

O PROBLEMA RELIGIOSO E A DUALIDADE DA NATUREZA HUMANA¹

Émile Durkheim

Duas ideias principais dominam a obra recentemente publicada sobre *As formas elementares da vida religiosa*.

I. Frequentemente se vê a religião como um tipo de especulação sobre um objeto determinado: acredita-se que ela consista essencialmente em um sistema de ideias, exprimindo mais ou menos adequadamente um sistema de coisas. Mas este caráter da religião não é nem o único nem o mais importante. Antes de tudo, a vida religiosa supõe a produção de forças *sui generis*, as quais elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam a um outro meio que não aquele no qual se esgota sua existência profana e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que sabe coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais. Os fiéis podem representar-se inexatamente o poder que eles atribuem a si mesmos, o sentido no qual este se exerce. Entretanto, esse poder, em si mesmo, não é ilusório. Foi o que permitiu que a humanidade vivesse.

Logo, o problema religioso consiste em buscar de onde vêm essas forças e do que elas são feitas. De qualquer forma, elas não podem emanar de nada mais do que de uma fonte de energia superior a elas, superior àquelas de que dispõe o indivíduo enquanto tal. Admite-se como uma regra de método que

¹ Texto extraído do *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13. O texto consiste em uma exposição sobre o conteúdo de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, seguida de um debate, realizados no ano de 1913. Na datação proposta por Lukes, o texto é o 1913b, e é reproduzido na coletânea *Textes 2 – Religion, Morale, Anomie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975. Todas as referências a Durkheim e seus interlocutores dizem respeito à primeira edição de *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, de 1912.

todos os fenômenos que se reproduzem na natureza são naturais e dependem de causas naturais, como as religiões são parte desse mundo, é na natureza que deveremos procurar a fonte ou as fontes da vida religiosa. Ora as únicas forças morais superiores àquelas do indivíduo, que se encontram no mundo observável, são as que resultam do agrupamento de forças individuais, da síntese delas na e pela sociedade: as forças coletivas.

Demonstrou-se, a propósito de uma determinada religião, que as forças coletivas podem explicar os efeitos característicos que sempre foram atribuídos às forças religiosas. De fato, tal demonstração só abrange uma relação particular, mas nela encontra-se sob uma forma elementar tudo o que há de essencial nas crenças e nas práticas religiosas em geral.

II. Esta concepção de religião permite dar conta de um fato que sempre dominou tanto a especulação filosófica quanto o pensamento religioso: a dualidade humana.

É um fato da experiência que existe em nós algo como dois seres que jamais se unem completamente e que, até mesmo, opõem-se um ao outro e se contradizem mutuamente: na ordem do conhecimento, de um lado há os sentidos e a racionalidade sensível, e, de outro, o entendimento e a racionalidade conceitual; na ordem da ação, os apetites egoístas, de um lado, e a atividade religiosa e moral de outro. Não somente distinguimos estes dois aspectos da nossa natureza como a elas atribuímos um valor e uma dignidade desiguais. É esta antítese que as religiões exprimiram dotando o homem de uma dupla substância, o corpo e a alma, os quais se opõem, como o divino e o profano; e que, tudo sendo estreitamente associado, encontram-se perpetuamente em luta um contra o outro.

Como as filosofias deram conta deste fato constante?

Umas (o empirismo na teoria do conhecimento, o utilitarismo na teoria da ação, o materialismo na teoria do ser) o explicam reduzindo-o a nada além do que uma experiência, em suma, negando-o. O conceito não seria nada mais que um outro aspecto da sensação; não haveria nada a mais em um do que no outro. A vida moral seria apenas o desenvolvimento do egoísmo. Em outros termos, sob o pretexto de fornecer inteligibilidade ao fato do qual se discute, este acaba por desaparecer. Não seria impossível

mostrar que o idealismo absoluto terminasse nisto, tendo a mesma consequência, mas em sentido inverso. Nesse caso seria a sensação e o mal que se seriam inexplicáveis.

Outras filosofias ou bem afirmam esta dualidade sem explicar sua razão, ou bem se limitam a concebê-la ontologicamente. Diz-se então que, na base das coisas, existe um princípio de racionalidade e de moralidade, e um outro de mal e de confusão, o espírito de um lado, a matéria do outro, por exemplo. É o casamento destes dois princípios que daria nascimento aos seres mistos e contraditórios que somos. Todavia, não fazemos mais que situar o problema em termos realistas, sem nada explicar. Além disso, não vemos por que estes dois princípios opostos, que se repelem em um sentido, possam unir-se e imiscuir-se. Por que declinaria ele, o espírito, o divino, dele mesmo, incorporando-se ao seu contrário, no lugar de permanecer separado e no estado de pureza?

Uma explicação sociológica da religião permite entrever um novo caminho no qual é possível se engajar.

Verificou-se, com efeito, que as forças coletivas possuem o poder de elevar o indivíduo acima dele mesmo e de fazê-lo viver uma vida diferente desta que é implicada na sua natureza de indivíduo. Pelo mero fato de ser social que o homem, é duplo, e entre os dois seres que coabitam nele há uma solução de continuidade, a mesma que existe entre o social e o individual, entre a parte e o todo *suis generis*, o qual resulta da síntese destas partes. Deste ponto de vista, a dualidade da natureza humana torna-se inteligível, sem que seja necessário reduzi-la a ser apenas uma aparência; pois realmente existem duas fontes de vida diferentes e quase antagônicas, das quais nós participamos simultaneamente. Por outro lado, não há porque se questionar como a parte superior de nós mesmos se encontra reunida a uma parte inferior e, dela, indigna; afinal, se a primeira não coincide com a segunda, todavia ela supõe esta; se o social não se reduz ao individual, também é verdade que a sociedade é possível apenas na medida em que existem os indivíduos. O ser nobre em nós encontrado não surge no mundo sensível como um tipo de elemento adventício, vindo não se sabe de onde; ele advém deste mundo; é um produto deste, porém, ultrapassa os elementos que o constituíram.

É possível, ao menos, reconhecer nesta perspectiva uma hipótese que merece ser testada, a qual já recebeu um começo de prova, cujas aplicações não se saberá, antecipadamente, determinar os limites.

DISCUSSÃO

M. DURKHEIM – Não poderia almejar aqui resumir o livro que recentemente publiquei. Porém, gostaria de pôr em relevo o argumento fundamental que permite preparar os espíritos a aceitar a explicação da religião que propus. Esse argumento refere-se ao caráter essencial da religião, todavia não imediatamente perceptível, precisamente porque ele é essencial. Ademais, essa questão não está no início do livro. Ela aparece progressivamente, à medida que o estudo avança e é sobretudo na conclusão que é posto à luz. Este caráter é o que se poderia chamar de virtude dinamogênica de toda espécie de religião.

À primeira vista, a religião apresenta-se a nós como um sistema de representações. Isto porque ela é concebida, geralmente, como uma especulação – sobre o sonho ou sobre a morte, sobre a natureza infinita ou sobre o ideal. Parece que todo o problema consiste em investigar como o espírito humano chegou a conceber algo que não pode ser concebido pelos mesmos procedimentos utilizados para se conhecer a realidade empírica, algo que não está contemplado no universo do real. Ao resolver a questão posta nestes termos, a palavra ideal é particularmente cômoda, porque possui uma dupla face. O ideal, em um sentido, é uma coisa humana; elabora-se nas nossas consciências. Mas, ao mesmo tempo, parece enveredar-se a um “não sei o quê que excede o dado.” Portanto, caso consiga-se explicar como os homens chegaram a pensar alguma outra coisa além daquilo que existe, será possível, de uma só vez, dar conta do que há de mais fundamental na mentalidade religiosa.

Tudo isso, no entanto, não é o essencial da religião. Esta é, antes de tudo, da ordem da ação. As crenças não são essencialmente conhecimentos a partir dos quais nosso espírito se enriquece: sua principal função é suscitar atos. Logo, por detrás dessas crenças existem “forças”. Uma teoria da religião

deve, antes de tudo, fazer ver o que são essas *forças*, do que são feitas, quais são as suas origens. Necessita-se de que tudo seja dito, quando se explica como, para além do real, nós chegamos a conceber teoricamente um ideal. É necessário, ainda, mostrar como esse ideal opera enquanto uma força motriz, de onde ele tira as forças que o permitem atuar, e atuar da maneira especial que o caracteriza.

Em que, então, consiste esta ação? Quando o fiel está no estado religioso, ele se sente em contato com forças que apresentam as duas características seguintes: elas o dominam e elas o sustentam. Ele sente que elas são superiores àquelas das quais ele dispõe ordinariamente, mas, ao mesmo tempo, ele tem a impressão de que participa desta superioridade. Ele pode mais. Sem dúvida, ele frequentemente representa de maneira ilusória o modo como esse poder excepcional é realmente exercido. Nós acreditamos, erroneamente, que ele nos permite dominar o mundo, impor a ele nossas vontades, torná-lo dócil aos nossos desejos. Contudo, a ilusão diz respeito unicamente à natureza dos fins mediante os quais esse poder pode ser empregado, e não à sua realidade. Nós nos equivocamos sobre o sentido a que pode servir o afluxo de vida que sentimos em nós; o interpretamos mal; nós atribuímos a ele objetivos para os quais é impróprio. Mas este afluxo, em si mesmo, não é nada de imaginário; ele é real. Esta vitalidade elevada traduz-se nos fatos, pelas ações as quais ela inspira. O homem possui uma confiança, um ardor por viver, um entusiasmo que ele não experimenta em tempos ordinários. As provas da existência encontram nele mais força de resistência; ele é capaz de coisas maiores e assim o prova por sua conduta. É esta influência dinamogênica da religião que explica sua perenidade.

De onde vem este afluxo de vida? Evidentemente de uma fonte superior ao indivíduo, na medida em que ele resulta de um alteamento da vitalidade individual. E esta fonte, onde encontrá-la?

Em um mundo transcendente ou, como se diz, sobrenatural? Mesmo sem examinar esta hipótese em si mesma, descarto-a, por razões de método. As religiões apresentam-se a nós enquanto fenômenos históricos; e, como todas as instituições humanas, as vemos nascer, crescer e morrer. Logo, não faz sentido pô-las *a priori* de fora da natureza. Sem dúvida, em certo número

de religiões, o fiel crê que os ritos o colocam em contato com uma ordem de coisas que se podem denominar sobrenaturais. Todavia, mesmo que essa crença seja absolutamente geral, ainda assim não há razão para atribuir-lhe de antemão um valor objetivo. Ela é um fato do qual é preciso dar conta, mas que não se explica por ele mesmo. As coisas do mundo físico não são percebidas pelo homem comum; igualmente, não há razão para afirmar que as coisas religiosas sejam exatamente como o crente as representa. Logo, a ideia que se faz delas não é a prova de que elas não são cientificamente explicáveis. Ademais, toda ciência que possui fundamento postula a racionalidade das coisas que ela se encarrega de estudar. É, portanto, legítimo que a ciência das religiões esteja de acordo com este mesmo postulado, que é a condição de sua existência. Com aqueles que o negam, a discussão é inútil, sendo todo o entendimento impossível.

Assim, as forças religiosas não podem ser senão forças naturais. De outro lado, como elas possuem manifestadamente a função de agir sobre os espíritos, é preciso que sejam forças morais. É necessário que emanem de consciências, pois apenas consciências podem agir sobre consciências. Ora, na natureza, no mundo observável, as únicas forças morais superiores a esta da qual dispõe o indivíduo enquanto indivíduo são as produzidas pela colisão e fusão de uma pluralidade de forças individuais em uma mesma resultante: as forças coletivas. As únicas consciências que se encontram acima das consciências individuais são as do grupo. Bem entendido, a superioridade da qual eu falo não é puramente física: ela é, em si mesma, moral. Com efeito, é a sociedade a autora e a depositária de todos os bens intelectuais os quais, em conjunto, constituem a civilização, nutrindo as consciências humanas. A sociedade é, portanto, a fonte eminente da vida moral a partir da qual os indivíduos nutrem a sua própria vida moral.

Essa ação dinamogênica que caracteriza a religião é exercida somente pela sociedade. Que ela seja suscetível de produzir este efeito, é o que me dediquei a mostrar: como ela estimula a atividade, reforça a vitalidade, eleva o indivíduo acima dele mesmo, sustenta-o e reconforta-o. Sem dúvida, tal demonstração, assim apresentada, possui um caráter puramente dialético. Em primeiro lugar, não sou desses que pensam que uma demonstração dialética

seja sem valor. Ela permite, ao menos, precisar em quais termos o problema se coloca. Ela põe em evidência o fato de que não é possível explicar a religião se não se descobrir a fonte de energia que não é meramente individual, mas com a qual o indivíduo se comunica. Encontramo-nos livres de todas as teorias intelectualistas das religiões, as quais, até o presente, atrapalharam a ciência das religiões. Ora, isso feito, a explicação das religiões encontra-se naturalmente orientada pela força mesma das coisas, em um sentido sociológico.

Ademais, a estas considerações lógicas acrescentam-se provas de fato. A propósito de uma religião determinada, demonstrei que não somente todas as crenças essenciais, mas também todos os ritos dependem de causas sociais. É naturalmente impossível que se reproduza aqui tais análises e demonstrações, às quais me limito a evocar. Censurou-se a esta explicação seu caráter sistemático. Alguns mostraram-se surpresos com o fato de que um mesmo princípio pudesse ser flexível o bastante para dar conta de um número tão considerável de fatos. Entretanto, perde-se de vista que a religião como um todo é dominada por uma mesma ideia – a ideia do sagrado. Para o crente, todo o detalhe dos ritos e das crenças é uma função da natureza da divindade. Por conseguinte, não é surpreendente que os mesmos fatos sejam todos uma função da natureza da sociedade – sendo a divindade nada mais do que a sociedade transfigurada. É necessário, primeiramente, acrescentar que a sociedade é bastante diversa em suas especificidades para poder explicar, tanto a diversidade dos fenômenos religiosos quanto a sua unidade. Observamos, com frequência, que os povos que perdem sua fé religiosa não tardam a cair em decadência. Podemos, agora, compreender de onde vem esta notável coincidência. Para dar-se conta disso, não é preciso imaginar que os deuses se vinguem dos povos que deles esquecem. As coisas acontecem de forma bem mais natural e simples: os deuses não passam de ideais coletivos personificados – testemunha-se o enfraquecimento da fé quando o ideal coletivo, ele mesmo, enfraquece-se; e ele não pode se enfraquecer sem que a vitalidade social seja ela própria atingida. Em uma palavra, é inevitável que os povos morram quando os deuses morrem, já que os deuses são os próprios povos pensados simbolicamente. O crente, por si mesmo, não pode não reconhecer a importância desse fator sociológico.

Para que os deuses exerçam a ação salutar a qual é sua razão de ser, não basta que existam; é preciso, ainda, que sejam representados nos espíritos e com uma energia suficiente para que a representação seja eficaz; não é suficiente que existam em “não sei qual” mundo transcendente, é preciso que eles sejam acreditados, e acreditados por uma fé coletiva, pois a fé de cada um não é forte o bastante se não for compartilhada por todos. Assim, o útil papel da religião depende do estado no qual se encontram certas representações e tudo se faz presumir que esse estado depende ele próprio, de causas eminentemente sociais.

II. Esta proposição estabelecida permite explicar uma ideia que se reencontra na base de todas as religiões e que os filósofos procuraram explicar, mesmo quando recusaram-se a aceitá-la: é a crença na dualidade da natureza humana.

Esta dualidade afirma-se, antes de tudo, na velha distinção que os povos de todos os tempos têm feito entre alma e corpo. Por toda parte, o homem concebeu-se como dois seres substancialmente diferentes e que, mesmo a despeito da solidariedade que os une, não deixam de ser, em grande medida, independentes um do outro. Esta independência é, torna-se, manifesta, especialmente, no momento da morte, pois, neste momento, o corpo dissolve-se e se aniquila enquanto alma, sob nova forma e novas condições, persegue durante um tempo mais ou menos longo o curso de seu destino.

No interior da alma, encontra-se a mesma dualidade. Todas as nossas funções mentais não são postas sobre o mesmo plano. Por isso são concebidas, não sem razão, próximas do corpo; parece que elas ainda são físicas ao menos em suas raízes. Outras, ao contrário, são verdadeiramente características da vida da alma. São as sensações e os apetites sensíveis de uma parte, o pensamento conceitual e a atividade moral de outra. Aqui, não estamos mais em presença de simples opiniões humanas: essa dualidade da vida interior não é somente um objeto de crença; ela é dada nos fatos. Estas duas formas da nossa atividade e do nosso pensamento transformaram-se em sentidos diferentes. Nossos apetites sensíveis são necessariamente egoístas; possuem por objeto nossa individualidade, e somente ela. A atividade moral, por definição, persegue fins impessoais. Desse modo, nossos conhecimentos

sensíveis são ligados ao nosso organismo e o exprimem; minha sensação de som ou de cor é minha e me é impossível transmiti-la a outrem. Ao contrário, os conceitos são comuns a uma pluralidade de homens, a todo um grupo, assim como as palavras que os traduzem. É pelo conceito e, somente por ele, que as inteligências comungam.

Entre estes dois aspectos de nossa vida física, entre estas duas metades de nós mesmos, existe, então, a mesma oposição que há entre o pessoal e o impessoal. Há um ser em nós que não possui outro objeto a não ser ele próprio; outro tende, por todas as forças que nele existem, em direção a qualquer coisa que o excede. E esses dois seres não são apenas diferentes; há entre os dois um verdadeiro antagonismo; contradizem-se e negam-se mutuamente. Não podemos nos entregar aos fins morais sem nos desapegarmos de nós mesmos, sem ferir os instintos e as propensões mais profundamente enraizados em nosso corpo. O ato moral não vem sem sacrifício. Como o mostrou Kant, a moral não pode reinar em nós sem humilhar nossa sensibilidade. E, a rigor, jamais esta antinomia é resolvida. Nós não podemos existir inteiramente para nós mesmos nem inteiramente para os outros; mas somos sempre atirados nesses dois sentidos contrários. O eu não pode ser por inteiro outra coisa além de si mesmo, sem se esvanecer; não pode ser por inteiro, em si mesmo, sem se esvaziar de todo conteúdo. O altruísmo absoluto, como o egoísmo absoluto, são limites ideais, os quais não podem jamais ser alcançados na realidade. Da mesma forma, a realidade sensível não é feita para entrar espontaneamente no nosso quadro de conceitos. Esta resiste e, para fazê-la ceder, é preciso violentá-la; de qualquer modo, submetê-la a todas as formas de operações laboriosas que a alterem, simplificando-a; e jamais teremos êxito em triunfar completamente sobre estas resistências. Jamais nossos conceitos conseguirão dominar por inteiro nossas sensações; estas não tomam uma forma conceitual a não ser a condição de perda de uma parte de si mesmas – tudo o que elas possuem de concreto e de vivo, tudo o que faz que falem a nosso ser sensível e levem à ação. Assim elas se tornariam algo morto e fossilizado.

Esta contradição interna é uma das marcas distintivas da nossa natureza. Não importa o que façamos, não poderemos jamais estar completamente

de acordo com nós mesmos, pois não podemos seguir uma de nossas duas naturezas sem que a outra sofra. Nós somos, assim, condenados a viver perpetuamente divididos contra nós mesmos. Nossas alegrias não podem jamais ser puras; sempre mistura-se alguma dor, pois não saberíamos satisfazer simultaneamente os dois seres que vivem em nós. Coloca-se, então, uma questão que todas as religiões se põem a resolver e que a filosofia não pode evitar: por que realizamos em nós tipo de antinomia? De onde resulta o fato de que somos “um monstro de contradição”, o qual jamais pode satisfazer completamente a si mesmo.

As soluções que os filósofos deram a este problema não são, contudo, nem numerosas nem variadas.

Não direi nada sobre as doutrinas que tentam superar essa dificuldade simplesmente negando-a, ou seja, reduzindo a dualidade da natureza humana a nada além de pura aparência. É tanto o caso do monismo empirista quanto do monismo idealista. Se o espírito não é feito de nada mais que sensações mais ou menos desenvolvidas e elaboradas, ou melhor, se tudo em nós, como fora de nós, é apenas conceito, o homem é uno; entre as diferentes formas de sua atividade como de seu pensamento, não há, tanto em uma hipótese quanto em outra, nada mais que diferenças de grau. Logo, é impossível que ele não esteja de acordo com ele mesmo, contanto que ele aja e que ele pense conforme a sua natureza. Infelizmente, como vimos, o desacordo é constante. Negar não é explicar. E, aliás, não é útil recordar aqui as objeções que foram muitas vezes feitas a essas duas filosofias extremas. Uma não pode explicar por qual milagre o inferior pôde tornar-se, mesmo em aparência, superior a si mesmo, nem a outra, por qual culpa irrepresentável o superior pôde degenerar, ou parecer degenerar, sua natureza inicial.

Se a vida moral, como a ciência, é possível apenas por uma espécie de luta do homem contra ele mesmo, é preciso que exista em nós duas forças enquanto duas naturezas opostas. É bem isso que afirmava o velho dualismo, o qual enxergava no homem o lugar de encontro de dois mundos: o da matéria, não inteligente e amoral, de um lado; o das Ideias, do Espírito e do Bem, do outro. Entretanto, se esta ontologia dualista possui o mérito de afirmar energicamente o fato que se necessita explicar, não faz, contudo,

mais do que hipostasiar os dois aspectos da natureza humana, sem se dar conta. Esta coloca a existência de dois mundos contrários sem dizer o porquê desta oposição. Se for possível admitir que o mundo das ideias e do bem tenha nele mesmo a razão de sua existência, de onde vem o fato de que ele não está só? Como é que há fora dele um princípio de mal e de obscuridade? Sobretudo, não se enxerga por que esses dois mundos, que se repelem e se excluem, se unam e se penetrem de maneira a dar o nascimento aos seres mistos e contraditórios que povoam o mundo da experiência. Seu antagonismo deveria os manter de fora um do outro e tornar sua união ininteligível.

Em definitivo, esta metafísica só faz transformar em termos abstratos a linguagem que tem ordenado todas as religiões. Com efeito, este antagonismo e esta mútua penetração são um caso particular da oposição que se encontra por toda parte na base do pensamento enquanto prática religiosa. A alma e o corpo, o sensível e a razão, os apetites egoístas e a vontade moral se opõem e, ao mesmo tempo, evocam-se mutuamente, como o profano e o sagrado, que são proibidos um ao outro e que, no entanto, misturam-se um ao outro, sem cessar. De fato, a alma sempre foi considerada como dependente do mundo divino, o corpo e tudo que depende dele, pertencendo ao domínio temporal. Assim, pode-se prever que nossa dualidade terrena deva depender das mesmas causas da divisão geral das coisas – em sagradas e profanas. Logo, se esta se explica sociologicamente, o mesmo deve ser em relação àquela.

Com efeito, quando se reconheceu que a sociedade não é capaz de se constituir sem penetrar nas consciências individuais, não podendo penetrar sem elevar o indivíduo acima dele mesmo, sem o fazer viver uma vida diferente da qual é implicado pela sua natureza individual, compreendeu-se, sem incômodo, que o homem completo seja necessariamente formado por dois seres diferentes, unidos um ao outro. Quando falo de seres, não quero dizer que haja em nós duas substâncias, no sentido metafísico da palavra, mas simplesmente dois círculos de vida interior, *dois sistemas de estado de consciência* que, não tendo a mesma origem, não possuem as mesmas características e não nos orientam no mesmo sentido. Por um lado, há os que vêm

do nosso organismo e que o exprimem; por outro, os que vêm da sociedade e que a representam em nós. Estes dois sistemas de estado de consciência não são apenas distintos – eles se expulsam mutuamente da consciência. Não podemos estar, ao mesmo momento, inteiros a nós mesmos e a nossas sensações individuais, inteiros à sociedade e aos ideais coletivos os quais essa em nós desperta e conserva. Disso resulta todo tipo de tensão e de conflitos. Mesmo que haja alguma solidariedade entre estes dois seres – solidariedade não exclui antagonismo – não podemos seguir um sem sacrificar o outro em alguma medida.

Dessa maneira, explica-se não somente que somos duplos, mas, ainda, a forma especial que afeta esta dualidade. As funções que em nós se opõem são os sentidos e os apetites sensíveis, de um lado, e a razão e atividade moral, de outro. Os sentidos e os apetites correspondentes dependem do nosso organismo e do que há de mais individual em nós, o que não será contestado a ninguém. Quanto à razão e à atividade moral, tentei estabelecer que não constituem senão um duplo aspecto do “ser social” que há em nós: um é o aspecto desse ser enquanto ele age, o outro é o aspecto do ser enquanto ele pensa. É inútil que eu volte aos argumentos sobre os quais se apoia esta proposição: desenvolvi-os no livro que é o objeto desta exposição e em uma comunicação que fiz, aqui mesmo, há alguns anos. Ainda mais genericamente, mostrei que a alma é a consciência coletiva encarnada no indivíduo e que, por esse motivo, ela se opõe ao corpo – base da nossa individualidade. A dualidade do homem estabelece-se, então, na antítese individual-social. E de uma só vez desaparece a espécie de milagre que parecia constituir a presença da razão em nós, tanto teórica quanto prática. Existe algo de maravilhoso no ser sensível que somos, preso ao seu corpo e às coisas imediatas que o cercam e o tocam pessoalmente, que tenha o poder de pensar e agir *sob specie aeternitatis*, ou seja, sob a forma do impessoal. Os filósofos admitem com certa frequência, atualmente, sobretudo, que este poder extraordinário é um fato que não se pode explicar. Eles atribuem a razão ao homem sem demonstrar de onde ela vem, do que é produto, como se fosse, por si mesma, algo de inexplicável. Ao contrário, todo mistério dissipa-se se ela vier da sociedade: por isso, ligada ao sistema das coisas,

faz parte da natureza, onde ela encontra sua explicação, sem, todavia, ser reduzida a nada que lhe seja inferior.

Por outro lado, essa explicação escapa à objeção que endereçamos à metafísica dualista. Esta apresenta um equívoco em relação a como e por que os dois princípios contrários, dos quais ela postula a existência, podem se unir, sendo eles repulsivos e contraditórios entre si. Porém, pelo nosso ponto de vista, essa união explica-se sem dificuldade. A sociedade realiza-se nos e pelos indivíduos, pois ela não é nada mais do que indivíduos reunidos e organizados. Ela não pode penetrar nas consciências individuais sem suscitar todo um sistema de representações *sui generis* que a exprimem, quer dizer, sem integrar ao nosso ser individual um ser psíquico de um novo gênero. As ideias de Platão bastam-se a elas mesmas; não necessitam da matéria para existir; não podem se misturar à matéria sem sofrer uma espécie de perda. Ao contrário, a sociedade necessita dos indivíduos para existir. Sob outro aspecto, o indivíduo necessita da sociedade, porque esta não seria possível sem um ponto de ligação com a natureza individual. Se os dois princípios que em nós coexistem são tal como acabamos de apresentar concebe-se, facilmente, que eles se evocam ao mesmo tempo que se opõem.

Verifica-se, por este exemplo, o interesse que pode ter para o filósofo o estudo das religiões. Opostamente a um pré-julgamento que se tornou quase que clássico, as ciências oferecem à reflexão filosófica uma matéria menos rica, pois o centro da filosofia é o homem. Ora, o homem que faz a ciência e que a exprime é um homem incompleto, fragmentado, reduzido apenas ao pensamento e mesmo às funções superiores do pensamento. Contrariamente, a religião é obra do homem integral. Todas as formas possíveis do pensamento e da ação existem em ato e assim se manifestam. Portanto, não há um ponto de vista a partir do qual se possa melhor abarcar a complexidade da natureza humana.

Sr. DELACROIX – [...] Parece-me [...] que os fatos nos apresentam um dualismo, mas não é isto que expõe o Sr. Durkheim. O homem é preso entre a sua vontade e a ordem do mundo, a qual é a necessidade de sua inteligência, entre suas aspirações e a realidade, entre seus interesses individuais ou específicos e a lei da ação elevada à impessoalidade. Sua essência não é então a antinomia

do animal e do social; o dualismo não advém do que a sociedade altera em sua natureza original, sobrepondo o homem social à animalidade. O dualismo está na sua natureza e precede logicamente a sociedade. Para explicá-lo, não é necessário fazer intervir a sociedade, o milagre da sociedade exaltando e transformando a consciência individual. A sociedade desenvolve as virtudes do indivíduo, mas as condições psicológicas que tornam a vida social, por sua vez, possível e frutuosa, são a ele preexistentes. O que faz os seres serem capazes de se associar? Ou bem a sociedade é um milagre, ou bem ela é fundada na natureza dos seres que a compõem.

A menos que se admita esta reserva, o sistema do Sr. Durkheim desencadeia um dualismo metafísico, assim como o idealismo absoluto, o qual ele censura por não poder explicar os fatos os quais derogam ao seu próprio princípio. O idealismo é obrigado a recorrer à hipótese de queda para passar do ideal ao real; nenhum pensador idealista pôde explicar a realidade empírica a não ser por uma catástrofe no absoluto. Porém, a esta metafísica da queda, não se faz mais do que substituir uma metafísica do arremesso e do salto; o salto está à altura do ser em profundidade. Se a sociedade não é fundada nos seres que a compõem, se ela emerge bruscamente pela sua decisão como uma forma superior, faz-se uma criação inteligível. Reencontramos transposta a dificuldade que se censura noutro sistema.

Sr. Durkheim – Eu estou muito tocado com cumprimentos que a mim endereça o Sr. Delacroix, e o agradeço por isto. Mas, ao mesmo tempo, não posso me impedir de lamentar um pouco em relação à maneira pela qual o debate parece se travar. A partir de meu livro eu extraí uma tese geral cuja natureza me parecia de interessante aos filósofos, e ao exame da qual eles pudessem se considerar competentes. Havia insistido sobre o que denominei “o caráter dinamogênico” da religião. Eu esperava que fossem atacar de frente esta proposição que vejo como fundamental, seja negando este caráter da religião, seja contestando as explicações que foram dadas. No lugar de assim proceder, Sr. Delacroix acreditou ser preferível abrir meu livro e assinalar, primeiramente, tal passagem – devido à tendência particular sobre a qual ele me interroga; vem, em seguida, com um resumo sumário do meu livro e a tese que acabo de expor, que oferecia ao vosso exame, parece-me um

pouco perdida de vista. Receio que a discussão, dispersando-se, assim, não disponha de todos os resultados que poderiam ser esperados. Devo, contudo, seguir meu interlocutor sobre o terreno que ele escolheu e lhe responder às questões que a mim direciona.

Primeiramente, ele cita uma passagem do meu livro² na qual eu havia acusado as teorias adversárias, animismo e naturismo, de fazerem esvanecer-se o objeto sobre o qual a ciência das religiões é chamada a especular, ou seja, a própria religião. Eu responderei, antes, que não enderecei esta censura nestes termos, a não ser apenas ao animismo: a passagem citada finda a discussão desta doutrina e se encontra no livro, a um momento quando ainda não era questão do naturismo. Em efeito, a situação dos animistas é particular. Segundo eles, a religião é uma especulação sobre *o duplo* pelo qual eles explicam o sonho, a síncope etc. Ora, não existe o duplo na realidade, nem nada que o corresponda. É um fantasma da imaginação. Se, então, o animismo é verdadeiro, a religião está sem objeto no real; ela não está fundada. O animismo não pode se espalhar sem arruinar o sentimento religioso. De fato, os animistas são, frequentemente, voltairianos.

Não me expressei pelos mesmos termos em relação ao naturismo. Como visto, escrevi que o postulado subentendido do animismo é a religião e, em sua origem, ao menos, não expressa alguma realidade experimental. *É do princípio contrário que parte Max Müller. Segundo ele, o animismo é um axioma sobre o qual a religião repousa, uma experiência da qual ela obtém toda a sua autoridade.* (p. 103). Em efeito, as forças cósmicas são incontestavelmente reais. Censurei o naturismo também por reduzir a religião a ser apenas uma fantasmagoria decepcionante, mas por outras razões. Se a religião havia realmente por objeto nos adaptar a forças cósmicas, não sendo nem pelas rezas nem pelas oferendas, pelos sacrifícios e pelas abstinências que se pode tratar o mundo material, ela jamais poderia preencher as esperanças que os povos atribuíam a ela, e, a cada instante contradita pelos fatos, não poderia durar.

Isto transcorre diferentemente da teoria que proponho. A sociedade “existe”; ela é uma “realidade”. Uma explicação sociológica da religião

² p. 99. A passagem foi citada pelo Sr. Delacroix.

distingue-se muito francamente do animismo: a religião, deste ponto de vista, possui um objeto no real. Todavia, por outro aspecto, os agrupamentos humanos são consciências; não são forças físicas. Sobre estas consciências, não se pode proceder utilitariamente, por procedimentos psicológicos, com os quais opera todo o culto religioso; logo, é possível que a influência mental que os ritos exerçam seja eficaz e justifique, assim, a persistência das religiões, por mais que a influência física que geralmente atribuem-se seja imaginária. Todo o meu livro, em efeito, tem por objeto provar que tal elemento é sua razão de existir. A situação especial da minha teoria, em relação às teorias adversárias, advém, de modo algum, como diz Sr. Delacroix, de que eu *fundo a religião sobre o que considero como o real por excelência, sobre a comunhão dos homens*; neste caso, poder-se-ia objetar, como o fez Sr. Delacroix, que *isto que considero como a realidade por excelência pode bem não ser considerado como tal por outros, e (que) outros sistemas podem determinar a religião, baseando-a sobre outros princípios, em uma realidade equivalente*. Disse que a comunhão dos homens não é a realidade por excelência, mas, simplesmente, uma realidade (neste sentido, oponho-me ao animismo), e uma realidade moral (com isso, oponho-me ao naturismo).

Não insistirei sobre os aspectos que posso ter em comum com o pragmatismo. Eu mesmo demonstrei que, como James, acredito que a religião funda-se sobre uma experiência específica (p. 596), a qual possui seu valor demonstrativo. Porém, ao mesmo tempo, verifiquei que do princípio com o qual eu acordava com James, extraia consequências contrárias às dele. Entre o pragmatismo e eu há o abismo que separa o racionalismo do empirismo místico. Não é possível que se faça confusão entre os dois tipos de pensamento.

Entretanto, após me ver tão próximo de James, o Sr. Delacroix fez-me uma objeção que, se atinge de repente o pragmatismo, não saberia alcançar-me. *A religião*, diz ele, contém o elemento afetivo e ativo, um elemento *noético*; a fé é acompanhada da razão; não se desenvolve sem certa representação que o fiel crê verdadeira. Quem sonha contestar esta evidência? Ative-me, precisamente, a estabelecer que mesmo a religião bem mais inferior que estudei possuía sua cosmologia (capítulo 3 do livro II), sua

noologia (capítulo 8, sobre a ideia da alma e da personalidade). Esforcei-me em demonstrar que a religião continha os germens essenciais da razão, que era rica, por conseguinte, em elementos intelectuais. Destes elementos intelectuais, propus uma gênese com a qual se pode discutir; mas não enxergo como é possível censurar-me de haver negado a sua existência. Não disse eu que a ciência surgiu daí? Sem dúvida, creio que a especulação não é tudo, nem o essencial da religião: mas disso não se segue que seja ausente, nem mesmo que não tenha uma presença importante. De resto, na ordem humana, não há ação sem pensamento, nem pensamento sem ação, e essas separações absolutas fazem apenas realizar abstrações.

Uma vez apresentadas estas observações prejudiciais, o Sr. Delacroix, aborda a explicação que propus da religião. Ele aceita que causas sociais desempenham um papel importante na gênese das ideias e das práticas religiosas. Contudo, diz ele, o social não é capaz de se tornar religioso *ipso facto*, porque há estados sociais que não acarretam estados religiosos. De onde conclui, rapidamente, que o indivíduo porta o religioso em si congenitamente, sendo a ação coletiva simplesmente o estalo, o abalo que aparece à luz do dia, de outro modo, poderia permanecer indefinidamente nas profundezas da natureza humana.

Mas em que a tese a qual sustentei implica que todo o social é necessariamente religioso? O Sr. Delacroix parece esquecer que há formas diferentes de vida social: concebe-se, então, muito facilmente, que estas certas formas sejam as *únicas* produtoras de sentimentos propriamente religiosos. De fato, ative-me a mostrar que os estados de grupo que possuem esta virtude produtora são relativamente excepcionais e pouco duráveis, em razão mesmo da sua intensidade. Todos os fenômenos físico-químicos não são fenômenos biológicos *ipso facto*. Todavia, dado que a vida não existe desde sempre sobre a face do globo, é preciso que tenha havido um momento no qual as forças físico-químicas tenha atingido um tal nível de energia e, sobretudo, que se encontrassem submetidas a uma tal concentração que acarretasse o nascimento de seres vivos. Acontece o mesmo com a religião em relação às forças sociais. É preciso que estas sejam submetidas a uma síntese *sui generis*

para se tornarem geratrizes do religioso. Expliquei-me longamente sobre este ponto ao longo do meu livro.

Posso ainda precisar mais. O estado coletivo que suscita a religião, a comunhão de consciências, sua fusão em uma consciência resultante, que as absorve momentaneamente. Porém, essa comunhão não existe e, não pode existir em ato, a não ser de uma forma intermitente. Esta é uma das formas da vida social, mas há outras. Existem relações sociais que não possuem, em nenhum grau, esta característica e, por consequência, não são religiosas por si mesmas; tais são as relações de intercâmbio. As consciências daqueles que realizam esse intercâmbio permanecem de fora umas das outras. É uma das características que insisti em um livro lançado há vinte anos. E mais: nem toda comunhão de consciências produz o religioso. É preciso, ainda, que ela preencha certas condições particulares. É notadamente necessário que ela tenha um certo grau de unidade, de intimidade, e que as forças que ela desempenha sejam intensas o bastante para extrair o indivíduo para fora dele mesmo e o elevar a uma vida superior. É necessário, também, que os sentimentos assim suscitados se fixem sobre um objeto ou objetos concretos que os simbolizem. Apresento estas indicações sumárias apenas a título de exemplo, demonstrando que o Sr. Delacroix parece ter perdido de vista a diversidade real e profunda da vida social. Essa diversidade permite compreender como o religioso é capaz de ser social sem que todo social seja religioso.

A partir desta resposta, não há espaço para examinar a hipótese segundo a qual o indivíduo carregaria pronta, em si mesmo, a ideia religiosa. Isto porque, o Sr. Delacroix propunha esta hipótese sem justificá-la por nenhum fato definido. Ele via somente um meio de trazer a dificuldade que a mim objetava, a qual, porém, tentei mostrá-lo: não existe.

Chego, enfim, ao que o Sr. Delacroix disse em relação à dualidade constitutiva do homem e à explicação que forneci.

O Sr. Delacroix aceita o fato dessa dualidade, mas crê ser capaz de dar conta por outro modo. Mostrei que ela se encontra nas ordens da consciência e da ação: no conhecimento, entre a sensação ou a representação sensível que é estritamente pessoal, e no conceito que, por natureza, é impessoal, comum

a todas às inteligências e o que as permite comunicar-se; na ordem da ação, entre as tendências egoístas e a vontade moral que visa a fins impessoais e universais. Segundo Sr. Delacroix, esta antítese remeteria-se-ia à afetividade e à vontade (os dois termos aparecem quase como sinônimos), os quais “constituem um plano de ação pessoal” para o indivíduo, e a razão, que vai de encontro ao impessoal. Eu fiz graves ressalvas a esta maneira de apresentar as coisas e, sobretudo, em relação a esta terminologia a qual parece implicar confusões. Não vejo por que se diz que a afetividade é necessariamente egoísta e pessoal, pois há formas de vida afetiva que são impessoais; nem porque afetividade e vontade são relacionadas ao ponto de serem quase tidas uma pela outra, à medida que se opõem mais do que se confundem. Teria a dizer também que, se a sensação é individual, não é somente enquanto estado afetivo, mas em representação. Minha sensação de som é ligada à minha pessoa, como o conhecimento do som, não menos que minhas impressões agradáveis ou desagradáveis. Contudo, não importa o que seja destas reservas e qual seja a gravidade, resta, para o Sr. Delacroix que, há em nós o impessoal e o pessoal; que estas duas partes de nós mesmos contrastam uma com a outra; que elas são orientadas e nos orientam em sentidos contrários; e a verdadeira questão é saber porque sentimos esta contradição, de onde resulta que sejamos assim divididos e repartidos contra nós mesmos. Como um ser pode ser formado por dois seres que se contradizem e, em um sentido, negam-se mutuamente? Ora, a esta questão – que é toda a questão –, o Sr. Delacroix não me parece fornecer nenhuma resposta. Ele vincula o elemento pessoal às faculdades que denomina afetivas, e o elemento impessoal à razão; mas isto é repetir o problema em termos apenas diferentes; não se trata de fazê-lo avançar. Pouco importam-nos os nomes que convêm dar à faculdade do impessoal e à faculdade contrária; o que se necessita é explicar como somos formados por duas faculdades tão francamente opostas uma da outra. O Sr. Delacroix coloca que, além da afetividade que nos é comum com o animal, possuímos a razão; trata-se, precisamente, porém, de saber como a razão, que contrasta tão visivelmente com a afetividade (ou melhor, com a sensibilidade), unindo-se a esta, dá origem à nossa duplicidade. Admite o Sr. Delacroix, de acordo com o empirismo, que o conceito não é nada

mais do que um abstrato da sensação, as formas abstratas da nossa atividade, nossa atividade moral, outro aspecto das formas egoístas? Logo, encontra-se em face de uma tentativa de explicação, mas da qual se conhece as dificuldades; a mais grave é justamente negar esta dualidade, esta contradição, que, todavia, é um fato do qual os homens sempre tiveram o sentimento. Este fato é característico da humanidade. Mas dizer, simplesmente, que esta antinomia está na natureza do homem, sem explicar de onde vem que o homem realiza uma antinomia, não é responder; e não responder a uma questão que a filosofia não pode fugir.

Concluindo, o Sr. Delacroix acusa a explicação que proponho ser tão metafísica quanto a doutrina da culpa a qual o idealismo absoluto é obrigado a recorrer. Entre a doutrina da culpa e esta que propus há algo de comum: tanto para uma como para a outra, a dualidade profunda do homem é a prova de que ele participa, simultaneamente, de duas realidades distintas e, em um sentido, opostas. Contudo, esta participação não é concebida da mesma maneira pelas diferentes partes: para um sociólogo, as duas realidades com as quais o homem assim se relaciona são, uma e outra, de ordem experimental. A sociedade é uma coisa observável assim como o indivíduo. Não vejo como a palavra metafísica pode ser aqui aplicada.

Se a sociedade não é fundada nos seres que a compõem, pode existir apenas por uma criação ininteligível. Em se tratando de metafísica, será esta ininteligibilidade pretendida pelo Sr. Delacroix? Não sei. Seja o que for, é claro que, se a natureza do indivíduo fosse *totalmente refratária* a tudo que é vida coletiva, esta seria, em efeito, inexplicável. Em todo caso, é preciso que a nossa constituição física tenha *permitido* à sociedade, para que essa pudesse se organizar. Mas *permitir* não é *fazer nem produzir*. Pode-se assegurar, de imediato, que deve existir, na consciência individual, estados e predisposições, os quais tornam a vida social possível; porém, as condições de possibilidade de um fenômeno não são suas causas determinantes e eficazes, não bastando para explicá-lo. Ora, toda a questão é saber se as causas verdadeiramente produtoras da vida social são imanentes ao indivíduo como tal, ou se são situadas fora dele. Se a segunda hipótese é a verdadeira, se ele foi constrangido por causas exteriores a atualizar suas virtudes – as quais nele

existiam, mas que, de outro modo, permaneceriam eternamente ao estado de possibilidades indeterminadas; concebe-se muito bem que a sociedade, encontrando no indivíduo os pontos de apoio que lhe são indispensáveis para se edificar, não tenha podido, entretanto, constituir-se sem excedê-lo e sem conduzi-lo a se exceder a si mesmo; sem o remeter, por consequência, a um círculo de vida diferente do qual levaria se houvesse obedecido apenas aos seus instintos individuais. Ora, isto é tudo o que implica a tese que se combate. Ela não postula milagre algum; supõe simplesmente que a vida social, tendo apenas uma base na consciência do indivíduo, da qual não resulta, entretanto, por uma espécie de desenvolvimento espontâneo, é devida à intervenção de causas de outro tipo. Assim sendo, como é que a vida poderia ter nascido se os elementos minerais dos quais ela resulta não a comportassem; e, contudo, ela se define por propriedades diferentes das que caracterizam a matéria bruta. De resto, estas discussões dialéticas são úteis ao se contestar que a vida coletiva violenta instintos e inclinações fundamentalmente individuais; que não podemos vivê-la sem um esforço laborioso contra nós mesmos, quer dizer, em um sentido, ela não é subsequente ao pendor da nossa natureza?

Sr. Darlu – Assim como o Sr. Delacroix, sou sensível a tudo que há de talento e beleza na nova e grande obra que nos proporciona o Sr. Durkheim. Entretanto, como estamos aqui para marcar nossas dissensões em relação a ele, diria que distingo duas ideias completamente diferentes, as quais o Sr. Durkheim relaciona sem cessar e que, muitas vezes, são confundidas, ao menos em sua expressão. Assim, é importante as distinguir.

A primeira ideia é corrente; geralmente aceita; concordo, com uma reserva, aliás, importante³. Pode-se enunciar assim: as concepções religiosas, morais e, até mesmo, as lógicas são de origem social e, neste sentido, é que são dadas no pensamento coletivo; residem nesta síntese de consciências individuais, que é a consciência social; e a consciência social as impõem à crença dos indivíduos. O espírito individual é mergulhado no espírito social. Parece-me que esta ideia se

³ Eis aqui esta reserva: parece-me incontestável que o pensamento coletivo compreenda toda a aquisição intelectual; este a conserva, a tradicionaliza, a consagra; porém, a aquisição intelectual não se acresce apenas pela invenção individual.

apresenta, necessariamente, para todo historiador da religião, da arte, da moral e da ciência. Aparece para os historiadores da filosofia quando falam da perennis philosophia. Quando Pascal nos diz que a humanidade é como um homem que aprende sem cessar e etc., ele exprime uma ideia um pouco diferente, sem dúvida, desta do Sr. Durkheim, porém, vizinha. É interessante observar como o Sr. Durkheim eleva ao alto, acima da experiência bruta, este pensamento coletivo. Ele é racional, é a própria razão, é o espírito. Pois “o universo não existe a não ser enquanto pensado por ele”. É a linguagem do idealismo. Admitamos essa ideia.

Mas a segunda ideia é bem diferente; e creio eu que ela deva parecer, à maioria entre nós, exorbitante; porque vai de encontro a todos nossos hábitos do espírito. As concepções religiosas, morais, lógicas, originam-se do social: neste segundo sentido, elas são, primitivamente e essencialmente, concepções de coisas sociais, concepções formadas sobre o modelo de coisas sociais. Assim, segundo a teoria do conhecimento, a qual o Sr. Durkheim denomina sociológica, as categorias, em si mesmas, não seriam somente conceitos do pensamento coletivo, algo com o qual concordamos; seriam, ainda, as concepções de uma hierarquia social, de um sistema social, de dimensões do solo ocupado por uma sociedade... A ideia de gênero não teria podido ser constituída a não ser pela representação de um clã, de uma tribo, de uma classificação social; a ideia de causa seria essencialmente, na origem, a ideia da atividade de um grupo social; a ideia de tempo nos seria vinda, não da sucessão de nossos estados íntimos, ou da sucessão dos eventos naturais, do declínio do dia, mas do ritmo da vida social; nossa ideia de espaço não seria derivada de nossa perpétua experiência dos sentidos táteis e visuais, porém, unicamente, da representação do espaço particular ocupado pela tribo... O mundo exterior, a natureza, não teria exercido ação direta sobre o espírito do primeiro homem para conduzi-lo a formar seus conceitos superiores. A sociedade os teria extraído dela mesma, exclusivamente. O Sr. Durkheim absorve o universo na sociedade. O homem não é essencialmente um conjunto de fenômenos físicos e biológicos. Ele é, do ponto de vista intelectual, exclusivamente uma criação da sociedade. Isto é, o laço do homem com a natureza que se encontra cortado.

Assim sucede-se com as crenças religiosas. O totemismo, esta religião elementar em que o Sr. Durkheim reconhece todos os elementos essenciais da

religião, segundo a exposição que ele nos fornece – pois sou forçado, ainda mais que o Sr. Delacroix, a empregar modéstia nesta matéria que não conheço – conforme o Sr. Durkheim, o totemismo é constituído por crenças nas quais se encontram representações de animais (o clã do corvo), de espíritos (espírito de ancestrais), de almas (as almas individuais) de fenômenos naturais (a chuva, o trovão), toda uma cosmogonia (são todos os objetos do universo classificados em relação ao totem)... Digamos que, por vezes, aí encontramos o animismo e o naturalismo que, com muito custo, não se concebem – a priori ao menos – como os elementos essenciais das religiões primitivas, pois essas religiões deveriam, necessariamente, ao que parece, extrair, nos dois únicos reservatórios da consciência humana, a percepção externa e a percepção interna. Entretanto, o Sr. Durkheim acredita que esses elementos são secundários e derivados; e crê encontrar a própria essência da crença religiosa na ideia de força. Pois bem, porém, essa ideia de força não diz respeito a uma dessas forças exteriores, particularmente opressivas para os primeiros homens; não; é a ideia da força do clã, do grupo social. Todo o resto das concepções: religiões, crenças a espíritos, a alma, as forças naturais, os deuses, nada disso é mais do que uma extensão da ideia do clã hipostasiada sob as qualidades sensíveis de um animal. E que prova apresenta o Sr. Durkheim desta interpretação? Percebi apenas uma: o grupo social possui, aos olhos do indivíduo, uma força, uma autoridade, uma majestade incomparável. Este argumento basta para tornar aceitável uma ideia que se choca a toda a tradição filosófica? Certamente que essa tradição possa ser posta em dúvida. Mas enfim, ela possui seu valor, pois ela também faz parte do pensamento coletivo.

Ainda há mais. Parece que entre as duas ideias fundamentais que acabo de distinguir, segundo o próprio Sr. Durkheim, existe uma espécie de contradição. Por um lado, as concepções religiosas não são obra de consciências individuais; elas não podem ser constituídas apenas pelo pensamento coletivo; por outro, elas possuem por matéria essencial, por substância, a impressão de poder, de autoridade que a sociedade imprime nas consciências individuais. Sendo assim, parece que, se a primeira ideia é verdadeira, a segunda é falsa e reciprocamente. Se as concepções religiosas têm por objeto essencial a força e a autoridade da sociedade ao olhar dos indivíduos, é porque elas foram constituídas pelas consciências individuais, são representações de origem individual.

E se, ao contrário, elas foram concebidas pelo pensamento coletivo, a força e a autoridade da sociedade não possuem nada a ver com elas, pois essa força e essa autoridade não são absolutamente nada para o pensamento coletivo, o qual é, precisamente, a consciência social. Há nisso, ao menos, uma dificuldade lógica que pediria alguma explicação.

Sr. Durkheim – O Sr. Darlu distingue duas ideias fundamentais do meu livro que para ele parecem muito diferentes e que eu teria tido o prejuízo de confundir. Em primeiro lugar, atribuo uma origem social às representações religiosas e à vida lógica ou conceitual. Neste sentido, os conceitos e as crenças da religião são elaborados pela coletividade. É isso, segundo Sr. Darlu, um lugar comum da filosofia tradicional sobre o qual todo mundo se entende desde longa data. Confesso que acabo de receber a notícia desta concordância unânime, o que me encanta e me surpreende, mas me pergunto se o Sr. Darlu não desdenhou do meu pensamento⁴. Porém, eu ficaria verdadeiramente sem graça em não aceitar o feliz augúrio que, neste ponto, não receia nenhuma contestação.

Sustentei, porém, que as categorias (e não todos os conceitos, como parece dizer o Sr. Darlu) são coisas coletivas em um outro sentido: não somente são obra da coletividade, como exprimem, ainda, realidades coletivas. Acontece o mesmo com as representações religiosas, especialmente a representação do sagrado. Tal é exatamente meu pensamento. Devo observar, todavia, que a distinção que faz o Sr. Darlu entre essas duas ideias, das quais me censura de ter confundido, eu a fiz por mim mesmo no meu livro e da maneira mais explícita. Após ter mostrado que as categorias são de origem social, como os conceitos ordinários, no sentido de que elas são elaboradas pela coletividade, adicionei:

⁴ Uma nota pela qual Sr. Darlu precisou seu pensamento prova (p. 87), em feito, que ele desdenhou. Sr. Darlu admite que o pensamento coletivo contenha toda a aquisição intelectual e a conserve, mas sem que ele possa criá-la ou acrescentá-la. Isto é negar a tese que sustento, no que há de mais essencial. Acreditava ter repetido quase com excesso que, segundo eu, o pensamento coletivo é inteiramente outra coisa além de um simples amontoado de pensamentos individuais acumulados.

[...] mas, no que o concerne, o problema é mais complexo; pois elas são sociais em um outro sentido e em grau secundário. Não somente elas advém da sociedade, mas também as coisas que elas exprimem são sociais. Não somente a sociedade que as instituiu, mas também são aspectos diferentes do ser social que lhes servem de conteúdo. (p. 627-628).

Não havia no meu pensamento, portanto, nenhuma confusão.

Enquanto a primeira tese fazia ao Sr. Darlu o efeito de um truísmo, esta lhe parece “exorbitante”. Ele a censura por “[...] chocar nossos hábitos do espírito” e “a tradição da filosofia”. Confesso que, assim enunciada, a objeção me atinge pouco. O papel da ciência não é comentar e parafrasear as opiniões do senso comum, e sim substituir o conhecimento vulgar por um conhecimento de outra espécie. Este é, sobretudo, o caso da sociologia, sendo uma ciência nova, na qual a ordem das realidades às quais se aplica não foi, ainda, metodicamente, explorada. A sociologia é, antes de tudo, um ponto de vista novo sobre o homem, um novo instrumento de análise da natureza humana. Logo, é inevitável que esta perturbe as ideias recebidas, os hábitos do espírito mais inveterados, que dissipe falsas evidências e renove os problemas.

Portanto, a questão não é saber se a tese que sustentei incomoda, ou não, hábitos mentais, mas o que valem as razões pelas quais tentei demonstrá-la.

Ora, todas as razões que pude dar resumir-se-iam, segundo o Sr. Darlu, em uma curta proposição: “O grupo social possui, aos olhos do indivíduo uma força, uma autoridade, uma majestade incomparáveis.” Em verdade, eis todos os fatos que reuni, todos os argumentos que expus, reduzidos a pouca coisa. Na realidade, para responder ao Sr. Darlu, necessitaria lembrar aqui o essencial da minha argumentação, quer dizer, resumir meu livro; o que nos conduziria um pouco longe. Eu lhe recomendo, em particular, a leitura da conclusão (p. 627 e seg.), em que demonstro de onde resulta que as categorias, por oposição aos simples conceitos, são sociais em grau secundário, quer dizer, representam realidades sociais. Se ele quer se reportar a isso e me dar parte, em seguida, de suas observações e objeções, forçar-me-ei a respondê-lo.

Para terminar, ele assinala uma contradição da qual eu seria culpado. De um lado, diz ele, crê-se poder estabelecer que os conceitos religiosos não são obra das consciências individuais. Porém, de outro lado, estas mesmas concepções possuem por objeto a força e a autoridade da sociedade ao olhar dos indivíduos. Conclui ele, então, que elas foram constituídas pelas consciências individuais. A segunda proposição parece-lhe contradizer a primeira. Confesso que me é impossível perceber onde está a contradição. A religião, disse eu, é a força coletiva penetrante nas consciências individuais. A força coletiva é uma força moral, um sistema de representações e sentimentos que são elaborados pela coletividade e que a exprimem. Uma vez formados, ou, antes, à medida que eles se formam – pois não há ai dois períodos separados, assim como expliquei (p. 38) – estes estados coletivos exercem sobre os indivíduos uma ação determinada, por sua vez, estimulante e imperativa. Contudo, não são por isso obra dos indivíduos. Existe, receio, qualquer coisa de abusivo ao dizer-se que esses estados coletivos são formados pelos indivíduos, porque estes despertam no indivíduo certa impressão de respeito e reconforto.

Igualmente, teria reservas a fazer sobre a linguagem que o Sr. Darlu atribui-me, variadas vezes, na qual não reconheço meu pensamento. Porém, prefiro ater-me ao essencial.

Sr. Le Roy – O avançado da hora interdita-me de empreender uma discussão do conjunto. Eu me deterei apenas sobre um ponto do programa formulado na nota introdutória desta sessão e me limitarei a uma pergunta de esclarecimento sobre uma questão de método.

É certo que, contrariamente a uma opinião generalizada e, quão necessário seja o papel da teologia, a religião se apresenta como uma participação vivida em realidades superiores, muito mais como a posse intelectual de um sistema de ideias. É certo que, dada a longa duração própria da religião, através de tantas vicissitudes, não permite concluir que seu caráter seja puramente e radicalmente ilusório, o que exige a afirmação da existência de uma profunda realidade subjacente.

Sobre estes dois pontos, estou de acordo com o Sr. Durkheim. A dificuldade começa, para mim, quando é falado de forças sui generis postas em obra pela

vida religiosa. Trata-se de forças exteriores, comparáveis às forças da natureza, as quais informariam uma experiência análoga à experiência física, da qual se faria apenas proveito? Parece-me que todo o problema reside aí, e que, seguindo a maneira de resolvê-lo, chegar-se-á a um método ou a outro.

Não acredito que a realidade religiosa profunda, subjacente às representações mais ou menos apropriadas que dela se fazem, seja de ordem de “forças” que se pode “captar” para delas se servir, ao invés de servi-las. A experiência religiosa é de uma espécie muito particular: não consiste em agir sobre as “coisas” dadas de fora, as quais seriam como um reservatório de energia inteiramente pronto a ser apanhado, porém em agir sobre si mesmo, para se transformar até se tornar capaz de entrar em relação de forma pessoal com a realidade moral que nos ultrapassa e que, no entanto, atrai-nos.

Da escolha entre estas duas concepções depende a escolha de método. E tenho a impressão de que se tenha escolhido método e concepção de um ponto de vista físico, e não moral.

Sr. Durkheim – Mal sei ao que me ater sobre a exposição do Sr. Le Roy, pois não visa a nenhum ponto definido da minha argumentação. Quer ele dizer que, em minha opinião, as forças religiosas são forças físicas? Todo o meu livro protesta contra tal interpretação. “As forças religiosas – escrevi eu – são forças humanas, forças morais. Isto é, à consciência que são emprestados os elementos essenciais dos quais elas são feitas.” (p. 599). Censura-me ele de conceber essas forças morais enquanto naturais? Suponho, em efeito, que elas fazem parte da natureza. Entretanto, é o postulado da ciência das religiões. Não há ciência possível a não ser pelas coisas dadas na natureza.

Mas disso, que elas sejam naturais, nada se segue que elas sejam “[...] da ordem de forças que se pode captar para delas se servir, ao invés de servi-las”. Sem dúvida, no Programa que redigi para esta sessão, insisti, sobretudo, nos úteis efeitos que possui o culto sobre os fiéis; mas, no meu livro, ative-me a mostrar que este havia também por objeto servir a deus. Por outro lado, muito longe de observar na experiência religiosa não sei qual ação física exercida sobre as coisas, apresentei-a como um resumo da ação inteiramente moral. As manobras materiais que aparentemente constituem os ritos não são, disse eu, “[...] apenas o envelope exterior sob o qual se dissimulam operações mentais.

Finalmente, trata-se, não de exercer uma espécie de constrangimento físico sobre forças cegas, mas de alcançar consciências, de tonificá-las, discipliná-las.” (p. 599-600). E tal ideia é uma destas que dominam o meu livro inteiro; sendo assim, mal compreendo a objeção que me é endereçada.

Sr. Le Roy – *O Sr. pensa ter descoberto o essencial da religião pela análise de suas formas mais rudimentares, as mais inferiores, as mais primitivas. Este método é altamente discutível. Imaginem o que este forneceria se aplicado ao estudo da vida. É preciso reconhecer-se, ao menos, que este método supõe um postulado enorme. Resta saber se é possível definir a religião fora de qualquer duração. Talvez seja necessário aqui se adotar uma definição dinâmica, uma definição móvel, da qual cada momento caracterize apenas uma época. O que há de constante no desenvolvimento da religião seria diferente da constância de uma direção? De minha parte, sustentaria de bom grado nesta matéria a tese de uma evolução realmente criadora. Certos elementos podem ter sido fundamentais na religião de outrora, sendo pouco representados na religião da atualidade, a qual, gradualmente, elimina-os; do contrário, os elementos podem ter apreendido em nossos dias uma preponderância capital, na qual havia antes apenas germes imperceptíveis. Parece-me que a religião é um dos casos mais claros que convém definir-se menos pela posse de certas características, do que pela tendência a acentuá-los; menos pelo estado instantâneo, do que pela direção da mudança. Não contesto o direito de estudar as religiões inferiores, mas sim, definir a religião por estas.*

Sr. Durkheim – Não compreendo o que pôde induzir Sr. Le Roy a crer que eu tenha definido a religião a partir das religiões inferiores. Nada é mais distante do meu pensamento, e acreditava ter-me feito entender sobre este ponto, de maneira a prevenir qualquer confusão. Disse que, para definir a religião, em geral, era preciso considerar religiões inferiores tanto quanto as mais elevadas: mas jamais disse que era preciso considerar unicamente as primeiras.

Se acreditei dever estudar, de preferência, uma religião bastante primitiva, não é porque tenha atribuído a essa religião virtudes particulares; não é que tenha feito “[...] uma espécie de modelo que as religiões ulteriores teriam apenas imitado.” (p. 11). Isto se deve unicamente à simplicidade destes

fenômenos religiosos, a qual facilita o seu estudo. Desenvolvi longamente esta razão de método; parece-me inútil retornar a isso.

Porém, esta regra metodológica supõe que existam elementos permanentes e fundamentais da religião que se encontram em todas as religiões. Ora, é isto que parece negar o Sr. Le Roy. Para ele, as características essenciais da religião apresentam-se pouco a pouco no curso da evolução; são criadas ao longo do caminho. Estar-se-ia, portanto, em condições não apropriadas para percebê-los se as formas primitivas e simples da religião não fossem consideradas. É bastante difícil discutir uma hipótese que é apresentada como um aspecto do espírito sem que nenhuma razão objetiva seja alegada para justificá-la. Posso dizer, entretanto, que, tão logo formulada, esta hipótese contraria a uma regra de método vista como bem estabelecida. As características essenciais da vida encontram-se em toda a parte onde haja viventes, por mais simples que sejam. Por que as características essenciais da religião não se encontrariam igualmente por todo o lugar onde existem religiões? Ou bem o Sr. Le Roy recusar-se-ia de enxergar religiões propriamente ditas nos sistemas de crenças e práticas as quais estudei? Creio que ele mesmo recuaria frente a esta extremidade. Entretanto, se o que é fundamental na religião não é nisto encontrado, ou, encontra-se apenas a título secundário e acessório, é indevido que se atribua este nome e que se reúna sob um mesmo vocábulo espécies de coisas essencialmente distintas por hipótese.

Sr. Le Roy – *Uma última questão, que é apenas uma questão. O crente, segundo o senhor, está em contato e em comunicação com realidades verdadeiras. Destas realidades, ele faz certas ideias e o senhor, por sua vez, propõe certas explicações. O senhor afirma que a sua hipótese sociológica não destrói as realidades as quais estuda, deixa, até mesmo, subsistir a possibilidade de uma vida religiosa. Entretanto, o senhor reconhece que esta atribui um caráter ilusório a certas representações do crente. É claro que uma explicação qualquer estará sempre disponível. Contudo, o senhor percebe que esta atribuição caracteriza como ilusório justamente o que faz a realidade em questão poder ser dita religiosa e que a vida correspondente é a vida religiosa? A meu ver, o erro do crente, se há algum, quer dizer, ao julgarem-se as coisas do ponto de vista desta teoria, constituir-se-ia, precisamente, na essência própria da religião.*

Sr. Durkheim – A explicação que proponho fornece um sentido e uma razão de ser à religião. Os gestos que constituem os ritos não são em vão, pois se não possuem a eficácia física pela qual seguidamente os justificou-se, servem a regradar, a disciplinar, a tonificar as consciências; contribuem para fazer ou refazer, periodicamente, nosso ser moral. O Sr. Le Roy declara que, no seu entendimento, a verdadeira vida religiosa está alhures; mas não diz em que ela consiste e pelo que se justifica seu sentimento. Estou, portanto, muito incomodado em lhe responder. Uma vez mais, observei que, neste debate, ao invés de se colocar frente a frente os fatos e os argumentos pelos quais ensaiei demonstrar minha tese, propõe-se, muito seguidamente, impressões, sentimentos pessoais, hábitos mentais – ou seja, prejuízos, e, até mesmo, atos de fé que dificilmente se prestam à discussão.

Sr. Lachelier – *Gostaria de colocar apenas uma questão ao Sr. Durkheim. Segundo isto tudo que ele acaba de dizer – e tudo isto que escreveu – reconhece ele, sim ou não, a realidade do estado de consciência que somente é possível, segundo minha visão, ser propriamente chamado religioso: entendo o estado que Kant descreveu na obra que possui por título "A religião nos limites da simples razão", – o estado de um espírito que se quer e se sente superior a toda realidade sensível, – que se esforça livremente em direção a um ideal de pureza e de espiritualidade absolutas, radicalmente heterogêneo a tudo o que nele advém da natureza e constitui sua natureza.*

Sr. Durkheim – Desconfio, em princípio, das fórmulas muito simples pelas quais se crê poder, de imediato, definir a religião. Esta é extremamente complexa para poder apreender em algumas palavras. Entretanto, sob esta reserva, reconheço que a tendência relatada pelo Sr. Lachelier, é uma das quais bem caracteriza a religião, à condição, contudo, que se renuncie da confusão entre natureza e sociedade. Porque, em um sentido, a sociedade está na natureza e a ela pertence; sendo, ainda, alguma coisa que se une ao que geralmente chamamos de natureza pela terminologia usual dos filósofos.

Sr. Lachelier – *Ao contrário, afirmo que a sociedade está compreendida no que eu chamava de natureza. Creio, em todo o caso, que a religião consiste, por ser a alma a isto capaz, em um esforço individual e solitário por se libertar e se desprender de tudo o que esta não seja e de tudo o que nela não se configure*

enquanto sua própria liberdade. O Sr. Durkheim admite uma tal definição do estado de alma verdadeiramente religiosa?

Sr. Durkheim – Bem entendido, não saberia admitir que o esforço do qual se fala seja solitário por essência e, necessariamente, que a solidão seja um dos caracteres distintivos da vida religiosa; e não vejo como poderia justificar-se uma tal asserção que tantos fatos contradizem. Mostrei, pelo contrário, que uma das funções essenciais da religião (não a única), no que concerne ao indivíduo, é precisamente o encaminhar à libertação da natureza profana, a se elevar acima de si mesmo e ultrapassar-se.

Sr. Lachelier – *Não questiono nada mais, exceto a distinção entre sagrado e profano, que me parece, por hora, indiferente.*

Sr. Durkheim – Esta tendência ao aperfeiçoamento, esta participação em uma vida mais elevada, há tanto menos razão de ser negada, pois é encontrada desde religiões as mais rudimentares...

Sr. Lachelier – *É possível ao estado virtual e latente. A verdadeira religião que acabo de definir não possui nada em comum com as religiões bárbaras – ou se alguma parcela possa entre elas se encontrar, será como levedura na massa.*

Sr. Durkheim – Por qual direito recusa-se *a priori* esta tendência ao aperfeiçoamento às religiões chamadas bárbaras? Entende-se, portanto, a palavra aperfeiçoamento em um sentido especificamente cristão?

Sr. Lachelier – *Creio que o cristianismo, em efeito, elevou consideravelmente, no espírito dos homens, a ideia de perfeição espiritual. Entretanto, minha definição possuía, no meu pensamento, um tom confessional.*

Sr. Durkheim – Então, se não está relacionado a esta noção de perfeição nenhum teor confessional, se a entende-se em amplo sentido, de maneira que ela possa convir às religiões as mais diversas, observando-se certo esforço em direção a um ideal supraindividual, da maneira pela qual este ideal tenha sido concebido nos diversos momentos da história e por distintos povos. Enxergo, definitivamente, um elemento essencial e constante em toda religião, ao menos em todas as que conheço.

Sr. Lachelier – *Mas não necessita ser em um sentido tão amplo. Atenho-me, portanto, ao que ensaiei definir. Questiono se este estado da alma que chamo religioso, este estado de isolamento do nosso ser íntimo e de destacamento de todo*

o resto, acreditam vocês ser possível colocá-lo em conexão com fenômenos sociais quaisquer – a mais forte razão, fazer resultar em nós o estado de sociedade e de ação da sociedade em nós. Trata-se de saber se uma combinação qualquer dos elementos naturais pode, de alguma forma, em um grupo de homens, produzir ou suscitar um estado de consciência que gostaria de qualificar sobrenatural (apreendendo-se esta palavra em um sentido puramente interior e desviando toda noção de evento milagroso)?

Sr. Durkheim – Respondo: sim, este estado de consciência sobrenatural – entendo, por isso estado de consciência pelo qual o homem se eleva acima do que é denominado natureza, acima do dado para viver uma vida de puro ideal – este estado existe; existe em toda sociedade e toda religião tende a realizá-lo. E dizia-se, em outro momento, que é preciso apreender-se a palavra em amplo sentido, é porque acredito, alargando a definição, não desnaturar o estado religioso da alma – pelo contrário, por melhor descobrir a sua natureza constitutiva. O que, em suma, é o estado moral ele mesmo...

Sr. Lachelier – *Sim, mas no que há de mais profundo e mais íntimo.*

Sr. Durkheim – Acredito, de fato, que estes dois estados são parentes próximos, que vigiam um ao outro. A distinção do estado moral e do estado religioso é relativamente secundária; é jamais possível, a rigor, não mais atualmente que outrora. Não se pode compreender o que a moral tem de específico quando não se possui o sentimento do religioso e, inversamente. Seja o que isso for, questiona-se se o social dá conta de explicar este estado religioso. Creio que a questão não se colocaria – ao menos, não nestes termos – se houvesse há mais tempo o sentimento do que é o social. Apresenta-se, ainda, muito seguidamente, a vaga ideia que se faz de sociedade. Não enxergamos nela mais do que juízes, o exército, funcionários de toda espécie, encarregados da fazer reinar entre os homens uma ordem inteiramente exterior; e tudo isso acarreta artifícios bastante medíocres que não saberiam afetar fortemente o fundo das consciências. Porém, com efeito, a sociedade é inteiramente outra coisa. Esta é uma nova síntese, incomparável, infinitamente mais rica e mais fecunda do que todas as demais de onde resultam as outras formas do real – pois é uma síntese de espíritos que dá nascimento a um espírito, a uma mentalidade

de novo gênero. É disso que a sociologia nos faz ter consciência. Esta ainda não logrou estabelecer leis que possam ser incontestadas. Mas, ao menos, nos ensinou, dando-nos o sentimento de que, para além do mundo individual, abre-se um mundo novo, onde jogam forças insuspeitas até então, pelas quais se podem explicar fenômenos que, durante longo período, consideram-se inexplicáveis. Esta descoberta de um novo reino, unido a outros reinos da natureza, é destinado a orientar a ciência do homem por novas rotas, a abrir-lhe horizontes incomuns. Quando se sente tudo que há de força criadora na efervescência mental que produz toda vida coletiva por mais elevada seja a ideia que se faz da religião, dá-se conta que é difícil dizer *a priori*: esta não explicará aquela. A comunicação das consciências que implica toda vida social não é fonte de toda vida impessoal tanto na ordem intelectual quanto na prática. Esta aptidão de viver de uma vida impessoal, supraindividual, não é uma das características da humanidade, não é possivelmente a que melhor nos distingue da animalidade? Não obstante, antes mesmo de a sociologia ter sido constituída, a maioria dos grandes pensadores, os quais meditaram sobre a sociedade, bem sentiram que esta era uma espécie de ente maravilhoso, superior à natureza, um tipo de Deus – um deus mortal, como dizia Hobbes.

Sr. Lachelier – *A comunhão das consciências certamente existe: isso é uma coisa e, religião, outra. Por religião, não entendo práticas religiosas nem crenças particulares, que evidentemente variam de um estado social a outro. Mas a verdadeira religião é incapaz de nascer de qualquer relação social, pois há nela uma negação fundamental de todo dado externo e, por isso, há uma desvinculação em relação ao grupo, assim como à natureza. A alma religiosa busca-se e se encontra fora do grupo social, longe dele e frequentemente contra ele.*

Isto também pode se deduzir da comunhão das consciências?

Sr. Durkheim – Se for posto *a priori* que a religião é essencialmente uma coisa inteiramente individual, que não é possível o seu nascimento além do interior da consciência, é evidente que não poderia ser explicada por causas sociais. Trata-se, no entanto, de saber sobre o que se apoia esta asserção. Ora, eu nunca soube que os deuses, refiro-me àqueles que tiveram uma existência histórica, nasceram na solidão. Sempre nascem para encarnar

grandes ideais coletivos; e morrem quando os grupos humanos direcionam-se a ideais diferentes. Mesmo em tempos de incredulidade como o nosso, não se veem, ainda, os deuses nascendo do seio de multidões, pela virtude maravilhosa da fusão de consciências?

Sr. Lachelier – *O deus que imagino não é o que nasce e o que é adorado em encruzilhadas, e a religião da qual falo ignora os cultos aos quais se faz alusão.*

Sr. Durkheim – Mas estes deuses de encruzilhadas, que o senhor descarta com certo desdém, são deuses, no entanto, são os mesmos deuses que desde sempre ajudaram, consolaram e apoiaram os homens. Parece dificilmente admissível que se possa localizar seu culto fora da religião.

Sr. Lachelier – *Vejo que a sociedade de nós obtém obediência e assentimento, que nos persuade e nos condiciona e, por vezes, soergue em nós um verdadeiro entusiasmo. Mas isto não tem nada de comum com a religião propriamente dita. A religião ignora e contradiz o grupo: é um esforço interior e, conseqüentemente, solitário. Concordo de bom grado que as almas verdadeiramente religiosas são raras, porém, existem: existem nas igrejas protestantes e na igreja católica. Existe ali um estado de alma que não depende de nenhum agrupamento, que não procede de nenhuma ação da sociedade sobre o indivíduo.*

Sr. Durkheim – O que sabe o senhor? Seguramente o estado que descreve é real. Mas, em primeiro lugar, como o senhor o diz, este é excepcional, por que torná-lo o essencial da religião? A religião que me interessa e que procuro compreender não é a que é feita ou que acreditamos ser feita por certas almas refinadas: é a qual permitiu à humanidade como um todo suportar a existência. Ademais, não se pode dizer *a priori* que este estado não depende de modo algum da sociedade. Supondo-se, o que poderia ser contestado, que a religião ignora o grupo, que não seja consciente dele, não se segue que não resulta dele. É bastante possível – e isto é o que ensaiei estabelecer – que o crente, mesmo este de elite, do qual falou-se, apreende da sociedade as forças que permitem que ele se liberte do mundo e da sociedade. Não é a religião a que pertence que dogmatiza sobre si mesma. A alma religiosa não saberia, por não sei qual privilégio, descobrir intuitivamente as causas do estado no qual se encontra. É possível estar sob a dependência do grupo sem sabê-lo. Esta não sabe de onde vêm, nem as impressões que

experimenta, nem as tendências que a movem. Nem mesmo sabe em que consistem ao certo suas impressões e tendências. Somente a ciência das religiões, graças aos procedimentos de análise e de comparação, possui qualificação para explicar progressivamente os fatos religiosos.

Sr. Lachelier – *Estes fatos que são a fonte de suas investigações.*

Sr. Durkheim – Tudo consiste em saber se os fatos sobre os quais se discute são naturais e, por consequência, explicáveis. Em todo caso, o senhor não pode contestar que a sociedade suscita-nos estados de alma que não diferem em nada da natureza dos estados religiosos.

Sr. Lachelier – *Há um abismo entre a vida religiosa e o estado de exaltação mais ou menos durável que os homens reunidos podem produzir uns nos outros.*

Sr. Durkheim – Mas esta exaltação supõe sempre um esforço em direção a um ideal supraindividual e, reutilizando a expressão, um esforço de cada indivíduo para se libertar da natureza. Sob esta forma, não reconhece o senhor o esforço especificamente religioso?

M. Lachelier – *Parece-me que isto não é exatamente assim.*

*Tradução de Gabriela Jacobsen
Revisão técnica de Raquel Weiss*