano das “conjecturas sensíveis” (conjecturar o sabor, a partir do cheiro, por exemplo). Como disse o autor: “o texto sobre os sentidos externos apresenta modelos mais simples para a compreensão das operações mais complexas dos sentidos internos” (Müller, 2022: 51). A partir da observação e da experiência aprendemos a distinguir o sentido e sensações dos órgãos, diz Adam Smith em *Dos Sentidos Externos*.

¹³ TMS, II. i. 5: 94-95.

¹⁴ Sobre essa crítica Craig Smith (2009) aponta: “a crítica de Smith à concepção de justiça de Hume baseia-se na visão de que ela é muito dependente de cálculos de utilidade e que presta atenção insuficiente à socialização e à força emocional da simpatia. Assim, ele inverte a formulação de Hume que coloca a consideração da utilidade antes da simpatia no surgimento da justiça. Para Smith, a utilidade é frequentemente invocada após o fato como uma explicação ou justificativa de uma prática particular, e não como o principal fator motivador da atividade que se torna a base da prática” (Smith, C. 2009: 21).

Mas, pergunta ele a certa altura, algum sentido pode “sugerir a nós instintivamente, antes da observação e experiência, alguma concepção de substância sólidas e resistentes que excitam suas respectivas sensações?” (Smith, 2019: 178). Seria o caso do olfato, que sugere aos animais que amamentam o caminho para saciar sua fome, “ao sugerir a direção rumo ao objeto deve, necessariamente, sugerir alguma noção de distância e exterioridade” (Smith, 2019: 179). O olfato e o paladar produzem sensações semelhantes, assim, o olfato antecipa uma percepção de um objeto externo para o paladar.

Essas preconcepções, que antecipam a conjectura de coisas que estão fora do alcance imediato, se relacionam com a conservação do indivíduo, no caso dos sentidos externos. De modo análogo, os sentidos internos funcionam como “antecipações morais”, como uma reação instintiva que podem ser a posteriori justificadas racionalmente, (através do que Smith chama de “raciocínio artificial”)¹⁵. Como notou Craig Smith (2009: 13), “o julgamento, afinal, é ‘antecedente à regra’ na análise de Smith” .

No entanto, embora as faculdades morais sejam estabelecidas no nível das reações instintivas, elas sempre serão elaboradas pela imaginação no processo simpático, o que significa que as faculdades morais não são puramente elaborações de um substrato natural, e a espontaneidade das reações morais “não deve ser entendida como irreflexividade. Toda resposta moral é ao mesmo tempo, sensível e imaginária” (Müller, 2022: 63). O ressentimento, como senso natural de justiça, se estabelece a partir do processo simpático com o ressentimento do ofendido e desaprovação do ofensor. Com efeito, esse senso não é independente de sua manifestação social (assim como as reações sensíveis não são independentes da imaginação). A princípio, a ideia de uma reação natural sensível subjacente ao estabelecimento da ordem pode parecer demasiadamente determinante, ainda mais se considerarmos que essas são reações naturais individuais que atuam como senso. Porém, “não é qualquer tipo de reação emocional que antecipa e corrige os desenvolvimentos posteriores, mas apenas reações emocionais socialmente validadas” (Müller, 2022: 72). Uma reação emocional socialmente validada é um sentimento. O que é propriamente a possibilidade de estabelecer simpatia é comunicar um sentido, ou seja, convertê-lo em sentimento na medida em que ele pode ser compartilhado - assimilado por outrem.

Conforme já exposto, somente em sociedade é possível julgar o mérito e a conveniência das ações (do próprio sujeito e de outrem), pois a aprovação é implícita ao processo de julgamento, e ela implica o entendimento, daquele que aprova, da situação em que se encontra o outro. Por sua vez, esse outro busca tornar suas sensações e situações afetivas possíveis de serem compartilhadas, em vista da aprovação alheia. Esse processo requer autocontrole e modulação das paixões, dos afetos e dos sentidos. Podemos colocar, então, que os sentidos internos aparecem como a dimensão individual e os sentimentos como a dimensão social da apreensão dos fenômenos morais. A interpretação, proposta por Müller (2022) e reiterada neste trabalho, da relação entre sentidos e sentimentos em

¹⁵ Esses sentidos internos são: o senso natural de dever, senso de justiça, senso de ofensa, por exemplo.

Smith, nos permite pensar em análise comparativa a relação entre representações individuais e representações coletivas proposta por Durkheim.

Transfiguração e sagrado como denotações da ação da “sociedade”

Em artigo publicado no ano de 1898 na *Revue de Metaphysique et de morale*, chamado *Representações individuais e Representações coletiva*, Durkheim traça uma estratégia argumentativa extremamente interessante para demonstrar a existência de um plano independente na realidade e que precisa de causas explicativas também independentes: que seria o plano do social. Para isso, no entanto, primeiro o sociólogo francês demonstra como a psicologia deve constituir um plano de análise autônomo na medida em que se pode reconhecer que a representação individual atua de modo independente do substrato fisiológico. Direciona sua crítica àqueles que veem na consciência um reflexo de processos cerebrais, um feixe de luz que não é nada sem o substrato orgânico que o produz.

O objetivo de Durkheim nesse texto é, primeiro: se contrapor à ideia de que uma representação tem sua fonte em um substrato orgânico cerebral; e, segundo: demonstrar que do mesmo modo que uma representação mental não é um reflexo de processos cerebrais, as representações coletivas também não são reflexos das representações individuais. Nesse artigo, Durkheim está buscando estabelecer uma diferença entre os campos científicos da Psicologia e da Sociologia. Com efeito, a relação entre essas duas ordens do fato moral se apresenta sob a forma de polos de oposição quase impermeáveis.

É amplamente reconhecida proeminência e superioridade da sociedade sobre o indivíduo em Durkheim, do todo sobre as partes, que congrega uma força de energia de natureza distinta da simples soma das partes, e é em parte isso que o texto sobre representações coletivas e representações individuais busca demonstrar. Até os anos 1970, os comentadores e os leitores da obra do sociólogo francês enfatizaram seu “sociologismo”, e, de certo modo, o colocaram como autor contra as ideias do iluminismo; além disso, relacionavam seu pensamento à perspectiva de Hobbes, na medida em que vinculavam as preocupações do sociólogo francês com a regressão da consciência coletiva e a suposta deterioração da ordem frente ao avanço da consciência individual. Portanto, esse controle do social sobre o indivíduo se assemelhava, para autores como Raymund Aron e Talcott Parsons, ao problema hobbesiano do contrato e da ordem sobre as paixões individuais (Veres, 2011).

No entanto, quero enfatizar outros aspectos da relação indivíduo-sociedade no pensamento de Durkheim, onde esta relação se apresenta de modo mais dinâmico e relacional, e essa leitura começa a se estabelecer com a publicação de textos como *O Individualismo e os intelectuais* (1898) e a *Educação Moral* (1902-1903), que passaram a ser mais conhecidos a partir dos anos 1970, depois da morte do sociólogo. A interpretação de Giddens (1998) sobre a obra de Durkheim é em parte a que adoto aqui como ponto de partida interpretativo para pensar o lugar da relação indivíduo-sociedade na teoria durkheimiana.

Ora, assim como, para Adam Smith, um sentido interno não é um sentimento, uma representação individual não é uma representação coletiva, para Durkheim. No entanto, toda representação coletiva se agencia em representações individuais, como

Durkheim indica também em *Dualismo da Natureza Humana e suas condições sociais* (1914). Como sentimentalista, é evidente que, para Smith, a relação entre reações naturais, sentidos e sentimentos – substrato fisiológico, senso e sentimento – são mais implicadas entre si. Mas considero que a relação entre sensível e inteligível, em ambos os autores, é imbricada e simultânea, e a partir dessa relação se coloca a compreensão entre sociedade e indivíduo. Em *Dualismo da Natureza*, Durkheim começa o texto afirmando que “embora a sociologia se defina como ciência das sociedades, na realidade, ela não pode referir a grupos humanos, que são objetos imediatos das suas investigações, sem atingir o indivíduo, elemento último de que estes grupos estão ligados” (Durkheim, 1975: 289). Essa relação entre indivíduo e sociedade se aprofunda quando tomada parte da análise de um princípio da natureza humana, que a ideia de dualismo pretende exprimir.

Segundo Durkheim (1975), há uma dualidade que sempre esteve viva nos afetos humanos, o ser humano “sempre se concebeu formados por dois seres radicalmente heterogêneos”, o corpo e a alma. São heterogêneos e independentes. A morte acentua essa independência, o corpo dissolve, a alma continua. O corpo é do universo material, conhecemos pela experiência sensível, a alma é do universo das coisas sagradas. Durkheim diz que tal crença universal não é ilusória (como ele demonstrou em *As Formas elementares da vida religiosa*). Em todas as civilizações o homem se sentiu duplo. “Para que em todas as civilizações o homem tenha se sentido duplo, é preciso que haja nele algo que tenha dado origem a este sentimento” (Durkheim, 1975: 291). A análise psicológica confirma o dado em que se baseia esse sentimento, ela encontra a mesma dualidade na vida interior, diz Durkheim. A inteligência apresenta duas formas diferentes: sensações e tendências sensíveis, de um lado, e pensamento conceitual e a atividade moral, de outro.

As sensações se ligam diretamente ao organismo individual, de modo que são incomunicáveis: “É-me impossível fazê-la [sensação de cor ou de som] passar da minha consciência para a consciência de outrem” (Durkheim, 1975: 292). As sensações experimentadas face aos objetos são parte constituinte de cada corpo, as percepções serão particulares, “pelo contrário, os conceitos são sempre comuns a uma pluralidade de homens”. Há aqui um ponto comum com Smith se pensarmos a relação entre as reações naturais e os sentimentos: os sentimentos são elaborações sociáveis, capazes de comunicar, diferente das reações naturais primárias, que, por sua vez, mudam de aspecto quando se convertem em sentimentos para serem comunicados. Claro que há uma diferença de fundo. Em Smith, de certo modo, as operações de semelhança organizadas pela imaginação são colocadas como tendências, e não há relação com a organização social tão direta quanto em Durkheim, por outro lado, em ambos a atividade disso que se chama “sociedade” se dá propriamente como princípio que permite a relação entre razão e experiência, ou entre sentido e sentimento, ou entre pessoal e impessoal.

Embora esses princípios apareçam em Durkheim segundo naturezas antagônicas (sensações e pensamento conceitual), eles se manifestam simultaneamente no interior da natureza humana e, com efeito, na consciência individual. Há, entre essas duas naturezas, uma exterioridade e uma “independência relativa”, expressão que Durkheim utilizou para demonstrar a relação entre as representações individuais e as representações coletivas.

Mas, então, se cada ideia (ou ao menos cada sensação) deve-se à síntese de um certo número de estados celulares, combinados entre si segundo leis por forças ainda desconhecidas, é evidente que ela não pode ser prisioneira de nenhuma célula determinada. Ela escapa a todas porque nenhuma basta para suscitá-la. A vida representativa não pode se dividir de maneira definida entre os diversos elementos nervosos, visto que não há representação para a qual não colaborem vários desses elementos; mas ela só pode existir no todo formado por sua reunião, assim como a vida coletiva só existe no todo formado pela reunião de indivíduos (Durkheim, 2015: 45).

O argumento é demonstrado da seguinte forma: os nossos pensamentos estão no cérebro, mas não estão rigorosamente localizados nele. Do mesmo modo, a vida social está na consciência individual, mas não está rigorosamente nela localizada. “Cada estado psíquico encontra-se assim face-a-face com a constituição própria das células nervosas, nessas mesmas condições de independência relativa em que estão os fenômenos sociais face às naturezas individuais” (Durkheim, 2015:45).

Essa é uma ideia que reaparece com muita frequência nas obras de Durkheim sob outras formas: os elementos vitais podem ser formados por elementos sem vida, mas a vida não tem sede neles. Ao que parece, há níveis de “vida” que servem de modelos usados como analogia para descrever a sociedade, a vida coletiva frente a outras totalidades que não são “vitais” ou que são menos complexas do ponto de vista de sua vitalidade. Essas analogias se dão entre:

- i) os minerais e as células,
- ii) as células nervosas e a vida psíquica (representações individuais),
- iii) as representações individuais e as representações coletivas.

Uma das questões que se coloca entre esses níveis de vida é a maneira como as relações entre esses polos podem ser apreendidas. Em *Representações individuais e representações coletivas*, Durkheim se contrapõe às metafísicas materialistas e as metafísicas idealistas, a primeira tomando o todo pela parte (as representações individuais remontando às células nervosas), e a segunda, a parte pelo todo (desconsiderar a materialidade/substrato das representações). Durkheim propõe um “naturalismo sociológico”, que consiste em analisar o todo pelo todo, explicar os fatos sociais pela sociedade, o que significa reter essas relações de independência relativa na formação de um complexo vital a partir de partes sem vida, ou de suas materialidades. Entre o que chamo aqui de níveis de vida, a partir das analogias de Durkheim, se apresenta uma outra relação, desta vez, entre complexidades vitais consideráveis: entre o substrato coletivo e a vida coletiva, entre a estrutura social e as representações coletivas. Nesse nível, as representações coletivas podem apresentar uma independência relativa da morfologia social:

[...] a matéria prima de toda consciência social tem uma estreita relação com o número de elementos sociais, a maneira como se agrupam e se distribuem etc., ou seja, com a natureza *do substrato*. Mas, uma vez que um primeiro indício de representações assim se constitua, elas se tornam, pelos motivos já citados, *realidades parcialmente autônomas* que vivem uma vida própria [...] têm como causas próximas, *outras representações coletivas*, e não esta ou aquela estrutura social (Durkheim, 2015: 48 [grifos meus])

Durkheim se defende contra uma leitura que o enquadrara como um materialista, e diante disso apresenta sua definição de vida social como uma hiperespiritualidade, uma vez que resulta de uma transfiguração maximizadora da espiritualidade das representações individuais (por isso o prefixo hiper). Essas sínteses que produzem níveis de elaboração da vida, que fazem da ebulição de substratos inorgânicos a produção da vida orgânica, da sensação a representação e aí por diante, é propriamente o processo de transfiguração. A transfiguração é um processo que o fenômeno religioso constitui. Os fenômenos religiosos são os que dificilmente apresentam uma relação tão direta com a organização social (morfologia), diz Durkheim. São representações que surgem de outras representações (e aqui vemos que o substrato se torna cada vez menos sua causa imediata, na medida que as totalidades que emergem são formadas por uma maior relação entre elementos, no entanto essas totalidades nunca são apenas consideradas em suas relações imediatas).

A transfiguração põe em relação dois fatos da experiência ao transformá-los em uma explicação ou fenômeno e categorizá-los. Para Durkheim, a grande contribuição do pensamento religioso foi fornecer para a inteligência humana a capacidade de elaborar o mundo além dos sentidos. O totemismo, por exemplo, ao considerar o emblema como a propriedade comum que constitui um conjunto de seres diversos e o distingue de outros conjuntos de seres diversos comungados sob outro emblema, forneceu uma explicação e classificação do mundo e dos seres. Explicar tem um significado importante: “Explicar é mostrar como uma coisa participa de outra coisas” (Durkheim, 1996: 249). Embora, na concepção do sociólogo francês, o pensamento religioso primitivo impeça de enxergar a realidade que lhe é percebida pelos sentidos, dirá Durkheim que

[...] a realidade, tal como é mostrada pelos sentidos, tem o grave inconveniente de ser refratária a toda explicação. Pois explicar é ligar as coisas entre si, é estabelecer entre elas relações que as façam como função uma das outras vibrando simpaticamente segundo uma lei interior fundada em sua natureza. Ora, a sensação que não percebe nada além do exterior seria incapaz de nos fazer descobrir essas relações e esses laços internos; somente o espírito pode criar a noção deles. [...] O grande serviço que as religiões prestaram ao pensamento é ter construído uma primeira representação do que podiam ser essas relações de parentesco entre as coisas (Durkheim, 1996: 248-49).

A transfiguração do real, ao que se chama de explicação e representação, é a ação do que se designa por “sagrado”, ou seja, pela sociedade. Dito de outro modo, transfigurar é produzir uma determinação para a “matéria”. É o que também faz a imaginação, retomando o pensamento de Adam Smith. A imaginação torna sensações antes intransponíveis em sentimentos comunicáveis através da simpatia. Esse é o princípio da “natureza culturalizada”. Toda sensação é um sentimento informado. Smith e Durkheim localizaram a ação da sociedade atuando entre um monismo materialista e um monismo espiritualista. A noção de sociedade nesses autores se desvincula de uma determinação materialista (os sistemas egotistas do amor de si [Smith], e o utilitarismo spenceriano [Durkheim]) e de uma determinação racional (a instituição dos melhores princípios para reger uma sociedade, modelo jusnaturalista).

O papel que o sagrado tem em Durkheim é semelhante ao papel que a imaginação tem em Smith: O que o sagrado revela enquanto fenômeno é traduzido como ação da sociedade; a sociedade, como objeto empírico, sua ação e realidade, é pensada a partir da tradução da ação do fenômeno religioso. Do mesmo modo, a imaginação em Smith, seus procedimentos e sua natureza (busca pela regularidade e apreensão do que é exterior ao indivíduo) tornam a ação da sociedade “visível”. O indivíduo só não se encerra em si mesmo porque é dotado de imaginação, esse é o dispositivo que torna possível a sociedade e traduz sua ação. Smith, como parte do iluminismo escocês, colocou, no interior do pensamento político no ocidental, uma outra forma de conceber o “político” ou a possibilidade de pensar o “governo dos homens”. O contratualismo e o utilitarismo eram as formas até então produzidas para pensar a ordem (Sagar, 2018), que não era ainda designada “social”. O modelo da Filosofia Política do século XVII partia de uma natureza, que era o dado sensível e onde se alocava o indivíduo e seu interesse, para a cultura, onde se colocava o “governo” e o “Estado”. O estado de natureza é propriamente o estado do indivíduo e sua sobrevivência. Esse era o modelo da filosofia política. Essa é em parte a perspectiva do animal petulante, apontada por Sahlins (2008; 2005).

Em direção distinta deste modelo, as concepções de Durkheim e Smith demonstram a formulação de outra metafísica da ordem, na medida em que assentaram a ideia de que o social é um princípio imanente e imediato de ordem e, nesse contexto, amalgamaram certas oposições que eram parte da ideia de ordem da Filosofia Política e de também da Economia Política: a oposição entre indivíduo e sociedade, interesse e desinteresse e egoísmo e altruísmo. Como dito, essas oposições passam a ser consideradas como relações de uma mesma realidade. Nesse aspecto, aniquilaram a noção de guerra elementar da natureza humana, o que se pode afirmar ser a principal mudança de paradigma promovida pelo conceito de sociedade.

A imaginação e o sagrado operam passagens ou imbricações entre o sensível e a razão (Durkheim), ou o sentido e sentimento (Smith), eles agrupam o incomunicável no comunicável. Nesse movimento, implica o utilitário no anti-utilitário, o desinteresse no interesse, o egoísmo no altruísmo. Ambos pensadores significaram a sociedade como uma força “transfiguradora”, articulando dualismos (paixões egoístas e altruístas, indivíduo e sociedade, materialismo e idealismo, substrato e símbolo) antes operados sob o signo de oposições fixas no paradigma jurídico da ordem do jusnaturalismo e contratualismo

(Foucault, 2008). A realidade moral é algo que está inscrito nos indivíduos, mas que também lhes é exterior. Se o sagrado transfigura representações individuais em representações coletivas em Durkheim, pode-se dizer que a imaginação também transfigura sentidos em sentimentos coletivos (Müller, 2015) em Smith.

Nesse aspecto, imaginação e sagrado são aproximados enquanto arcabouços da ideia de sociedade, mas que operam de modos inversos: a princípio poderia dizer que um parte do indivíduo para chegar na sociedade, e outro da sociedade para o indivíduo. Mas isso seria ainda impreciso. Como lembrou Sahlins, citando Aristóteles “contrários são fontes de seus contrários” (2005: 5), e é na relação complexa entre indivíduo-sociedade, a partir da leitura atenta desses autores, que o social é elaborado e seus sentidos aproximados. A representação individual e a representação coletiva se embrenham assim como a imaginação e o sensível.

Conclusão

Retomando as relações entre altruísmo e egoísmo do início deste artigo, a sociologia de Durkheim representaria um contra-discurso em relação à economia política emergente no século XVIII, que se baseava no suposto confronto entre as motivações altruístas e egoístas da ação humana (Steiner, 2010). A princípio, o egoísmo estrito, os atos voltados somente para a dimensão pessoal, para o eu, não possuem caráter moral para Durkheim, como afirmou em *A determinação do fato moral* e em *A Educação Moral*; no entanto, a relação entre altruísmo e egoísmo se apresenta de modo explicitamente imbricado para o sociólogo francês, uma vez que a representação do outro ocorre pela representação de si, e a realização do interesse pessoal, objetos de riqueza ou prestígio são constituídas socialmente, exterior ao indivíduo que os persegue. Durkheim então “assinalou a parte do eu no altruísmo, e a parte do social no egoísmo” (Steiner, 2010: 106).

Por sua vez, pode-se afirmar que a imaginação, em Smith, é coletiva, na medida em que ela sistematiza ações e representa o outro em si, pois é ela que torna possível traduzir para o próprio sujeito sua experiência no mundo como objeto de mérito, demérito, gratidão ou ressentimento. A imaginação é o aparelho por meio do qual a simpatia é possível, e, com isso, a ideia de que o indivíduo é também outro, pela constituição de sua natureza. Como colocou Smith, há um princípio na natureza humana que faz os seres humanos se interessarem pela sorte de outros, para isso é preciso também conceber uma ideia de natureza humana dupla ou dual, ao mesmo tempo o eu e o outro. Essa concepção diverge da ideia da preservação do outro pela sobrevivência do eu, como se coloca no contratualismo e no utilitarismo. Ela de fato instaura a ideia de que a alteridade constitui simultaneamente o eu.

É esse o arcabouço da ideia do dualismo da natureza humana, do *homo duplex*, desenvolvida por Durkheim. Há em nós um ser que concebe tudo da perspectiva de si, que orienta as ações para atingir fins pessoais, e há um outro ser que concebe algo que é exterior ao pessoal, que concebe algo além de si, mas a partir de si. Esses dois seres habitam a natureza humana, e é a partir dessa constituição da natureza que é possível a vida moral: “A fonte de toda essa parte da vida moral reside, evidentemente, em nossa faculdade de

simpatizar com outra coisa além de nós mesmos, isto é, conjunto de tendências que chamamos de altruístas e desinteressadas” (Durkheim, 2012: 203).

A partir da análise acerca da natureza moral da adesão ao grupo e do aspecto do dualismo da natureza humana, Durkheim amplia ainda mais a compreensão do dualismo da natureza humana segundo as noções de egoísmo e altruísmo. No modo como está exposto nas lições sobre educação moral, altruísmo e egoísmo aparecem como uma diferença de grau e não de natureza. Altruísmo e egoísmo são aspectos entrelaçados. Porém não sob a perspectiva utilitarista, que faz da sociedade algo útil para a segurança do indivíduo. Mas, no sentido de que a representação dos fins impessoais atua no indivíduo, de modo que ele persegue, por interesse, ações desinteressadas, para se vincular a fins superiores.

Enquanto nossa atividade se concentra sobre nós mesmos, sobre isso que constitui nossa individualidade e nos distingue dos seres e das coisas que estão fora de nós, é o *egoísmo* que tem lugar; ao contrário, o *altruísmo* existe quando nossa atividade persegue objetos exteriores, que não fazem parte de nossa personalidade. Mas, como não podemos nos vincular a esses objetos sem representá-los de alguma forma, mesmo sendo exteriores, em certo sentido eles também *são elementos que fazem parte de nós: afinal eles existem e vivem em nós sob a forma da representação que o exprime* (Durkheim, 2012: 218 [grifos meus])

Quanto mais sociedade há na teoria de Durkheim, mais encontra-se o indivíduo. Por outro lado, quanto mais indivíduo há na teoria de Adam Smith, mais encontra-se a sociedade, formulada bem antes da sociologia de Durkheim. Como demonstrou Marylin Strathern (2014), o par indivíduo-sociedade, nesse sentido, é auto-referido, de algum modo “um sempre parece precipitar no outro” (Strathern, 2014: 238). Além disso, essa relação aparece nesses autores como polos inversos e não como opostos. A figura do inverso é como uma mesma blusa do avesso, e a imagem da oposição é como duas blusas distintas. Ou seja, nesses autores, não há uma oposição de entidades fixas, do indivíduo contra a sociedade. O que há é uma dualidade relacional, do indivíduo na sociedade e vice-versa.

Concluo este artigo indicando, como contribuição para o estudo sobre as metafísicas ocidentais da ordem, que a crítica ao paradigma da natureza humana mesquinha que deve ser governada, colocou a ideia de uma natureza humana que é dual: ao mesmo tempo individual e social. Procurei refletir sobre a produção da ideia de sociabilidade natural, localizada primeiramente no iluminismo escocês, com Adam Smith, e, posteriormente, como aparece na Escola Sociológica Francesa, através de Durkheim. Essa ideia se assentou como crítica ao contratualismo e, mobilizou, através de categorias como simpatia, imaginação e representação, a concepção de que o indivíduo pode conceber algo exterior a si mesmo, ainda que só possa conceber o mundo através dos seus próprios sentidos, sensações e representações. E que, nessa relação, os sentidos e as sensações (ou seja, a percepção sensível) são apreendidos e comunicados por meio de representações. Como vimos, no modo como expôs Durkheim, há o objeto “exterior” que ao mesmo tempo

vive “em nós” pela representação que se fazemos dele. Em Smith, a natureza humana é dotada de um princípio (a simpatia) que possibilita a saída de si mesmo, mas através de si. Essa antropologia acarreta em uma concepção moral de que o altruísmo não seria uma utopia e nem que o egoísmo seria o fim da ordem.

Referências bibliográficas

- Borges, Francisco. 2023. *A Imaginação e o Sagrado: fabricando a ciência da “sociedade” a partir de Adam Smith e Émile Durkheim*. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Cerqueira, Hugo G. 2006. "A Mão Invisível de Júpiter e o Método Newtoniano de Smith." *Estudos Econômicos* 36 (4): 667–697.
- Cladis, Mark. 1992. *A Comunitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Dumont, Louis. 1982. *Homos Aequalis: Génesis y Apego de la Ideología Económica*. Versão Castellana de Juan Aranzadi. Madrid: Taurus Ediciones.
- Dumont, Louis. 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco.
- Durkheim, Émile. 1883–84. *Cours de Philosophie fait au Lycée de Sens*. Paris: Bibliothèque de la Sorbonne. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/cours_philo_lycee_sens_1884/cours_philo_lycee_sens_tdm.html. Acessado em 18 dez. 2020.
- Durkheim, Émile. 1890–1990. *Leçons de Sociologie. Physique des Moeurs et du Droit*. Edição eletrônica da Université de Genève. Disponível em: https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/1214/0533/6006/Durkheim_1950.pdf. Acessado em 20 abril 2021.
- Durkheim, Émile. 1996. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.
- Durkheim, Émile. 1975. *A Ciência Social e a Ação*. Tradução de Ines Duarte Ferreira. São Paulo: Difel.
- Durkheim, Émile. 1999. *Da Divisão Social do Trabalho*. Tradução de Eduardo Brandão. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Durkheim, Émile. 2012. *A Educação Moral*. Tradução de Raquel Weiss. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Durkheim, Émile. 2015. *Sociologia e Filosofia*. Tradução de Evelyn Tesche. São Paulo: EDIPRO.
- Durkheim, Émile. 2016. *Ética e Sociologia da Moral*. Tradução de Paulo Castanheira. São Paulo: Martin Claret.
- Durkheim, Émile. 2017. *O Individualismo e os Intelectuais*. Tradução de Márcio de Oliveira e Raquel Weiss. 1ª ed. São Paulo: Edusp.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1978. *Antropologia Social*. Tradução de Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 2007. *Os Nuer*. Tradução de Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva.

- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1989. *História do Pensamento Antropológico*. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70.
- Ferguson, Adam. 2019. *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*. Tradução de Eveline Campos Hauck e Pedro Pimenta. São Paulo: Unesp.
- Flew, Anthony. 1978. "Adam Smith y los Fundadores Escoceses." In *Ensayos Actuales sobre Adam Smith e David Hume*, editado por Raul Orayen, Buenos Aires: Editorial do Instituto.
- Ganem, Angela. 2002. "Economia e Filosofia: Tensão e Solução na Obra de Adam Smith." *Revista de Economia Política* 22 (4): 670–684.
- Giddens, Anthony. 1998. *Política, Sociologia e Teoria Social*. Tradução de Cibele Saliba Rizek. São Paulo: Unesp.
- Latour, Bruno. 2021 [2010]. *Sobre o Culto Moderno dos Deuses Fatiches*. Tradução de Peterson Silva. São Paulo: Editora Unesp.
- Latour, Bruno. 2012 [2005]. *Reagregando o Social*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Editora 34.
- Marouby, Christian. 2004. *L'Economie de la Nature: Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meek, Ronald L. 1977. "The Rise and Fall of the Concept of the Economic Machine." In *Smith, Marx & After: Ten Essays in the Development of Economic Thought*, New York: Springer.
- Müller, Leonardo. 2022. *Imaginação e Moral em Adam Smith: Estudo sobre a Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Alameda.
- Sahlins, Marshall. 2005. *A Ilusão Ocidental da Natureza Humana*. Tradução de Peterson Silva.
- Sahlins, Marshall. 2008. *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Smith, Adam. 1999. *Teoria dos Sentimentos Morais ou Ensaio para uma Análise dos Princípios pelos Quais os Homens Naturalmente Julgam a Conduta e o Caráter, Primeiro de Seus Próximos, Depois de Si Mesmos*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes.
- Smith, Adam. 2019. *Ensaio Filosófico*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Pedro Fernandes Galé, Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Unesp.
- Smith, Craig. 2009. "The Scottish Enlightenment, Unintended Consequences and the Science of Man." *Journal of Scottish Philosophy* 7 (1): 9–8.
- Strathern, Marilyn. 2006. "Estratégias Antropológicas." In *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*, 27–51. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp.
- Strathern, Marilyn. 2014. *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio*. Tradução de Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.
- Vares, Sidnei Ferreida de. 2011. "Sociologismo e Individualismo em Émile Durkheim." *Caderno CRH* 24 (62): 435–446.

- Vares, Sidnei Ferreira de. 2014. "Durkheim, o Caso Dreyfus e o Republicanismo Liberal na Terceira República Francesa." *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar* 4 (2): 481–505.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "O Conceito de Sociedade em Antropologia." In *A Inconstância da Alma Selvagem*, 297–316. São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, Roy. 2010. "Existem Grupos Sociais nas Terras Altas Nova Guiné?" *Cadernos de Campo*, São Paulo, 19: 237–257.

sobre o autor

Francisco Borges

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, onde pesquisa, sob financiamento da FAPESP, serviços de saúde para crianças e adolescentes trans e seus familiares. Mestre em Antropologia Social (USP), com pesquisa sobre a ideia de “sociedade”, a partir de Adam Smith e Émile Durkheim. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Vale do São Francisco, tendo sido bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/FAPESP) do Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre o Uso de Substâncias Psicoativas (2014-2015). Participou do projeto “Limites e Possibilidades de Bem-Viver de Estudantes Negros em IES”, como bolsista de Treinamento Técnico nível III (FAPESP).

Autoria: O autor é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Recebido em 18/04/2024.

Aprovado para publicação em 08/10/2024.