

O uno, o outro e o duplo em Durkheim: a dualidade da natureza humana no encontro entre Eco e Narciso

Emilayne Souto¹

Resumo

O presente trabalho, de Ovídio, tomará de empréstimo sua narrativa da fábula de Eco e Narciso, mais especificamente, do encontro entre ambos, da relação entre esses seres de naturezas irreduzíveis e distintas, entre imagem e som, corpo e alma, forma e conteúdo, dor e prazer. O objetivo é pôr em discussão os seres metamorfoseados que emergem deste encontro: o uno, o outro e o duplo; tomando-os como metáforas para se discutir, enquanto problema sociológico, a questão, de um lado, da dualidade da natureza humana e, do outro, a da natureza eminentemente social da religião em Durkheim.

Palavras-chave: religião; natureza humana; Durkheim; Ovídio.

Abstract:

The presente paper will borrow from Ovid the narrative of Eco and Narcissus, especially the meeting of the two of them, the relationship between this two being of distinct and irreducible natures, between image and sound, body and soul, form and content, pain and pleasure. The objective is to discuss the metamorphosed beings that emerge from this meeting: the one, the other and the double; taking them as metaphors to discuss, as sociological problem, the questions of the duality of human nature and the social nature of religion in Durkheim.

Key words: Religion; human nature; Durkheim; Ovídio.

Introdução

“A alma me leva a narrar sobre formas transformadas em corpos novos”. (Ov. Met.1.14)

Em *Metamorfoses*, o poeta latino Ovídio constrói sua obra, segundo Oscar Bloch e W. Wartburg, a partir dos radicais gregos *metá* (mudança) e *morphe* (forma), que, em outras palavras, representariam a “transformação de um ser em outro”, ou ainda, “formas transformadas em corpos novos”. Ao longo de toda a narrativa, a metamorfose se apresenta como um “princípio de mudança que se generaliza, em que nada escapa; enfim, tudo se transforma”, podendo ser observadas cerca de 282 metamorfoses distintas dentro das múltiplas combinações possíveis entre mitos gregos e romanos (Santos, 2008:136). São seres humanos transformados em seres inanimados, deuses depositando suas fúrias e paixões em animais, plantas e pedras, ninfas sendo castigadas. Em suma, coisas resultando sempre em seres metamorfoseados dentro de um cosmo

¹ Mestranda no Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Email para contato: emilaynesouto@hotmail.com.

inesgotável. O presente trabalho, de Ovídio, tomará de empréstimo sua narrativa da fábula de Eco e Narciso, mais especificamente, do encontro entre ambos, da relação entre esses seres de naturezas irreduzíveis, distintas, entre imagem e som, corpo e alma, forma e conteúdo, dor e prazer. O objetivo é pôr em discussão os seres metamorfoseados que emergem deste encontro: o uno, o outro e o duplo; tomando-os como metáforas para se discutir, enquanto problema sociológico, a questão, de um lado, da dualidade da natureza humana e, do outro, a da natureza eminentemente social da religião em Durkheim.

Uma questão que se apresenta de imediato é: por que Ovídio e Durkheim? Pode-se dizer que, assim como para Ovídio, as metamorfoses eram as grandes preocupações de Durkheim. As assertivas de Giddens (1998:119) ora fazem-se presentes: tomar Durkheim como um autor obcecado pela ordem e pela coesão social recai numa visão estreita e unilateral. Tal qual Weber, Durkheim não estava interessado na ordem como um problema genérico, mas nas formas de autoridade apropriadas para o Estado industrial moderno, para que se pudessem consolidar as mudanças sociais pelas quais vinham passando as sociedades modernas. Mais do que teórico da coesão social, toda a obra de Durkheim está permeada por metamorfoses, por *mutatas formas*. Isto pode ser observado, por exemplo, na passagem da solidariedade mecânica para a orgânica; nas contradições entre as formas sociais tradicionais e a ordem social moderna; no deslocamento da consciência coletiva como eixo central de análise para as representações coletivas; na questão da síntese química ao tomar as representações, individuais ou coletivas, como produtos, transformações de coisas em outras. Ou até mesmo, em um Durkheim por vezes mais materialista/comtiano (Da Divisão do Trabalho Social), por vezes mais idealista/kantiano (d'As Formas Elementares da Vida Religiosa). O que não o torna, entretanto, um teórico da mudança por excelência.

Isto posto, faz-se importante ressaltar que o cerne do artigo encontra-se no diálogo entre dois textos: “O Encontro Impossível entre Eco e Narciso”, do José Jorge de Carvalho, escrito em 1998, e “O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana”, de Durkheim, escrito em 1913. A proposta de uma discussão acerca do *homo duplex* de Durkheim, a partir de um dos seus últimos artigos, se dá pelo fato de que se encontra nele de forma mais premente sua preocupação sobre o caráter dual da natureza humana e os embates filosóficos e teológicos travados na sua época.

Era uma vez um homem e o seu tempo: Durkheim, nem teologia nem filosofia

Partindo do pressuposto de que um homem é sempre fruto do seu tempo, reflete os problemas e as apreensões de sua época, dentre as preocupações que permeiam toda vida política e intelectual de Durkheim, está presente a intenção de elaborar uma ciência da moral capaz de superar a filosofia moral. Para Aron (1993), Durkheim tenta resolver um problema filosófico a partir de uma epistemologia do conhecimento. No entanto, seu “racionalismo imanente” não consegue o que propõe, escapar do debate epistemológico entre aprioristas e empiristas, sobretudo devido às dificuldades metodológicas e epistemológicas de definição presentes em suas reflexões teóricas². Para Weiss (2007), há, entretanto, um projeto de sociologia da moral cujo substrato seria o de “lidar com o problema da ‘moral’ de uma maneira diferente, no âmbito de uma epistemologia indutivista que privilegia a análise empírica, tomando moral como fato, fato social”. Segundo Abend (2010), os termos social e moral, em Durkheim, se apresentam, por vezes, como sinônimos, indissociáveis. Na medida em que a sociedade só existe enquanto autoridade moral, imperativo categórico, é nela que se encontra o fundamento moral. Tendo em vista que a moral não seria advinda de vontade divina nem poderia ser explicada por razões metafísicas, tampouco deveria ser tomada como algo universal e/ou propriedade constitutiva dos indivíduos, urgia em Durkheim a necessidade de superar o pensamento teológico tanto quanto o filosófico.

Grosso modo, por filosofia da moral, Durkheim está dialogando com as teorias dominantes da época, especificamente com o kantismo e o utilitarismo. De ambos, o autor vai rejeitar seu princípio metodológico: o dedutivismo. Para ele, não se pode deduzir um sistema lógico a partir de ideias. Uma investigação científica deve observar os fatos e não deduzi-los a partir de ideias sobre os fatos. Os fatos da sociologia são os fatos sociais, externos, gerais, coercitivos, dados à observação e à experimentação. Como contraponto, o autor propõe em sua teoria o método indutivo, experimental indireto, comparativo.

No que se refere ao debate com o utilitarismo, segundo Weiss (2007), Durkheim

² Sobre as dificuldades de definição teórica em Durkheim, ver mais em: MASSELLA, Alexandre Braga. O problema da definição em Durkheim. In: OLIVEIRA, Márcio [e] WEISS, Raquel (orgs). David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico. Curitiba: Ed. UFPR, 2011.

rejeita a perspectiva da moral fundada exclusivamente no interesse individual. Segundo ele, o “egoísmo ético” de Hobbes, Spencer, Bentham, James Mill, não se sustenta. Para além do auto-interesse individual, o egoísmo não pode ser o motor-contínuo da moralidade, visto que esta exige altruísmo. A solidariedade social exige altruísmo. Outra crítica empreendida por Durkheim aos utilitaristas concentra-se no conceito de utilidade social. Ora, na sociedade, moralidade e utilidade nem sempre estão de acordo: este fato se revela na “existência de coisas que são úteis à sociedade, mas que não são consideradas morais, assim como há coisas morais que são verdadeiramente úteis”, sendo assim difícil estabelecer cálculos utilitários nas ações morais.

No que se refere ao kantismo, as críticas durkheimianas recaem basicamente na fundamentação da moral em um princípio a priori. Durkheim corrobora com o empreendimento kantiano da constituição de uma moral racional, de um conhecimento calcado na razão, mas rejeita a concepção de razão prática de Kant, segundo a qual a racionalidade poderia se sobrepôr à sensibilidade levando a uma completa autonomia do indivíduo. Esta concepção não se sustentaria por dois motivos. Primeiro, a lei moral domina tanto a nossa sensibilidade quanto a nossa natureza racional. E segundo, não somos seres puramente racionais, “jamais nossos conceitos conseguirão dominar por inteiro nossas sensações” (Durkheim, 2012:35). Além destas questões, são postas em xeque as próprias definições de moral destas teorias. Nenhuma delas conseguira abarcar em sua totalidade as dualidades presentes na moral. Nenhuma conseguira explicar satisfatoriamente a moral como dever e bem (Weiss, 2011:139-143).

Ao longo de “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, Durkheim, ao apresentar a tese de que a religião é algo eminentemente social, se coloca, ao mesmo tempo, contra os teólogos e filósofos cujas teorias predominavam na França do século XIX. No entanto, como exposto acima, o presente trabalho foca no artigo “O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana”, tendo em vista que nele Durkheim debate diretamente com os críticos de sua obra. O artigo consiste na discussão entre o autor e os membros da *Société Française de Philosophie*. Segundo Weiss (2012), o objetivo principal do encontro era o de esclarecer os sentidos presentes no livro. A Durkheim, causava decepção o fato de “os homens de fé” e os *libres penseurs* terem deixado escapar em suas leituras o que de mais essencial havia nelas: a natureza dual do homem e o problema religioso.

O problema religioso: a natureza social da religião

Sobre o problema religioso, Durkheim salvaguarda de todas as maneiras a tese de que a vida religiosa supõe a produção de forças *sui generis*. O indivíduo que crê pode mais, carrega em si uma força que parece dele emanar, mas que lhe é superior. A este fluxo de energia que faz com que os indivíduos se sintam mais fortes na medida em que dela se alimentam, Durkheim denominou de virtude dinamogênica da religião³. A pergunta que se segue é: de onde vêm essas forças? Evidentemente, vem de algo superior. É neste algo superior que se encontra o núcleo da concepção religiosa em Durkheim: a religião como uma coisa eminentemente social, tendo em vista que “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas”. Segundo o autor, somente uma resposta sociológica da religião seria capaz de tornar inteligível um problema que dominou boa parte da tradição filosófica e do pensamento religioso: a dualidade humana. São dois coelhos numa cajadada só. Para resolver a questão, Durkheim toma como fato

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 do outro (DURKHEIM, 2012:28).

E como as religiões e as filosofias lidaram com este fato? Segundo ele, as religiões sempre exprimiram esta antítese, tomando o homem a partir de uma dupla substância: corpo e alma. Estas duas esferas seriam irreduzíveis e estariam contrapostas perpetuamente, tal qual na luta (vã) entre o sagrado e o profano. Já as filosofias, deram conta do problema de diferentes formas. Algumas reduziram a questão ao nível estrito da experiência, tomando a vida moral como mero desenvolvimento do egoísmo humano (o empirismo, o utilitarismo e o materialismo). Outras se limitaram a aceitar a dualidade sem explicá-la satisfatoriamente ou concebendo-a como ontológica (o apriorismo). Por outro percurso, no entanto, se propõe Durkheim a caminhar. Segundo ele, analisando-se

³ É de se ressaltar que este termo não aparece n’As Formas Elementares da Vida Religiosa, sendo desenvolvido apenas nos últimos trabalhos de Durkheim. Em sua obra, a virtude dinamogênica da religião geralmente está associada aos processos de efervescência. Por efervescência, entende-se como sendo “uma situação onde se observa uma vida social mais densa” (Steiner, 2000:69).

de forma apressada,

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 (...) 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” (DURKHEIM, 2012:30)

Ao enveredar por este “não sei o quê que excede o dado”, percebe-se que a religião está menos no nível das representações do que na ordem da ação. Segundo Weiss (2012:19), “mais do que ordenar o mundo, mais do que dar sentido ao mundo e à própria vida, como no caso da concepção weberiana, o elemento primordial da religião é fazer o homem agir”. Mais do que formar ou enriquecer os espíritos, as crenças religiosas suscitam atos. E suscitam atos porque nelas existem forças. Essas forças não são divinas, sobrenaturais ou inerentes aos indivíduos, são forças coletivas porque fazem parte de realidades coletivas. São forças superiores aos indivíduos, mas que os perpassam e os constituem. Ao mesmo tempo, por serem capazes de agir sobre os espíritos, são em si forças morais. E, sendo forças morais, emanam de consciências, “pois apenas consciências podem agir sobre consciências” (Durkheim, 2012:32). Em suma, essas forças *sui generis* são forças religiosas, que são forças morais e que, por agirem sobre as consciências individuais e suscitarem atos, só podem ser forças coletivas. Afinal, as únicas consciências que podem ser sobrepostas às dos indivíduos, porque resultam de sua síntese, são as coletivas, são aquelas produzidas na e pela sociedade.

Quando da apresentação da religião enquanto metainstituição social, Durkheim ora utiliza os conceitos de consciências individuais e coletivas, ora, os conceitos de representações individuais e coletivas. Ao que Pinheiro filho (2004) argumenta que este fato denota um estágio de inflexão na própria obra do autor, quando a ênfase se desloca da morfologia social para a valorização do simbolismo coletivo como princípio fundante da realidade social. Se num primeiro momento, em “Da Divisão do Trabalho Social”, acentua-se sua preocupação com o enfraquecimento das consciências coletivas nas sociedades modernas, num segundo momento, em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, observa-se a preocupação de se entender como as representações individuais e coletivas se modificam a partir do progresso material e moral das próprias sociedades.

O que permanece constante ao longo de sua argumentação, no entanto, é o recurso ao uso da síntese química para explicar como umas coisas se transformam em outras, como ocorrem as metamorfoses da vida social. Tanto nas representações individuais quanto nas coletivas, é “por um processo de síntese que emerge uma realidade nova, irreduzível aos elementos que estavam na base de sua gênese” (Pinheiro Filho, 2004:142).

Em termos de síntese, em Lukács (1981), por exemplo, tem-se uma explicação ontológica do ser a partir de saltos evolutivos. Lukács toma o ser, o indivíduo, a partir de saltos ontológicos: do inorgânico para o orgânico, do orgânico para o biológico e do biológico para o social. Aproximando esta concepção da de Durkheim, pode-se inferir que as representações individuais estariam na passagem da esfera orgânica para a biológica e as representações coletivas, por conseguinte, estariam na passagem da esfera biológica para a social. Sobre as representações, Durkheim considera que

nada permite supor que uma representação, por muito elementar que seja, possa ser diretamente produzida por uma vibração celular (...) mas não existe sensação para a qual não contribua um certo número de células. Talvez mesmo o cérebro inteiro participe na elaboração de que elas resultam. É isso que o fato das substituições parece demonstrar. Em suma, parece ser essa também a única maneira de compreendermos como a sensação depende do cérebro, constituindo embora um fenômeno novo (DURKHEIM, 1988:199)

Desta forma, torna-se evidente que a representação individual não se sustenta simplesmente enquanto aspecto do estado em que se encontram as matérias nervosas. A vida representativa não se coloca inerente ao elemento nervoso, pois se assim o fosse, ela não se manteria caso os estímulos nervosos deixassem de ocorrer. E isto só acontece porque as representações individuais e coletivas são de natureza distinta das interações entre as células nervosas.

Claro o é que a vida em seu aspecto mais elementar é composta por uma fusão de minerais, de partículas inorgânicas: carbono, cálcio, fósforo, enxofre, ódio, cloro⁴. Estas partículas, quando combinadas, passam a agir de acordo com leis que lhes são próprias, interdependentes, suscetíveis aos seus substratos, mas os ultrapassando. Para Durkheim, argumentação semelhante pode ser empreendida no nível das representações

⁴ As substâncias químicas presentes no corpo humano estão na ordem de: 63% de hidrogênio, 26% de oxigênio, 9% de carbono, 1,25% de nitrogênio, 0,25% de cálcio, 0,00004% de ferro, 0,4% de sódio e 0,19% de fósforo. No entanto, esses elementos por si, juntos, não resultariam em um organismo vivo se não fosse através de múltiplas e infintas combinações, fusões, sínteses. E mesmo quando somados todos os elementos, estes não chegam a 100%. Falta algo. Talvez a infinitésima porcentagem que falta ao corpo humano seja aquela outra parte a que os filósofos, os teólogos ou os crentes denominam de alma.

individuais e coletivas. As operações psíquicas são fundidas da mesma forma que as consciências individuais se comungam em uma consciência comum. Em todo este processo, há um permanente fluxo de energia constituindo, perpassando, transmutando, metamorfoseando o indivíduo, forças atuando no nível fisiológico, psicológico e sociológico. As forças *sui generis*, as forças dinamogênicas características da religião, atuam nestes três níveis, impactando, ao mesmo tempo, sobre o corpo e a alma, consagrando no indivíduo o sentimento de sagrado e a percepção de sua dupla natureza.

A natureza dual do homem: um monstro de contradição

Como dito anteriormente, a partir da elaboração e da tomada epistemológica de uma sociologia do conhecimento, Durkheim pretendia solucionar duas questões: o problema religioso e a dupla natureza do homem. Ao tomar as forças dinamogênicas produzidas na e pela sociedade como essência da religião, Durkheim conclui que o indivíduo carrega, quase como uma simetria à primeira vista irrealizável, a percepção da sua dupla natureza ao sentir em si forças que são distintas daquelas que ele próprio possui.

Em sua discussão acerca da dualidade da natureza humana, Durkheim retoma dos fundamentos filosóficos a noção de *homo duplex* (homem duplo). Segundo Adorno (2009:142), alguns estudiosos da obra durkheimiana tendem a pôr esta noção no contexto de inspiração kantiana. Outros, tendem a colocá-la, em seu extremo, no contexto ligado a Schopenhauer em sua crítica a Kant. Entretanto, o fundamental que se deve ter em mente é a distinção de Durkheim entre o homem físico e o homem social, as representações individuais e as representações coletivas, a parte e o todo *sui generis* que resulta da síntese dessas partes, o corpo, de um lado, e a alma, do outro. A percepção dessa natureza dual se dá a partir do fato de que

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 (DURKHEIM, 2012:35)

Se levamos conosco estes dois seres que se negam e se contradizem, ora, por que

realizamos esta antinomia? Durkheim se pergunta então: “De onde resulta o fato de que somos ‘um monstro de contradição’, o qual jamais pode se satisfazer completamente a si mesmo?”.

A que ele responde: o ser individual e o ser social são “dois sistemas de estados de consciência que, não tendo a mesma origem, não possuem as mesmas características e não os orientam no mesmo sentido” (Durkheim, 2012:37). Ao nosso organismo físico, orientam-se nossos sentidos e apetites sensíveis. Ao nosso organismo social, orientam-se a razão e as atividades morais. Da interação entre estes dois seres que habitam em nós, resulta todo tipo de tensão e de conflitos, na medida em que “não podemos estar, ao mesmo tempo, inteiros a nós mesmos e a nossas sensações individuais e inteiros à sociedade e aos ideais coletivos os quais essa em nós desperta e conserva” (Durkheim, 2012:38). A coexistência desses seres nos desvela contradições, antagonismos, sacrifícios e solidariedades, altruísmo e egoísmo, permanências e efervescências. Em síntese, em plena metamorfose, nos revelamos enquanto monstros porque há em nós dois seres, de naturezas distintas, desiguais que se desejam e se repelem tal qual Eco e Narciso.

O encontro entre Eco e Narciso: o uno, o outro e o duplo em Ovídio e Durkheim

Da fábula de Ovídio sobre Eco e Narciso, tem-se que a grande maioria das obras que dela trata se concentra na imagem de Narciso e sua paixão por si mesmo. Nos tempos modernos, tem-se o ensaio de Freud, “Introdução a Narciso”, como propulsor da ideia de que vivemos em uma sociedade excessivamente narcísica. Freud (1996:217) utiliza o termo narcisismo para designar “aqueles casos em que o indivíduo toma como objeto sexual o próprio corpo e o contempla com prazer, acaricia-o e beija-o até chegar a uma satisfação completa”. Longe de considerar o debate acerca do mito de Narciso e do narcisismo nas sociedades modernas como esgotado, a pretensão da argumentação que se segue é a de tratar especialmente da relação entre Eco e Narciso. Segundo Carvalho (1998:152), tratar do encontro entre Eco e Narciso faz-se importante porque este ainda permanece, em grande medida, enigmático e pouco compreendido. A discussão sobre Eco e Narciso, esses “desiguais que parecem se encontrar, mas que de fato não se encontram nunca”, servirá como substrato e metáfora da natureza dual do

homem, defendida por Durkheim.

Sobre o mito, tem-se que Narciso, fruto da relação entre o Rio Céfiso e a Ninfa Liríope, nascera dotado de uma beleza esplendida, fora do comum, comparada a do deus Apolo. Na cultura grega, no entanto, “competir com os deuses em beleza era uma afronta inexoravelmente punida” (Brandão, 2008:175). Segundo Santos (2011:37), preocupada com o futuro do seu filho diante da fúria dos deuses, Liríope se dirige ao profeta Tirésias. Com o dom de predizer o futuro, Tirésias, que já fora homem e mulher, afirma que Narciso sobreviverá “se ele não se conhecer”. Atenta à profecia, a ninfa tenta proteger o filho de sua própria imagem. De Eco, Ovídio narra que será punida pela deusa Juno por proteger seu esposo Júpiter enquanto este se deitava com suas irmãs ninfas. Eco será condenada por Juno a nunca mais falar, não mais conseguiria com sua própria voz emitir seus desejos, daquele dia em diante apenas repetiria os sons ouvidos. Predito o destino de ambos, Ovídio passa a narrar o encontro entre eles, num diálogo, nas palavras de Carvalho (1998:154), tão intenso quanto pobre, tão perfeito quanto mais trivial se apresenta. Perdido do seu grupo de amigos na floresta, Narciso inicia o diálogo, ao qual, ao espreitá-lo, escondida, Eco responde. Eis:

NARCISO: *Ecquis adest?* – Há alguém por perto?

ECO: *Adest.* – Há Alguém.

NARCISO: *Veni!* – Vem!

ECO: *Veni!* – Vem!

NARCISO (já aprendendo a linguagem-miragem da paixão): *Quid me fugis?* – Por que foges de mim?

ECO (ouvindo exatamente o que sempre quis ouvir e dizendo exatamente o que sempre quis dizer): *Quid me fugis?* – Por que foges de mim?

NARCISO (ardendo, entregando todas as resistências): *Huc coeamus* – Unamo-nos aqui.

ECO (saindo exultante do seu esconderijo): *Coeamus* – Unamo-nos!

Quando Eco sai do esconderijo, maior não pode ser o susto de Narciso, que dela tenta escapar. Na segunda parte do diálogo, Ovídio narra

NARCISO: *Manus complexibus aufer! Ante emoriar, quam sit tibi copia nostri* – Retira tuas mãos que me abraçam. Antes morrer que entregar-me inteiro a ti.

ECO (com a intensidade da paixão amorosa que só conhece o caminho da morte): *Sit tibi copia nostri* – Entrego-me inteira a ti.

Do encontro-desencontro amoroso entre ambos, resulta que Eco, como tantos outros, se apaixona pela imagem de Narciso, enquanto Narciso se apaixona pela voz de Eco, que é, ele não sabe, sua própria voz. A tensão do encontro se dá pelo fato de que “mal sabe Eco que Narciso quer fundir-se com ele. E mal sabe Narciso que Eco quer

fundir-se com ele porque pensa que ele a deseja tanto quanto ela o deseja” (Carvalho, 1998:154). Da interação entre Eco e Narciso, resulta uma relação dialética, de opostos, com naturezas irredutíveis. De um lado, tem-se Eco, que se entrega por inteiro ao conhecer o outro, carrega em si o altruísmo absoluto. Do outro lado, tem-se Narciso, que ao ouvir a própria voz, começa a se conhecer. É chegado o momento de se cumprir a profecia de Tirésias. Narciso foge de Eco. Rejeitada, Eco tem sua vida consumida pela solidão e vira pedra, restando apenas o som da sua voz, que continua a ecoar entre as florestas. Confuso, Narciso então se depara com uma fonte e pela primeira vez vê sua imagem refletida como em um espelho. Inebriado em sua sombra, carrega em si o egoísmo absoluto. Consumido em meio à loucura, acaba virando flor.

Ora, a antinomia estabelecida entre Eco (o som) e Narciso (a imagem) pode ser comparada àquela que Durkheim estabelece entre as consciências individuais (o corpo) e as consciências coletivas (a alma). De Ovídio e Durkheim, pode-se extrair o *homo duplex* metamorfoseado, transfigurado, transformado. Em ambos, observam-se as *mutatas formas*. Nestes termos, uma explicação plausível para a tragédia/encontro-desencontro que se abatera sobre Eco e Narciso pode ser extraída a partir da percepção de que

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 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 (DURKHEIM, 2012:35).

Em seus limites ideais, irredutíveis à realidade, tanto Narciso quanto Eco falhou. Para Carvalho (1998:155), Narciso não conseguiu sair de si, não fora capaz de se ultrapassar, de se abrir para o outro (Eco), por isso falhou em seu processo de humanização. Retomando Durkheim, o homem só é homem porque existe em sociedade. É a sociedade que concede ao homem sua humanidade. Por não conseguir realizar a alteridade, Narciso se transforma em outra coisa, em flor. Mas Eco também falhou. Ela se tornou um outro demasiado radical, não conseguindo arrancar Narciso de suas sombras. Novamente, em Durkheim, tem-se que “qualquer ser vivo só pode ser feliz ou até só pode viver se suas necessidades têm uma relação suficiente com seus meios. Caso contrário, se elas exigem mais do que lhes pode ser oferecido ou

simplesmente algo diferente, estarão constantemente em atrito e não poderão funcionar sem dor” (Durkheim, 2000:311). Logo, Eco, enquanto desejante de alteridade, tornou-se deveras ameaçadora para Narciso, afugentando-o e eclipsando-se em dor e rejeição, acabando por transformar-se em pedra.

Da narrativa entre Eco e Narciso, do momento único em que ambos se entendem perfeitamente para logo em seguida se desentenderem totalmente, emergem três personagens: Narciso (o uno, uno só enquanto não se conhece), sua imagem (o duplo) e Eco (o outro). Segundo Carvalho (1998:157), o que se depreende desses três pilares é que existe uma pluralidade interna do eu de Narciso e duas naturezas de uma simetria centrífuga entre Eco e Narciso. Ao que Durkheim, certamente, resolveria da seguinte forma: o uno, o outro e o duplo denotam a existência no mesmo ser de atitudes contraditórias. Reservemos aos psicólogos, biólogos ou metafísicos, as questões internas dos indivíduos; já quanto às naturezas distintas entre Eco e Narciso, entre as consciências individuais e coletivas, só pode haver relações duradouras (cheias de tensões e conflitos) entre elas quando não há nem excessiva sociedade nem excessiva individuação, nem autonomia completa, nem dependência completa.

Considerações finais

Coisas sendo transformadas em outras coisas. Seres tomados como metamorfoses ambulantes. Assim pode ser analisada tanto a obra de Durkheim quanto a de Ovídio. Do encontro entre Eco e Narciso, ainda uma última parte faz-se importante destacar:

NARCISO (gemendo para sua imagem): *Eheu!* – Ai!
A imagem lhe responde, auxiliada por ECO: *Eheu!* – Ai!
NARCISO (moribundo): *Heu frustre dilecte puer!* – Ai, moço em vão amado!
A imagem-espelho-fonte confirma, com ECO: *Heu frustre dilecte puer!* – Ai, moço em vão amado!

Neste ponto, tem-se com toda clareza a síntese resultante do encontro-desencontro entre Eco e Narciso: o uno, o duplo e o outro. Ao enunciar “em vão te amei”, os três personagens estão presentes: Narciso, sua imagem e Eco. Isto posto, duas últimas perguntas pairam no ar: por que, em Ovídio, o encontro entre Eco e Narciso acabou por se revelar numa síntese trágica, se havia em Eco uma interlocutora perfeita e em

Narciso, um corpo perfeito? Tomando Eco, ao dirigir-se à alteridade, como metáfora para a sociedade e Narciso, ao dirigir-se à ipseidade, como metáfora para o indivíduo, o que faz com que, em Durkheim, este encontro, a síntese entre ambos, resulte na constituição do próprio indivíduo?

Enquanto moral e pensamento lógico, o homem social de Durkheim existe a partir da fusão, sempre tensa e contraditória, entre o uno, o duplo e o outro. As dualidades da natureza persistem no homem como bruta flor do querer⁵, mistos de desejo e sacrifício, egoísmo e altruísmo. A existência do *homo duplex* torna-se possível desde que não haja um abismo irrevogável entre o ser individual e o ser social. Nos mesmos termos, o encontro entre Eco e Narciso torna-se possível desde que não se leve a irredutibilidade de ambos ao absoluto. Narciso não precisa se transformar em flor. Basta que nele viva essa bruta flor do querer que há em todos nós. E que faz com que aceitemos Eco como dever e como bem.

Referências

ABEND, Gabriel. What's New and what's old about the New Sociology of Morality. In: HITLIN, Steven & VAISEY, Stephen (orgs). Handbook of the Sociology of Morality. Nova York, Springer, pp.561-582.

ADORNO, Sérgio. 2009. Anomia: um conceito, uma história, um destino. In: MASSELLA, Alexandre Braga. Belo Horizonte, MG: Argymetvm.

ARON, Raymond. 1993. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo, Martins Fontes.

BRANDÃO, Junito de Souza. 2008. *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

CARVALHO, José Jorge. 1998. *O Encontro Impossível entre Eco e Narciso*. Revista USP, São Paulo (38).

DURKHEIM, Émile. 2012. O problema filosófico e a dualidade da natureza humana. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 13.

_____. 2000. *O Suicídio*. Estudo de Sociologia. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1988. *Pragmatismo e Sociologia*. Porto, RES Editora.

⁵ Expressão retirada da música “O Quereres”, de Caetano Veloso.

FREUD, Sigmund. 1996. Introducción al Narcisismo. In: Obras Completas, Vol. 2. Barcelona, Biblioteca Nueva.

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

LUKÁCS, G. 1981. *O Trabalho*. Trad. Ivo Tonet. Mimeografado. Extraído de *Per L'ontologia Dell'essere Sociale*. Roma: Riuniti.

MASSELLA, Alexandre Braga. 2011. O problema da definição em Durkheim. In: OLIVEIRA, Márcio [e] WEISS, Raquel (orgs). *Dávid Émile Durkheim: a atualidade de um clássico*. Curitiba: Ed. UFPR.

OVÍDIO. 1994. *Les Métamorphoses*. Tomes I, II, III. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris: Societé d'édition Les Belles Lettres.

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

SANTOS, Elaine Cristina Prado. 2008. Mens Manet: identidade e “outridade” nas Metamorfoses de Ovídio. *Clássica (Brasil)* 2 I.I, p. 135-156.

_____. 2011. *Metamorfose e Metamorfose: uma leitura mítico-dialógica do mito de Narciso em Ovídio e em Leminski*. Revista Todas as Musas, Ano 03.

STEINER, P. 2000. “Crise, effervescence sociale et socialism”. In: Borlandi, Massimo e Cherkaoui, Mohamed (Ed). *Le suicide. Um siècle après Durkheim*. Paris: Presses Universitaires.

WEISS, Raquel. 2007. A teoria moral de Émile Durkheim. UFPE: XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia.

_____. 2011. “Émile Durkheim e a revolução copernicana no conceito de moral”. In: OLIVEIRA, Márcio & WEISS, Raquel (orgs). *Dávid Émile Durkheim: a atualidade de um clássico*. Curitiba: Ed. UFPR.

_____. 2012. O sagrado, a dualidade humana e a natureza social da religião: apresentação às traduções. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 13.