

e-ISSN 2596-092X



BASILÍADE

Revista de Filosofia

v. 1 | n. 2 | Julho / Dezembro | 2019

Dossiê: Filosofia e Ciências Sociais

FASBAM

FACULDADE
SÃO BASÍLIO MAGNO

Departamento de
Filosofia

BASILÍADE

Revista de Filosofia

Volume 1 | Número 2 | Jul./Dez. 2019

Dossiê: Filosofia e Ciências Sociais

Revista Semestral do Departamento de Filosofia
da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno
Curitiba/PR

Basiliade – Revista de Filosofia

Publicação Semestral do Departamento de Filosofia da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno – Curitiba/PR.

Redação e Administração

R. Carmelo Rangel, 1200 Seminário
Curitiba/PR 80.440-050
Fone: (41) 3243-9800
E-mail: periodicos@fasbam.edu.br
<https://fasbam.edu.br/>

Diretor: Irineu Letenski

Coordenador do Departamento de Filosofia:

Teodoro Hanicz

Editor Chefe: Irineu Letenski

Editor Adjunto: Rogério Miranda de Almeida

Editor Técnico: Marco Antônio Pensak

Conselho Científico Internacional:

- Babette Babich, Fordham University, The Jesuit University of New York, Department of Philosophy, New York, EUA.
- Daniel Conway, Texas A&M University – TAMU, College Station, Texas, EUA.
- Alexander Nehamas, Princeton University, Department of Philosophy, Princeton, New Jersey, EUA.
- Tracy B. Strong, University of California, San Diego – UCSD, Department of Political Science, San Diego, California, EUA.

Conselho Científico Nacional:

- Alessandro Cavassin Alves, Faculdade São Basílio Magno – FASBAM, Departamento de Filosofia, Curitiba, PR, Brasil.
- Cicero Cunha Bezerra, Universidade Federal de Sergipe – UFS, Departamento de Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil.
- Roberto Bolzani Filho, Universidade de São Paulo – USP, Departamento de Filosofia, São Paulo, SP, Brasil.
- Constança Terezinha Marcondes Cesar, Universidade Federal de Sergipe – UFS, Departamento de Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil.

- Venúncia Emília Coelho, Instituto Federal Minas Gerais – IFMG, Ouro Preto, MG, Brasil.
- Edilson da Costa, Faculdade Educacional Araucária – FACEAR, Araucária, PR, Brasil.
- Aldo Lopes Dinucci, Universidade Federal de Sergipe – UFS, Departamento de Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil.
- Marcelo Fabri, Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, Departamento de Filosofia, Santa Maria, RS, Brasil.
- Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Universidade de São Paulo – USP, Departamento de Filosofia, São Paulo, SP, Brasil.
- Roberto Akira Goto, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Departamento de Filosofia e História da Educação, Campinas, SP, Brasil.
- Paulo Ricardo Martines, Universidade Estadual de Maringá – UEM, Departamento de Filosofia, Maringá, PR, Brasil.
- Manfredo Araujo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará – UFC, Departamento de Filosofia, Fortaleza, CE, Brasil.
- Germano Rigacci Júnior, Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas, Reitoria, Campinas, SP, Brasil.
- Marciano Adilio Spica, Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, Guarapuava, PR, Brasil.
- Ernildo Jacob Stein, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Departamento de Filosofia, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Valmir Uhren, Faculdade São Basílio Magno – FASBAM, Departamento de Filosofia, Curitiba, PR, Brasil.

Os artigos assinados são de responsabilidade dos autores.

Aceitamos livros para resenhas, reservando-nos a decisão de sua publicação.

Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Transcrições e citações são permitidas desde que mencionada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Basiliade – Revista de Filosofia / Departamento de Filosofia, FASBAM – Faculdade São Basílio Magno. – v.1, n.1 (2019). – Curitiba: FASBAM, v.1, n.2, jul./dez. 2019;

Semestral
ISSN 2596-092X

1. Filosofia – Periódicos. I. FASBAM – Faculdade São Basílio Magno. Departamento de Filosofia.

CDD: 105

SUMÁRIO / SUMMARY

APRESENTAÇÃO / PRESENTATION	5
ARTIGOS / ARTICLES	
Entre a Filosofia e as Ciências Sociais <i>Between Philosophy and Social Sciences</i> Alessandro Cavassin Alves	9
A Questão “Homem” como Problema Fundamental da Filosofia na Perspectiva de Max Scheler <i>The Issue “Man” as a Fundamental Problem of the Philosophy in the Perspective of Max Scheler</i> Soter Schiller	23
Considerações sobre a Filosofia Social de Ibn Khaldun (1332-1406) <i>Considerations on The Social Philosophy of Ibn Khaldun (1332-1406)</i> Elaine Cristina Senko Leme	37
A Teoria Social de Norbert Elias e suas Contribuições para a Sociologia do Poder <i>The Social Theory of Norbert Elias and his contributions to the Sociology of Power</i> Natália Cristina Granato	51
Os Estudos CTS e a Filosofia da Tecnologia de Andrew Feenberg <i>The CTS Studies and The Philosophy of Andrew Feenberg's Technology</i> Arilson Pereira do Vale	63
O Que é um Clássico: Algumas Considerações <i>What is a Classic: Some Considerations</i> Roberto Akira Goto	77
RECENSÕES / BOOK REVIEWS	101
INSTRUÇÕES PARA AUTORES / INSTRUCTIONS TO AUTHORS	105



APRESENTAÇÃO / *PRESENTATION*

Temos a grande honra e a grata satisfação de apresentar o nosso segundo número de *Basilíade – Revista de Filosofia* da Faculdade São Basílio Magno, FASBAM. Trata-se de mais uma publicação que busca estar em sintonia com os ideais de divulgação de pesquisa em filosofia e, assim, vincular-se à visão desta instituição no sentido de “tornar-se referência de qualidade acadêmica especializada na área das Ciências Humanas como uma das melhores instituições de ensino superior no Paraná”. Outra conquista importante é o fato de que este número já está incluído no CROSSREF, uma rede global de aproximadamente treze mil membros de cento e dezoito países que conecta pesquisadores do mundo inteiro. Deste modo, o CROSSREF faz com que os artigos publicados em nossa revista sejam mais rapidamente encontrados, citados e avaliados através do registro do *Digital Object Identifier (DOI)* da *International DOI Foundation (IDF)*.

No presente dossiê, apresentamos artigos que se inserem no diálogo cultural entre filosofia e ciências sociais. Com efeito, a aproximação dos saberes possibilita melhor entender o ser humano em sua existência, na sua realidade social e na sua abertura para o transcendente. Em meio à diversidade das questões que são examinadas neste número, temas da filosofia antiga e medieval – foco de nossa revista – se acham igualmente contemplados e explorados.

Assim, abrimos este número de *Basilíade* com o artigo intitulado *Entre a filosofia e as ciências sociais*, de Alessandro Cavassin Alves. Neste artigo, o autor nos convida a um exercício de comparação entre a teoria filosófica de Plotino (século III d.C.) e a teoria sociológica de Émile Durkheim (séculos XIX–XX). O objetivo desta comparação é o de questionar os limites reflexivos que a própria ciência, a partir do positivismo, quis impor ao conhecimento, rejeitando assim a tradição filosófica. A princípio, isto parecia um tanto impossível ao autor. No entanto, ele busca demonstrar, pela comparação, como Durkheim, ao formular a sua teoria científica, não conseguiu desvincular-se da filosofia.

O segundo artigo, de Soter Schiller, se intitula: *A questão “homem” como problema fundamental da filosofia na perspectiva de Max Scheler*. A partir do pensamento de

Scheler, o autor chama a atenção para a questão de como as ciências humanas, apesar da “aparente riqueza de dados e fatos referentes ao fenômeno humano, não resultou em um autoconhecimento do homem mais profundo e esclarecido”. Daí, pondera o autor, resulta a necessidade de se pensar “a questão “homem” frente à diversidade de pensamentos e também de encontrar aquilo que o caracteriza em sua essência. Para isso, a filosofia continua sendo de fundamental importância neste mundo marcado pela cientificidade e pelo caráter tecnológico em que vivemos. Soter Schiller, ao longo do artigo, aponta também para alguns limites da filosofia de Scheler à luz, por exemplo, da filosofia cristã e tomista.

O artigo de Elaine Cristina Senko Leme, *Considerações sobre a filosofia social de Ibn Khaldun (1332-1406)*, nos apresenta esse importante pensador medieval islâmico e discute sua biografia, seu contexto histórico e as ideias que exprimem sua filosofia social. Esta filosofia envolve uma compreensão da história e da vida em sociedade. Neste sentido, a autora examina o significado de “civilização” para *Ibn Khaldun*, isto é, seu auge e as causas de sua decadência, passando especialmente pelos califados islâmicos em todo o norte da África e na península Ibérica. Destacam-se aqui os conceitos khaldunianos de *Assabiya*, *Umran* e *Mulk* que, posteriormente, estarão presentes nas filosofias de autores ocidentais modernos e contemporâneos. A autora também nos sugere pensar como, na Idade Média, a filosofia produzida no mundo ocidental cristão manteve contatos e diálogos com a filosofia do mundo islâmico, e vice-versa.

A este estudo, segue o artigo de Natália Cristina Granato, *A teoria social de Norbert Elias e suas contribuições para a Sociologia do poder*. Aqui, a autora destaca um dos principais sociólogos do século XX que contribuiu, de forma excepcional, para o desenvolvimento da ciência social ao “dialogar com os pares dicotômicos objetivo/subjetivo e coletivo/individual, combinando assim estruturas sociais a dimensões subjetivas e interacionistas”. Segundo a autora, Norbert Elias se dedica a pensar e entender o que ele chama de “processo civilizador ocidental” com a consequente “centralização do poder do Estado”. Tudo isto se apresenta como a expressão viva da dinâmica da força das estruturas sociais e da ação do indivíduo em prol de um modo de vida, ou de civilização, com suas renúncias e liberdades. Essa configuração pode ser estudada e compreendida na análise tanto de micro-sociedades como do próprio desenvolvimento da civilização ocidental.

Arlson Pereira do Vale, com o artigo: *Os estudos CTS e a Filosofia da Tecnologia de Andrew Feenberg*, analisa os estudos CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade) e sua

interação. Ao mesmo tempo, ele questiona o possível mito da neutralidade da ciência e o determinismo tecnológico. Neste sentido, o autor nos mostra as proposições teóricas do filósofo Andrew Feenberg, em especial a sua posição sobre a necessidade de “democratização da tecnologia” como enfrentamento de um controle social autoritário produzido pelo próprio discurso científico. Assim, democratizar o conhecimento científico e tecnológico seria uma forma eficaz de enfrentamento ao autoritarismo.

Por fim, destacamos o artigo de Roberto Akira Goto, *O que é um clássico: algumas considerações*. O texto nos convida a saborear o pensar a partir de leituras e obras que se tornaram indispensáveis ao longo das gerações nas mais diversas especificidades do conhecimento. Ele destaca também como tais obras, independentemente da área de conhecimento em que atuaram, devem ser lidas e apreciadas em todos os tempos, pois discutem a natureza humana e seus dilemas. Para o autor: “A lição que temos ou podemos ter de um clássico – ainda que ele não tivesse originalmente a intenção ou a pretensão de oferecê-la – é o fato de que ele sempre desvela, revela, ilumina e/ou dá voz a algum aspecto da condição humana”.

O presente número se termina com a revisão de Renato dos Santos sobre o livro, *Fenomenologia, Linguística & Psicanálise*, escrito por um conjunto de quatorze autores. Diz Renato dos Santos: “A partir de três discursos distintos que, em vários pontos, dialogam entre si – a fenomenologia, a linguística e a psicanálise –, os autores buscaram circunscrever o indeterminado, o *non-sens*, o nada, ou simplesmente o *real*”.

Com esta sugestão ao diálogo, desejamos aos leitores deste segundo número de *Basiliade* uma ótima oportunidade para conferirem as variadas pesquisas nas áreas de filosofia, das ciências sociais e da cultura em geral.

Alessandro Cavassin Alves
Membro do Conselho Científico Nacional
Organizador do presente dossiê



ARTIGOS / ARTICLES

ENTRE A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS SOCIAIS

Between Philosophy and Social Sciences

Alessandro Cavassin Alves ¹

RESUMO: O presente artigo busca pensar os limites entre Filosofia e Ciências Sociais, e que, apesar de serem conhecimentos distintos, estão muito mais imbricadas do que separadas, devido ao seu caráter reflexivo e lógico sobre os temas que intrigam a humanidade. Um problema conjunto é o próprio caráter do que fundamentaria a sociedade. Tal motivação provém de um exemplo particular, que é pensar a existência de um ente superior e anterior aos indivíduos, capaz de dar sentido à existência, mas também de moldá-los, pelo seu poder coercitivo. O exercício é pensar como Plotino, no século III, chamou a existência dessa força superior de Inteligência (*Noûs*). E Durkheim, no final do século XIX, que marcou o início da sociologia científica, chamou-a de Sociedade. Este exercício quer demonstrar como as Ciências Sociais, tendo como referência Durkheim, utiliza da Filosofia para explicar o significado da vida em sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Plotino; Inteligência (*Noûs*); Filosofia; Durkheim; Ciências Sociais.

ABSTRACT: The present article tries to think the limits between Philosophy and Social Sciences, and that, although they are distinct knowledge, are much more intertwined than separated, due to its reflective and logical character on the themes that intriguing the humanity. A joint problem is the very character of what would underpin society. This motivation comes from a particular example, which is to think of the existence of a superior and prior entity, capable of giving meaning to existence, but also of molding them, by its coercive power. The exercise is to think as Plotinus, in the third century, called the existence of this superior force of Intelligence (*Noûs*). And Durkheim, in the late nineteenth century, which marked the beginning of scientific sociology, called it Society. This exercise wants to demonstrate how the Social Sciences, having as reference Durkheim, uses of the Philosophy to explain the meaning of the life in society.

KEYWORDS: Plotinus; Intelligence (*Noûs*); Philosophy; Durkheim; Social Sciences.

As Ciências Sociais buscam compreender seu objeto de pesquisa, a sociedade e o indivíduo em suas relações sociais, com métodos científicos de coletas de dados e de verificação, que por sua vez, compreende uma teoria explicativa discursiva dos mesmos

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e na Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEED-PR). E-mail: alessandrocavassin@gmail.com

métodos, como bem apontam Bourdieu, Chamboredon e Passeron². A teoria sociológica envolve, portanto, a necessidade de um pensamento racional e lógico para justificar e sistematizar o conhecimento empírico que produz, aproximando-a da característica básica do conhecimento filosófico.

Neste sentido, as teorias sociológicas podem ser consideradas tais como teorias filosóficas, apenas que com sua especificidade voltada para a sociedade e com suas metodologias empíricas. Afinal, filosofias sociais, desde Aristóteles, nada mais fizeram do que pensar a sociedade racionalmente. E ainda, como disse Raymond Aron, “poder-se-ia alegar, porém (é o que farei pessoalmente), que todos os grandes sistemas sociológicos implicam uma concepção sobre o homem e a história. Dizer que uma doutrina sociológica contém elementos filosóficos não é depreciá-la”³.

Entretanto, o século XIX marcou o início das Ciências Sociais propriamente ditas. E a proposta realizada por Auguste Comte (1798-1857) e o positivismo, tinha como objetivo explícito delimitar o campo de uma ciência para a sociedade, nos mesmos moldes e metodologia das ciências da natureza. Mas, de certa forma, isto não se concretizou, devido ao caráter específico da sociedade e dos indivíduos em suas relações sociais, que permitiam as mais variadas interpretações⁴.

Dessa forma, o positivismo de Auguste Comte, o materialismo histórico dialético de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), o funcionalismo de Émile Durkheim (1858-1917), a sociologia compreensiva de Max Weber (1864-1920), enquanto “fio genealógico” das Ciências Sociais, são exemplos claros da necessidade da Filosofia para dar sentido às suas teorias empíricas, ao apresentar diversas formas de se compreender um mesmo objeto, que é a sociedade e as relações sociais. E esse “fio” está “longe de ser contínuo e uniforme”, afirma Michel Lallement⁵. Isso é visível nas excelentes e diversas produções científicas do universo social que avançaram significativamente no século XX, com suas mais diversas perspectivas de análise e pontos de vista, e mesmo da institucionalização desta ciência.

² Cf. BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean Claude. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 10.

³ ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 561.

⁴ Cf. GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico*. Uma crítica positiva das sociologias compreensivas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 11-22. Afirma Giddens: “Contudo, uma certa esperança de um Newton nas ciências sociais continua sendo bastante comum, ainda que hoje talvez os que são céticos a respeito de tal possibilidade sejam mais numerosos do que os que ainda alimentam tal esperança. Mas aqueles que ainda esperam por um Newton, além de estarem esperando por um trem que não vai chegar, estão também na estação errada”. GIDDENS. *Op. cit.*, p.13.

⁵ Cf. LALLEMENT, Michel. *História das ideias sociológicas: de Parsons aos contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p.7.

O presente artigo, então, realiza um exercício de comparação entre duas teorias, a primeira, de caráter filosófico, de Plotino, do século III d.C., e a segunda, uma teoria científica social, de Émile Durkheim, formulada no final do século XIX. O filósofo neoplatônico Plotino não reflete sobre a sociedade, mas sobre o que dá sentido às coisas e que se encontra exterior ao mundo sensível, sua filosofia sobre o Uno, a Inteligência (*Noûs*) e a Alma⁶. Émile Durkheim, um dos fundadores da Sociologia científica, não reflete sobre o Uno, a Inteligência ou a Alma, mas também busca entender o que dá sentido à existência, delimitando suas reflexões aos indivíduos que interagem entre si e se associam. Para tanto, denomina de Sociedade esse ente exterior e fatos sociais os objetos de estudo da Sociologia⁷. Assim, a Sociedade e a Inteligência teriam uma precedência ontológica sobre os indivíduos e sobre os seres em geral⁸.

Portanto, a Inteligência para Plotino seria um conceito similar a Sociedade para Durkheim? Quando Durkheim afirma que a Sociedade é uma realidade existente por si mesma, não seria esse um argumento de caráter filosófico? E, como autores tão díspares e distantes cronologicamente podem ser aproximados? Acredita-se que, buscar essas respostas contribui epistemologicamente para se pensar a necessária conexão entre Filosofia e Ciências Sociais e, igualmente, a importância do conhecimento filosófico e sociológico na construção da compreensão da existência humana.

1. A Inteligência (*Noûs*) para Plotino

Plotino (Licópolis, Egito, 205 – Roma, 270 d.C.) pertenceu ao círculo de Amônio, em Alexandria, “permanecendo até 243 d.C., ano em que deixou Alexandria para seguir o imperador Gordiano em sua expedição oriental. Fracassada a expedição, devido à morte do imperador, Plotino decidiu ir para Roma”, e a partir do ano 254, abriu uma escola nesta capital, na qual passou a ensinar e posteriormente a escrever seus ensinamentos, até que seu discípulo Porfírio ordenou seus tratados, nominando-os com o título de *Enéadas*. Suas aulas eram bastante frequentadas, inclusive por políticos e até mesmo pelo imperador

⁶ Cf. PLOTINO. *A Alma, a Beleza e a Contemplação*. Tradução de Ismael Quiles. São Paulo: Associação Palas Athena, 1981. Seus tratados estão publicados em forma completa com o título *Enéadas*.

⁷ Cf. DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 15. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1995.

⁸ Há muitos outros temas e debates sobre a Filosofia e a Sociologia destes dois autores. Entretanto, o presente texto limita-se a discutir brevemente o significado dos conceitos Inteligência para Plotino e Sociedade para Durkheim, com o objetivo de, ao aproximá-los, comparativamente, demonstrar o complexo limite entre Filosofia e Ciências Sociais e, ao mesmo tempo, de como ambos podem ser pensados de forma conjunta.

Galiano e sua mulher Solonina, a tal ponto que chegaram a examinar um projeto seu de fundar uma cidade de filósofos, a Platonópolis, cujos habitantes teriam de “*observar as leis de Platão*, ou seja, viver realizando a união com o divino. O projeto fracassou devido às tramas dos cortesãos”⁹.

A filosofia de Plotino identifica a Inteligência como o segundo “nível” na escala hierárquica da processão¹⁰. O primeiro seria o Uno-Bem, princípio primeiro absoluto, princípio supremo de unidade. A terceira seria a Alma, da qual as demais almas procedem. Portanto, “para Plotino a realidade se articula em três hipóstases (= substâncias): o Uno, a Inteligência/Espírito, e a Alma”¹¹.

O filósofo Cícero Cunha Bezerra assim comenta sobre a Inteligência em Plotino:

Plotino, no tratado oitavo da terceira *Enéada*, define a Inteligência não como uma coisa particular, mas como algo universal e múltiplo. Universal porque abarca todos os seres e múltiplo porque coexistem, em sua natureza, simultaneamente, o inteligente (Inteligência) e o inteligível (ser):

“[...] a Inteligência é os seres e os contém todos dentro de si, não como em um lugar, mas como quem se contém a si mesmo e é uma só coisa com eles” (En. VI, 9, 6).

Poderíamos dizer que a Inteligência em Plotino corresponde às Ideias de Platão, à Forma aristotélica e ao deus supremo dos estoicos, mas com uma particularidade: Plotino é o primeiro filósofo grego que não coloca a Inteligência como princípio supremo. A Inteligência é um deus, mas, um deus múltiplo que contém todos os seres e, por isso, é modelo do mundo sensível. Ao mesmo tempo em que a Inteligência é representada como uma “ordem inteligível”, é pensamento de si mesma. (...) ¹².

Fica claro que, sobre as coisas sensíveis, acima dos indivíduos e suas almas, há uma ‘substância’, de ‘ordem inteligível’ (diferente da característica do Uno, como não inteligível), que dá sentido às coisas desse mundo, pois ‘abarca todos os seres’ e esses ‘coexistem’ em sua natureza. Assim, a Inteligência ‘contém todos os seres’ sendo o ‘modelo do mundo sensível’ e ‘pensamento de si mesma’. Portanto, em outros termos, pode-se dizer que ela é exterior aos indivíduos, mas que se volta aos mesmos, conferindo-lhes ou conformando-lhes suas características próprias. E ela é universal e múltipla ao mesmo tempo.

A Inteligência é, do ponto de vista da ética, o que arrasta o homem em direção à perfeição. Com o termo “arrastar” queremos dizer “ser levado” por um desejo autêntico de querer alcançar a Beleza que está acima das coisas sensíveis. O espírito deve elevar-se acima das ideias e contemplar a bondade total e una. Plotino fala de um *apaixonar-se*. O filósofo autêntico é um apaixonado que sente as *dores do parto* ao contemplar algo belo, mas que não se contenta com a beleza dos corpos e foge para as belezas da alma, regressando, desse modo, para a pátria *bem ordenada por justas leis*. (...) ¹³.

⁹ Cf. REALI, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. v.1. São Paulo: Paulus, 2003, p. 358.

¹⁰ Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 80.

¹¹ REALI; ANTISERI. *Op.cit.*, p. 355.

¹² BEZERRA, *Op.cit.*, p. 78-79 [grifos no original].

¹³ BEZERRA. *Op.cit.*, p. 80 [grifos no original].

Da mesma forma, as almas, provenientes da Alma, que é proveniente da Inteligência, leva a razão a reconhecer sua existência, e a buscar a verdadeira ordem da qual tudo emana, encaminhando, da mesma forma, toda a ação e contemplação, até o apaixonar-se por ela. A ética tem, assim, uma finalidade de ação que encontra sentido fora deste mundo, para uma pátria ‘bem ordenada por justas leis’, e que todo ser busca reconhece-la ou entende-la. Assim, de forma natural e necessária, há a atração para essa ‘exterioridade’, para a Inteligência.

Para Plotino, tudo na Inteligência está em ato e, por isso, nela *ser e pensar* são o mesmo, dado que é impossível separar Inteligência e inteligível. As coisas são, platonicamente, imagens de uma “Forma real”¹⁴.

Plotino reforça uma característica importante da Inteligência, a de ‘*ser e pensar*’, da impossibilidade de ‘separar Inteligência e inteligível’, reforçando sua autonomia e sua substancialidade e, ao mesmo tempo, sua multiplicidade.

No tratado nove da quinta *Enéada*, Plotino afirma a teoria platônica da participação das coisas nas ideias perfeitas que subsistem em si mesmas como um todo. Vale dizer que participação, em Plotino, não significa “imitação”. As ideias, ao contrário do que comumente se entende, não estão isoladas. Cada Forma particular é uma Inteligência particular ao modo dos teoremas que, em seu conjunto, formam uma ciência. A conclusão que obtemos é que a noção de Inteligência culmina na compreensão da vida como puro pensamento. É uma atividade que tem como finalidade o conhecer-se a si mesmo. *Pensar a si mesmo é pensar todas as coisas*. Nesta frase vemos a dialética platônica se converter numa realidade metafísica¹⁵.

Por fim, a Inteligência garante a existência das coisas sensíveis, onde “tudo está em ato”, e que concede aos mesmos suas especificidades, via participação na mesma e não significando mera “imitação”. Daí a frase “*pensar a si mesmo é pensar todas as coisas*”.

Para Plotino, a Alma, a terceira hipóstase, da mesma forma, seria una e múltipla, distribuindo a “vida por todas as partes”:

Não vamos duvidar que uma só alma, e uma mesma coisa, possa estar em muitos lugares. Não admitilo é negar que haja um ser que sustenta e que dirige todas as coisas, que as sustenta abraçando-as todas e que as dirige com sabedoria, um ser que é múltiplo, porque as coisas são múltiplas, mas que é uno porque o ser que o contém todo deve ser uno. Por sua unidade multiplicada distribui a vida por todas as partes; por sua unidade indivisível dirige-as com sabedoria. Nas coisas que não têm sabedoria há um princípio diretivo que imita esta unidade da alma sábia¹⁶.

A partir desta breve apresentação desta teoria racional filosófica, tendo como foco a Inteligência para Plotino, se questiona, novamente, se ela não poderia ser identificada na formulação da teoria científica do sociólogo Émile Durkheim, porém com o nome de

¹⁴ BEZERRA. *Op.cit.* p. 81 [grifos no original].

¹⁵ *Idem* [grifos no original].

¹⁶ PLOTINO. *Op. cit.*, p.38. A essência da Alma, II. Enéada IV, 2, 2.

Sociedade? Enfim, teria a Sociedade para Durkheim o significado similar ao de Inteligência para Plotino?

A seguir, busca-se apreender o significado de Sociedade para Durkheim.

2. A Sociedade para Durkheim

Émile Durkheim é considerado um dos fundadores da Sociologia científica. Entretanto, sua trajetória intelectual, em seu início, é marcada pelo curso de Filosofia. “Durkheim é, por formação, um filósofo de universidade francesa”¹⁷, diz Raymond Aron. Da mesma forma, Aron questiona se Durkheim não teria feito, em nome da sociologia, uma filosofia social, e de que foi, portanto, mais filósofo do que sociólogo?¹⁸ Apesar dessa realidade de formação, Durkheim, ao longo de sua trajetória, buscou ser o portador da defesa dessa nova ciência. Mas, até que ponto é possível dissociar Ciências Sociais e Filosofia?

A trajetória intelectual de Durkheim inicia com a sua nomeação, em 1887, como professor de Pedagogia e de Ciências Sociais na Faculdade de Letras da Universidade de Bordeaux, na França. “Trata-se do primeiro curso de sociologia criado em uma universidade francesa”¹⁹. Assim, sua produção intelectual a partir da década de 1890 estava voltada para transformar a Sociologia, posteridade de Auguste Comte, em uma real ciência da sociedade, tendo como referência o grande desenvolvimento das ciências naturais.

Em sua tese de doutoramento, em 1893, com o título *Da divisão do trabalho social*²⁰, buscou entender as transformações sociais do mundo contemporâneo. Para ele, viver em coletividade significava a necessidade do consenso, em que os indivíduos, associados, encontrariam nela sentido para viver, dado por padrões que a própria sociedade imporia, como qualquer outro organismo vivo (uma célula, por si só, pouco ou nada significa frente ao corpo). Assim, a sociedade estaria acima dos indivíduos e de suas consciências individuais, formando uma consciência coletiva que, por sua vez, orienta e conduz a ação de seus membros, pelo seu caráter coercitivo. O indivíduo que não segue os padrões sociais acaba, de uma maneira ou outra, sendo punido por sanções coletivas.

¹⁷ ARON. *Op. cit.*, p. 453.

¹⁸ Cf. ARON. *Op. cit.*, p. 561.

¹⁹ ARON. *Op. cit.*, p. 578.

²⁰ Cf. DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A moderna divisão do trabalho, entretanto, teria enfraquecido a consciência coletiva (por exemplo, comparando-as com sociedades tradicionais, na qual a mesma seria forte o suficiente para que seus membros saibam, o tempo todo, o que fazer); daí a necessidade, frente a um estado de anomia, que novas configurações de solidariedade e de moral pudessem ficar claras aos indivíduos modernos, gerando novamente o consenso. Porém, esta “nova” solidariedade ou “nova” moral deve ser um movimento proveniente da própria sociedade, acontecendo de forma coletiva, reafirmando seu poder sobre o indivíduo.

Assim, Raymond Aron enfatiza que a ideia central de toda a Sociologia durkheimiana é a “que pretende que o indivíduo nasce da sociedade, e não que a sociedade nasce do indivíduo”²¹, até como contraposição aos filósofos contratualistas e mesmo retomando a ideia aristotélica. Assim, o salto filosófico de Durkheim estaria em considerar a sociedade em seus dois sentidos, ela como real, sendo um conjunto de indivíduos em associação, mas, principalmente, ela como ideal, origem natural da organização humana que, conseqüentemente, molda o seu comportamento. Sem o todo, sem a Sociedade ideal, externa e anterior a todos, não haveria humanidade. Tal concepção filosófica vai ser defendida ao longo de toda a sua trajetória intelectual. Afinal, todo indivíduo nasce dentro de uma sociedade e, por isso, não é possível que ele a forme²².

Em 1895, Durkheim publica, então, *As regras do método sociológico*, na qual defende o objeto e o método de estudo da Sociologia, que por sua vez, a diferenciaria das outras ciências e, conseqüentemente, da Filosofia. Eis a definição de fato social:

*É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter*²³.

Durkheim defendeu que os ‘fatos sociais’ são exteriores aos indivíduos, independentes da consciência individual e de caráter geral. Os fatos sociais deveriam ser tratados como “coisas”, não que “sejam coisas materiais, e sim que constituem coisas tais como as coisas materiais, embora de maneira diferente”²⁴. A linguagem, os padrões de comportamento, a religião, a moral, a moda, a família, o crime, a educação, o direito, enfim, seriam fatos

²¹ ARON. *Op. cit.*, p. 464.

²² Tânia Quintaneiro, assim define a sociedade em Durkheim: “Vemos que, ao explicitar sua concepção de sociedade, o sociólogo francês mostra-nos uma realidade que tem vida própria, é como um ente superior, mais perfeito e que, afinal, antecede e sucede os indivíduos; independe deles e possui sobre eles uma autoridade que, embora constringendo-os, eles amam”. QUINTANEIRO, Tânia. *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.76.

²³ DURKHEIM. *Op. Cit.*, 1995, p. 11 [grifos no original].

²⁴ DURKHEIM. *Op. cit.*, 1995, p. XXI.

sociais, enquanto “coisas” visíveis, objetos concretos de estudo da Sociologia. Eis a sociedade real. Porém, insiste Durkheim, os fatos sociais apenas se tornaram possíveis de existir devido a uma Sociedade ideal pré-existente; esses fatos são originados da Sociedade ideal que, por sua vez, não impõe um único modelo de comportamento, mas permite a multiplicidade de culturas de acordo com o desenvolvimento de cada povo.

Em virtude deste princípio, a sociedade não é simples soma de indivíduos, e sim sistema formado pela sua associação, que representa uma realidade específica com seus caracteres próprios. Sem dúvida, nada se pode produzir de coletivo se consciências particulares não existirem; mas esta condição necessária não é suficiente. É preciso ainda que as consciências estejam associadas, combinadas, e combinadas de determinada maneira; é desta combinação que resulta a vida social, e, por conseguinte, é esta combinação que a explica. Agregando-se, penetrando-se, fundindo-se, as almas individuais dão nascimento a um ser, psíquico se quisermos, mas que constitui individualidade psíquica de novo gênero. É, pois, na natureza desta individualidade, e não nas das unidades componentes, que é preciso ir buscar as causas próximas e determinadas dos fatos que nela se produzem²⁵.

Durkheim, ao ressaltar essa “individualidade psíquica de novo gênero”, que também pode ser chamada de consciência coletiva, diz que “não é necessário hipostasiar” tal individualidade, mas, para o autor, não há dúvidas de que “os estados que a constituem diferem especialmente daqueles que constituem as consciências particulares”²⁶. O nascer das consciências individuais, apenas reafirma a independência da Sociedade, como pré-existente, sem a qual as consciências individuais associadas não teriam sentido.

Enfim, e é também o que se quer pensar, até que ponto essa sua definição de Sociedade e seus fatos sociais não se aproximam da hipóstase Inteligência de Plotino?

Durkheim, já no prefácio da segunda edição do livro *As regras do método sociológico*, reconheceu a crítica dirigida a ele, de estar a pensar a Sociologia via Filosofia. Entretanto, buscou reafirmar sua convicção daquilo que, para ele, era específico da Ciência Social, para que seu objeto não se confundisse com outros²⁷.

Apesar desta defesa, pela especificidade do objeto da Sociologia (os fatos sociais, a sociedade, a consciência coletiva), sua solução não deixou de ser filosófica? Sim, foi uma solução filosófica. Mas, confirmar, via Filosofia, a afirmação de uma realidade que se impõe ao indivíduo em nada desmerece sua teoria. Acredita-se que não seria possível defende-la se Durkheim não insistisse na defesa dessa realidade que se impõe aos indivíduos quando os mesmos estão associados.

²⁵ DURKHEIM. *Op. cit.*, 1995, p. 90-91.

²⁶ DURKHEIM. *Op. cit.*, 1995, p.90 (nota 1).

²⁷ Cf. DURKHEIM. *Op. cit.*, 1995, p. XXIX.

Em 1897 Durkheim publica o livro *O suicídio*, obra empírica que analisa esse fato social, enquanto exemplo significativo na compreensão do significado da Sociedade (real e ideal) e sua influência sobre o indivíduo.

Em 1902, como consagração de sua carreira, transfere-se para a importante universidade de Sorbonne e em 1906 foi nomeado titular da cadeira de Pedagogia da Faculdade de Letras de Paris, onde ensinou paralelamente Pedagogia e Sociologia, e que em 1913 recebeu o nome de “Cátedra de Sociologia da Sorbonne”²⁸, delimitando esse campo de estudo. Em 1912 publica seu livro da maturidade, *As formas elementares da vida religiosa*, que identifica na “religião primitiva” a melhor forma de se estudar a Sociedade ideal²⁹.

Este problema de limites entre Filosofia e Ciência Social acompanhou Durkheim ao longo de toda sua trajetória. Como exemplo, a seguir apresentam-se duas longas citações do autor. A primeira do livro “Sociologia e Filosofia”, publicado postumamente, em 1925, na qual ele defende sua tese da existência da Sociedade.

Desde o momento, pois, em que o homem concebe ideais, mais ainda, desde o momento em que não pode passar sem concebê-los e sem aferrar-se a eles, o homem é um ser social. É a sociedade que o impele e o obriga a elevar-se de tal modo sobre si mesmo e a que o provê, ademais, dos meios para lográ-lo. É apenas a sociedade que faz com que o homem adquira consciência de si, que o eleva e o leva a um nível de vida superior. Mas a sociedade não pode chegar a constituir-se sem a crença em um ideal. Estes ideais não são outra coisa que as ideias nas quais se reflete e resume a vida social, tal como existe nos momentos culminantes de seu desenvolvimento.

Diminui-se a sociedade quando não se vê nela mais que um corpo organizado que tem por objetivo cumprir certas funções vitais. O certo é que neste corpo vive uma alma: é o conjunto dos ideais coletivos. Mas estes ideais não são ideais abstratos, frias representações intelectuais desprovidas de toda eficácia, mas são essencialmente motores, uma vez que atrás deles há forças reais e atuantes: são estas as forças coletivas, forças naturais em consequência, ainda que morais, comparáveis às forças que atuam no resto do universo.

O ideal mesmo é uma força deste gênero. Sua ciência pode, pois, ser construída.

O ideal provém da realidade, mesmo que a ultrapasse; por isso pode se incorporar a ela.

Os elementos que constituem o ideal são, pois, tomados da realidade, mas se encontram combinados de uma nova maneira. É precisamente a novidade desta combinação que produz a novidade do resultado. Abandonado a si mesmo, jamais o indivíduo teria conseguido, sozinho, extrair os materiais necessários para uma tal construção. Deixado só às suas forças, como teria conseguido o homem ter tanto a ideia como o poder de superar-se a si mesmo?³⁰

²⁸ Cf. ARON. *Op.cit.*, p. 577-579.

²⁹ Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989. Tânia Quintaneiro apresenta, em Durkheim, como as cerimônias religiosas são significativas para se entender o que é a Sociedade: “as cerimônias religiosas cumprem um importante papel ao colocarem a coletividade em movimento para sua celebração: elas aproximam os indivíduos, relembram a eles que são membros de um mesmo grupo, multiplicam os contatos entre eles, tornam-nos mais íntimos e ‘por isso mesmo, o conteúdo das consciências muda. Em dias comuns, as preocupações utilitárias e individuais são as que ocupam mais os espíritos’. Assim, a energia intrínseca aos sentimentos sociais consegue manter os membros unidos entre si” QUINTANEIRO. *Op. cit.*, p.97. O mesmo significado pode ser dado ao Estado, a um clube de futebol, a uma associação de bairros, a um agrupamento profissional, a um sindicato etc.

³⁰ DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994, p.139.

Buscando compreender Durkheim, o “tomar consciência de si” significa reconhecer-se um ser social e que estaria subordinado ou englobado em algo maior do que ele mesmo, a própria Sociedade, que por sua vez, reflete um ideal que deve ser seguido por todos. A educação seria a instituição, na sociedade moderna, que melhor proporcionaria aos indivíduos esta tomada de consciência e o natural reconhecimento dos ideais sociais.

Durkheim, inclusive, menciona no parágrafo acima a questão da “alma”, que está no corpo, como sinônimo do “conjunto de ideias coletivas”. A alma individual reflete o coletivo da qual ela pertence. Esse coletivo, esse ideal, está posto na realidade concreta, mas a ultrapassa, pois se encontra combinada de uma nova maneira. Naturalmente, a alma humana reconheceria a necessidade de superar-se a si mesma moldando-se ao ideal social.

Nesse sentido, para o sociólogo, seria impossível acreditar que a consciência humana seria mero epifenômeno da vida física, como já se discutia em sua época. Ao contrário, ela tem vida própria para além da realidade material³¹.

A segunda citação de Durkheim é retirada do livro “Lições de Sociologia”, também publicado postumamente, em 1950, em que discute o significado da Sociedade.

Assim, a história parece mesmo provar que o Estado não foi criado e não tem simplesmente o papel de impedir que o indivíduo não seja perturbado no exercício de seus direitos naturais, mas é o Estado que cria esses direitos, organiza-os e torna-os realidades. E, com efeito, o homem só é homem porque vive em sociedade. Retire-se do homem tudo o que é de origem social e não restará mais do que um animal análogo aos outros animais. Foi a sociedade que o elevou tão acima da natureza física, e ela alcançou esse resultado porque a associação, agrupando as forças psíquicas individuais, intensifica-as, leva-as a um grau de energia e de produtividade infinitamente superior ao que poderiam atingir se continuassem isoladas umas das outras. Surge assim uma vida psíquica de novo tipo, infinitamente mais rica, mais variada do que aquela de que o indivíduo solitário poderia ser o palco, e a vida que assim se produz, penetrando o indivíduo que dela participa, transforma-o. No entanto, por outro lado, ao mesmo tempo que a sociedade assim alimenta e enriquece a natureza individual, ela tende inevitavelmente a submetê-la, e isso pela mesma razão. Exatamente porque o grupo é uma força moral tão superior às das partes, o primeiro tende necessariamente a subjugar as segundas. Estas não podem deixar de se colocar sob sua dependência. Trata-se aí de uma lei mecânica moral, tão inelutável quanto as leis da mecânica física. Todo grupo que dispõe de seus membros sob coação se esforça para modelá-los à sua imagem, para impor-lhes suas maneiras de pensar e de agir, para impedir as dissidências. Toda sociedade é despótica, a menos que algo exterior a ela venha conter seu despotismo. Não quero dizer, por outro lado, que esse despotismo tenha algo de artificial; ele é natural uma vez que é necessário e que, além do mais, em certas condições, as sociedades não podem se manter de outro modo. Tampouco quero dizer que ele seja insuportável; pelo contrário, o indivíduo não o sente, assim como não sentimos a atmosfera que pesa sobre nossos ombros. A partir do momento em que o indivíduo foi elevado dessa maneira pela coletividade, ele naturalmente quer o que ela quer, e aceita sem dificuldade o estado de sujeição a que se encontra reduzido. Para que ele tenha consciência disso e lhe resista, é preciso que aspirações individualistas tenham surgido, e elas não podem surgir nessas condições. (...) Somos muito mais livres em meio a uma multidão do que num pequeno grupo³².

Alguns temas vão sendo retomados paralelamente, como a questão do Estado político. Para o autor, o Estado seria um reflexo do ideal social, quando cria, organiza e torna

³¹ DURKHEIM. *Op. cit.*, 1994, p. 13.

³² DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.84-85.

realidade, por exemplo, determinados direitos essenciais à vida social. Enfim, o Estado não teria uma origem contratual, mas ele existe naturalmente para criar e defender interesses coletivos. Poderia, portanto, ser qualquer outra forma política de organização, enquanto manifestação da Sociedade.

Nesse mesmo parágrafo, Durkheim insiste na defesa da Sociedade como uma “vida psíquica de novo tipo”, capaz de transformar a todos, submetendo o todo, enquanto força moral. O exemplo latente dessa força moral é o grupo. O indivíduo isolado ou com a exasperação de suas aspirações individualistas e egoístas ao extremo seria prejudicial a um consenso e levaria a um estado de anomia se isso se generalizasse³³.

Durkheim vem a falecer em 15 de novembro de 1917, com 59 anos.

Conclusão

Como visto, a Sociedade para Durkheim é muito mais do que a junção de pessoas vivendo em uma determinada comunidade. A Sociedade é um ente, uma substância, que está acima de todos, e é o todo, na qual dá sentido às ações humanas, mas, ao mesmo tempo, por ser inteligível precisa que racionalmente se debruce sobre sua manifestação, via fatos sociais, via uma metodologia científica. A Sociedade, enquanto ente é perceptível pelos fatos sociais e seu caráter coercitivo. Da mesma forma, a Inteligência para Plotino abarca todos os seres e na qual coexistem o inteligente e o inteligível e a Filosofia seria o guia para a compreensão da mesma.

Eticamente, as duas realidades, Inteligência e Sociedade, arrastam os indivíduos em sua direção, pois elas são a perfeição da qual todo ser almeja conhecer. Ambas, também, fazem com que o espírito humano eleve-se acima das coisas sensíveis. Em Plotino a Inteligência é um deus múltiplo, da mesma forma que, também, Durkheim afirma que a Sociedade é um deus, se assim se desejar. Esse “deus” não seria o Uno em Plotino, nem o princípio criador de todas as coisas cristão, mas aquilo que daria sentido às coisas.

Como dito, o filósofo Cícero Cunha Bezerra citava Plotino dizendo: “*a Inteligência é os seres e os contém todos dentro de si, não como em um lugar, mas como quem se contém a si mesmo e é uma só coisa com eles*” (En. VI, 9, 6). Da mesma forma, parafraseando

³³ Para Tania Quintaneiro, Durkheim deixa claro que a sociedade é a autoridade moral, é ela que confere às normas morais seu caráter obrigatório. “Em toda a sua obra, Durkheim procura comprovar os princípios que fundamentam sua concepção de sociedade. Esta, se nada mais fosse do que uma soma dos indivíduos que a constituem, não poderia ter valor moral superior à soma do valor moral de cada um de seus elementos” QUINTANEIRO. *Op. cit.*, p.94.

Plotino, pode-se dizer que: “a Sociedade é os indivíduos e os contém todos dentro de si, não como em um lugar, mas como quem se contém a si mesmo e é uma só coisa com eles”. E ainda, para Bezerra, “poderíamos dizer que a Inteligência em Plotino corresponde às Ideias de Platão, à Forma aristotélica e ao deus supremo dos estoicos”, e pode-se acrescentar, “à Sociedade para Durkheim”.

Enfim, para além do exercício de comparação entre o filósofo Plotino e o sociólogo Durkheim, o presente texto quis reforçar a ideia de proximidade entre Filosofia e Ciências Sociais. Durkheim é um exemplo de cientista que se depara com o tênue limite entre a Ciência Social que deseja construir e a Filosofia, base de toda reflexão racional, pois, ao fazer ciência, em especial, a ciência social, o autor, consciente ou inconscientemente, acabava utilizando da metafísica para justificar sua tese científica sobre o significado de sociedade. E Plotino, da mesma forma, continua sendo uma referência filosófica fundamental, exemplo de construção teórica racional e lógica capaz de explicar a realidade humana.

Referências

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean Claude. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Sociologia e Filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994.

_____. *As regras do método sociológico*. 15. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1995.

_____. *Da divisão do trabalho social*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico*. Uma crítica positiva das sociologias compreensivas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

LALLEMENT, Michel. *História das ideias sociológicas: de Parsons aos contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PLOTINO. *A Alma, a Beleza e a Contemplação*. Tradução de Ismael Quiles. São Paulo: Associação Palas Athena, 1981.

QUINTANEIRO, Tânia. *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.76.

REALI, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: **filosofia pagã antiga***. v.1. São Paulo: Paulus, 2003.



A QUESTÃO “HOMEM” COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA NA PERSPECTIVA DE MAX SCHELER

*The Issue “Man” as a Fundamental Problem
of the Philosophy in the Perspective of Max Scheler*

Soter Schiller¹

RESUMO: Antropologia Filosófica hoje: uma proposta de resgatar a identidade do homem, no contexto cultural contemporâneo. Da fenomenologia da vida para a fenomenologia do “espírito” que, no pensamento de Scheler, identifica a essencialidade do homem. As peculiaridades do “espírito”: o “poder de objetivação”, de “ideação”, a “pura atualidade”, liberdade e autonomia existencial, a consciência do absoluto.

PALAVRAS-CHAVE: Max Scheler; Antropologia Filosófica; Homem; Fenomenologia; Espírito.

ABSTRACT: Philosophical Anthropology today: a proposal to recover the human identity in the contemporary cultural context. From the phenomenology of life to a phenomenology of “spirit”, which, according Max Scheler, identifies the essentiality of man. The peculiarities of “spirit”: the “power of objectivation”, of “ideation”, the “pure actuality”, liberty and existential autonomy, the consciousness of the absolute.

KEYWORDS: Max Scheler; Philosophical Anthropology; Man; Phenomenology; Spirit.

Max Scheler, um filósofo identificado com a vertente personalista da fenomenologia, vai paulatinamente tomando consciência de que é necessário a filosofia fazer uma conversão ao tema do homem. São as circunstâncias históricas contemporâneas que, a seu ver, interpelam uma renovada consciência, no intuito de promover a “salvação” do homem frente às ameaças que vão progressivamente se avolumando: os conflitos mundiais (ele viveu o primeiro), as condições da sociedade industrial, as ideologias que desvirtuam a consciência da identidade humana, positivismo, materialismos, naturalismos... A isso concorrem as ciências ditas “humanas” que, desde a segunda

¹ Mestre em teologia pelo Pontifício Ateneo di Sant'Anselmo, Roma, Itália, e professor de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: soschill@hotmail.com

metade do século XIX produziram um grande cabedal de dados e fatos relativos à ciência das humanidades, mas perderam a chave de interpretação do ser humano.

É sobretudo a partir da fenomenologia e também das temáticas do existencialismo que o tema da existência vai se convertendo na questão da essência da natureza humana. Ou seja, da fenomenologia renasce a perspectiva metafísica do ser, mais particularmente uma metafísica do homem, centrada na questão “quem é o homem?”, na busca de uma compreensão do ser humano sob um ponto de vista global, essencialista, projetando a definição do lugar do homem na constelação dos seres.

Já Kant tinha se dado consciência, ainda no século XVIII, de que a questão antropológica ocupava lugar preeminente entre todas as questões filosóficas, que era a mais importante delas, e à qual convergem todas as demais questões que se podem pôr em especulação filosófica. É verdade que o lema socrático – “conhece-te a ti mesmo” – tinha saído fora de foco na babilônia filosófica moderna e era preciso reconduzi-la à prioridade. “Quem é o homem?” – eis a questão das questões, segundo Kant, à qual convergem as perguntas capitais que podem ser feitas no contexto da filosofia. As perguntas “Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?”² explicitam, no fundo, a questão-homem, sua identidade, sua natureza. Kant intuiu que o lema socrático deveria ser o foco nuclear da especulação filosófica, embora a sua projetada “antropologia” não tenha vindo à luz.

A questão do homem, segundo Scheler, deve ser, então, recolocada como a questão central e convergente de toda a filosofia. Declara ele: “Desde o primeiro despertar da minha consciência filosófica, as perguntas: o que é o homem e qual a sua posição no interior do ser me ocuparam mais essencialmente do que qualquer outra pergunta filosófica”³.

Na verdade, o interesse pela questão antropológica perpassa toda a carreira de Scheler, particularmente desde a sua adesão à fenomenologia (1914), que se materializa em suas obras, ensaios e artigos⁴, como também em suas preleções na Universidade de Colônia, e se tornou mais premente, quase uma paixão, no final de sua vida. Pôde ele, então, constatar que a questão “constituição essencial do homem” ascendia no meio filosófico à posição de supremacia:

² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Cap. II, Seção II.

³ SCHELER, M. *A Posição do Homem no Cosmos*. Título original: *Die Stellung des Menschen im Cosmos* de 1928. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2003, p. 3

⁴ Cf. p.ex. *Do Eterno no Homem* (1922); *O Homem e a História* (1926); a conferência *O Lugar peculiar do Homem ...*

Tenho a satisfação de constatar que os problemas de uma antropologia filosófica ganharam hoje o ponto central de toda a problemática filosófica na Alemanha e que, muito além do círculo dos especialistas em filosofia, há biólogos, médicos, psicólogos e sociólogos trabalhando em uma nova imagem da constituição essencial do homem⁵.

Scheler constata que a tradição filosófica no tocante à compreensão do homem encontra um fator que pede passagem para entrar em seu caminho: são as ciências ditas “humanas”, que desde o Positivismo do século XIX vão se afirmando no cenário da história das ideias. No entanto, paradoxalmente, essa aparente riqueza de dados e fatos referentes ao fenômeno humano, provida pela ciência biológica, sociológica, psicológica e outras mais, não resultou em um autoconhecimento do homem mais profundo e mais esclarecido. Pelo contrário, a “confusão de línguas” se estendeu mais ainda. E o acúmulo de dados não importou em um aumento de conhecimento. A dissolução da filosofia especulativa desde a última metade do século XIX, magistralmente descrita por Karl Löwith⁶, leva a uma consciência de insatisfação e desorientação que se pode identificar na perda de algo capaz de dar rumo e sentido à vida. A situação é paradoxal: temos um corpo amplíssimo de conhecimentos sobre o homem, procedentes dos mais heterogêneos lugares, porém completamente sem comunicação entre si. Não é que falte uma ideia do homem, mas que ela são várias e múltiplas que se ignoram mutuamente e não sabem aproveitar o que de valioso oferecem umas às outras. É o que constata igualmente Heidegger:

Nenhuma época teve noções tão variadas sobre o homem como a atual. Nenhuma época conseguiu, como a nossa, apresentar o seu conhecimento sobre o homem de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão fácil e rápido. Mas também é verdade que nenhuma época soube menos que a nossa sobre o que é o homem. Nunca o homem assumiu um aspecto tão problemático como atualmente⁷.

Semelhante conclusão faz o próprio Scheler:

Os problemas que o homem coloca acerca de si mesmo alcançaram no presente o ponto máximo registrado em toda a história que nos é conhecida. No momento, como o homem admitiu nunca ter estado antes com uma posse tão diminuta de um saber rigoroso sobre o seu ser e nenhuma possibilidade de resposta a esta pergunta o assusta mais a nova coragem para a veracidade parece ter retornado até ele⁸.

Circunstâncias históricas que marcaram os tempos contemporâneos, desde a Revolução Industrial, o embate capitalismo x socialismo, os confrontos ideológicos, os

⁵ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 3.

⁶ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 1974.

⁷ HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 177.

⁸ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 3.

conflitos mundiais, o fenômeno da sociedade global, a fusão das culturas e tantas mais impulsionaram reflexões, ideias e movimentos de defesa e de salvação do ser de sua própria degradação e perda de sua identidade, e mesmo de sua extinção. São os movimentos filosóficos e culturais que já desde o início do século XX se centram na questão humana, na recuperação de uma “antropologia”, como o existencialismo, a fenomenologia, o personalismo e entidades afins.

Sobretudo um particular círculo de literatos, surgido ainda na primeira metade do século XX, que foi apropriadamente chamado de “movimento Antropologia Filosófica”, pretendia impor uma guinada humanística à cultura contemporânea, inspirar enfoques metafísicos à compreensão da essencialidade humana, da identidade fundamental do homem, sua tarefa no mundo dentro do conjunto dos seres e seu destino final.

Muito identificada com a “busca das essências” da fenomenologia e investida de viés personalista, a “antropologia filosófica” – a denominação é de Ernst Cassirer (1944) – impulsionada pela pequena, mas densa, obra “A Posição do Homem no Cosmos”⁹ de Max Scheler, do ano de 1928. Aponta ele os objetivos do escrito:

No momento, como o homem admitiu nunca ter estado antes com uma posse tão diminuta de um saber rigoroso sobre o seu ser e como nenhuma possibilidade de resposta a esta pergunta o assusta mais, a nova coragem para a veracidade parece ter retornado até ele: a coragem de colocar de uma maneira nova esta questão essencial, ... a coragem de desenvolver – aproveitando ao mesmo tempo os ricos tesouros de saber conquistados através das diversas ciências do homem – uma nova forma de sua autoconsciência e de sua auto-intuição”¹⁰.

De imediato, a ideia e o movimento concebido por Scheler recebeu múltiplas adesões. Já em 1928, Arnold Gehlen publicava *O Homem, sua Natureza e seu Lugar no Mundo*, seguido por Helmuth Plessner (*Os Estofos do Orgânico e o Homem* – 1928), Nicolai von Hartmann (*O Problema do Ser Espiritual* – 1931), A. Portmann (*Biologia e Espírito* – 1940), E. Rothaker (*Antropologia Filosófica* – 1953)¹¹. A estes se juntam os teóricos do “Personalismo”: E. Mounier (*O Personalismo* – 1950), J. Lacroix (*Pessoa e Amor* – 1942), M. Nédoncelle (*Pessoa Humana e Natureza* – 1943 e outros. Até um neokantiano como Ernst Cassirer publicou uma obra à qual pôs por primeiro o título de “Antropologia Filosófica” (1944).

As considerações de Max Scheler em torno do assunto “antropologia filosófica” se concentram na obra mencionada - cujo título original talvez fosse melhor traduzido como “O Lugar do Homem no Mundo” – que veio à luz a partir de uma conferência pronunciada

⁹ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 3.

¹⁰ *Id.*

¹¹ Citamos os títulos em português, mas nem todas essas obras existem tradução portuguesa.

em Darmstadt em abril de 1927 com o título de *A posição peculiar do homem*, que suscitou um grande interesse sobre esse “grandioso objeto”, como ele diz. Na *A Posição do Homem no Cosmos* confluem considerações tratadas em outras obras suas, desde o ensaio *Para a Ideia do Homem* (1923), passando por *Do Eterno no Homem* (1924), *O Homem e a História* (1926), referindo-se mesmo a aspectos elaborados no clássico *O Formalismo na Ética e Ética Material dos Valores* (1013/1916), sempre objetivando a questão que cada vez mais concentrava seu interesse: *o que é o homem e qual o seu lugar no interior do ser?*¹²

A Posição do Homem no Cosmos leva a marca da sua adesão à Fenomenologia husserliana que busca a descrição e diferenciação dos *phenomena* vitais no mundo e pretende esclarecer a relação entre “vida” e “espírito”, abrigando uma preocupação essencialista ou de identificação do que é especificamente e inequivocadamente humano. Isso numa época de crescente redução positivista e materialista do ser humano.

A preocupação fundamental de Scheler é construir uma tentativa de superar a confusão de ideias sobre o homem. *O termo e o conceito de ‘homem’ contêm uma ambiguidade insidiosa*¹³, e por conseguinte *não possuímos uma ideia una do homem*¹⁴. Na cultura ocidental se entrelaçam e se confrontam três ideias aparentemente inconciliáveis: a judaico-cristã, que concebe o homem como dotado de uma natureza originada por criação divina, mas posteriormente uma natureza “decaída”, necessitada de ser “salva”; a filosofia clássica de origem grega que vê o homem como determinado pela posse do *logos*, *frónesis*, ou *ratio*; e a imagem produzida pela ciência moderna que apresenta o homem como o resultado final e tardio da evolução da vida no planeta terra.

É justamente a visão do homem a partir da ciência biológica que prevalece hoje sobre as demais: o homem é uma forma de vida mais evoluída, o ponto convergente da evolução. Convergiram nesse ponto de vista o darwinismo, as teorias de evolução, o materialismo dialético, a genética moderna, os estudos sobre o cérebro e mente e todos os demais ramos da ciência biológica e algumas correntes da psicologia contemporânea, firmando a conclusão de que a evolução da vida no universo chegou a seu ponto convergente, e talvez final, produzindo sua obra mais acabada, o homem.

O livrinho de Scheler tem, pois, o intuito de verificar os resultados alcançados pela biologia na primeira metade do século XX, para concluir que o homem não pode ser

¹² SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 1.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴ *Id.*

pensado simplesmente a partir dos resultados da ciência, de ser ele apenas uma estrutura biológica, a forma máxima de vida no universo. A sua “posição no cosmos” necessita de uma *extensão para o interior de uma experiência diversa, a metafísica*¹⁵, ou seja, a nossa compreensão do homem não se finaliza no nível científico, seja biológico seja psicológico, mas clama por uma fundamentação mais consistente, a metafísica.

Numa primeira parte da *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler analisa os diversos graus de vida, desde o “impulso afetivo” (*Drang*) que caracteriza as plantas, passando pelo “instinto” (insetos), “memória associativa” (vertebrados), até à inteligência prática”, definida pela capacidade de fazer escolhas, uma inteligência essencialmente orientada à sobrevivência no meio vital que caracteriza os mamíferos superiores e os primatas. As formas de vida se definem, enfim, pela sua vinculação e dependência do meio em que vivem.

O homem seria também incluído nesse último estágio de “vida”? Ou seja, o homem seria o derradeiro produto da evolução da vida e sua natureza específica se definiria por um grau mais sofisticado ainda de inteligência? Scheler contesta essa visão da natureza essencial do homem:

*Eu sustento que a essência do homem e isto que se pode chamar a sua ‘posição peculiar’ encontram-se muito além do que se denomina inteligência e capacidade de escolha, e que elas tampouco seriam alcançadas se se representasse esta inteligência e capacidade de escolha de uma maneira quantitativa qualquer, sim, projetada até ao infinito*¹⁶.

Quer dizer: não é a inteligência que define a natureza específica do homem, por maior grau que ela seja projetada. Para quem se contrapusesse a essa afirmação, a diferença entre um chimpanzé e Thomas Edison seria apenas gradual. Para Scheler é equivocado situar simplesmente na esfera vital e psíquica, *cujo conhecimento cairia sob a única competência da psicologia e biologia*¹⁷. Ele decididamente situa o homem para além do princípio da “vida”: *O que torna o homem ... não é um novo estágio da vida*¹⁸.

Que coisa, que elemento define, então, a especificidade e a originalidade do homem no contexto dos seres no mundo? Que palavra pode expressar esse elemento? Resposta: *uma palavra que certamente abarca (a natureza específica do homem) ... é a palavra espírito*¹⁹.

¹⁵ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Id.*

¹⁹ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 35.

“Espírito” é, pois o termo que abrange todos os atributos e a própria essencialidade do homem, que inclui a razão, a “intuição”, a vontade e as emoções, cujo centro ativo designamos com a palavra “pessoa”²⁰. O termo “espírito”, em paridade com “pessoa”, expressa cabalmente o núcleo significativo do ser humano, designando o que lhe é próprio, colocando-o assim no vértice dos seres no mundo, mas atribuindo-lhe uma diferença essencial.

“Espírito” – perguntemo-nos aqui – mas por que não “alma”, o princípio que, segundo a tradição da filosofia clássica, de molde aristotélico-tomista, define a especificidade do homem? Na filosofia grega e na escolástica cristã medieval, se entendeu “alma” como “princípio da vida”, aquilo (a “forma”) que confere propriedades vitais a um ser num escalonamento de três graus: vegetativo, sensitivo e intelectual. A alma fundamenta as atividades espirituais em conjunto com os atos biológicos e sensoriais. Com isso, a filosofia clássica insere o homem, definido pela sua alma intelectual (*animal rationale*), na naturalidade do mundo. Ele é um ser natural, parte integrante dos escalões da natureza – e não está fora dela – embora ocupando o mais alto grau entre os seres naturais.

Será que o que Scheler fala sobre “espírito” não está incluído no conceito clássico de “alma espiritual”, suas potencialidades, expressas nas chamadas “faculdades” da alma? Ele faz uma crítica da teoria clássica do homem, na qual o conceito de alma fica comprometido com a sua categorização como “substância”, crítica semelhante à de Hume²¹. O ponto de divergência está nisso que Scheler contrapõe “espírito” a qualquer manifestação ou grau de vida; não é sequer o mais alto grau de vida. O conceito de “espírito” comporta: “*Seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade – ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial – ante os laços, a pressão e a dependência do orgânico, da vida e de tudo o que pertence à vida*”²².

Parece-nos que com essa afirmação – a “separabilidade” do espírito em relação à vida – a unidade humana tão solidamente fundamentada na doutrina hilemórfica de Aristóteles e pela “união substancial” de São Tomás de Aquino, fica decididamente comprometida. Ainda que Scheler afirme a coerência entre as várias dimensões do homem, com a desvinculação entre o “espírito” e o biológico resulta uma visão fragmentada ou mesmo dualista do ser humano, um retorno ao problema cartesiano. Pois justamente na doutrina

²⁰ *Ibid.*, p. 36.

²¹ Cf. *Ibid.* p. 54-78, onde ele desenvolve essa crítica à “teoria clássica” e a outras doutrinas, sobretudo, as “naturalistas” sobre conceitos antropológicos.

²² *Ibid.*, p. 36.

antropológica clássica o “espírito” ou “alma espiritual” é aquilo que “in-forma” e “atualiza” todos os estratos ou dimensões do homem. Neste sentido, todos os atos humanos são simultaneamente físico-biológico-espirituais. Digamos assim: os atos espirituais, de caráter racional ou emocional, ainda que plenamente tipificados, levam a marca do físico e do biológico e, inversamente, o físico e o biológico são sempre afetados pelo espiritual. Nicolai von Hartmann, na sua obra *O Problema do Ser Espiritual* (1931) apresenta de maneira perspicaz o conceito do homem como “unidade pluridimensional”, em que as diversas dimensões do homem – físico, biológico, psíquico e espiritual – pelo fato de que uma dimensão é o “substrato” de outra superior, evidenciam a unidade “pluridimensional” do homem.

Apesar dessas complicações, Scheler faz uma brilhante fenomenologia do “espírito”, caracterizando seus atos peculiares e essenciais. Na verdade, ele não se detém propriamente em explicar a unidade humana (e não a nega), mas se centra no identificar o *proprium* humano, caracterizar o diferencial humano, distinguindo-o de toda a linhagem animal, situando-o no topo da hierarquia dos seres no mundo.

Seguindo o seu pensamento, podemos então identificar e descrever fenomenologicamente as “características” ou notas essenciais do ser humano: são as “peculiaridades humanas”²³ que ele destaca no cerne de *A Posição do Homem no Cosmos*:

a) Em primeiro lugar, o espírito se caracteriza pelo “poder de objetivação” (*Sachlichkeit*). O animal é incapaz de estabelecer uma distância entre si e os objetos; ele se comporta “estaticamente” em relação ao meio em que vive; as coisas do mundo se referem diretamente aos seus instintos.

“Eu diria que o animal é, por essência, preso à realidade vital, que corresponde aos seus estados orgânicos, está engajado nela, sem jamais poder apreendê-la objetivamente”²⁴.

O animal, na verdade, não tem “objetos”, as coisas são para ele como que extensões dele mesmo. O homem, porque espírito, é capaz desse recuo frente às coisas, é capaz de um comportamento objetivo. *Ser-objeto é, portanto, a categoria mais formal do aspecto lógico do “espírito”*²⁵.

Por conseguinte, o animal tem um “meio” (*Umwelt*), está preso a ele, está em relação de dependência do ambiente. Já o homem, diz Scheler, possui um “mundo”

²³ Cf. *Ibid.*, p. 44.

²⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁵ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 38.

(*Welt*): todas as coisas ao seu redor são objetos de seu conhecimento (ciência), sua ação (trabalho, técnica...). O homem emerge nitidamente de seu meio. Por isso mesmo, o homem se caracteriza também como “autoconsciência”, isto é, pode objetivar, além do mundo, também a si mesmo, fazer de si mesmo um objeto. “Autoconsciência”, o “sei que sei”, é o que falta ao animal.

O animal tem consciência, diferentemente das plantas, mas não tem nenhuma autoconsciência, como já o vira Leibniz. Ele não possui a si mesmo, não detém o poder sobre si mesmo – e por isso também não é consciente de si. Reunião, autoconsciência e capacidade objetiva de resistência pulsional originária formam uma única estrutura ilacerável que, como tal, só é própria do homem²⁶.

b) A forma superior da capacidade objetiva é o “**poder de ideação**”²⁷. “Ideação” é propriamente a capacidade de pensar. Com isso, a inteligência humana se distingue essencialmente da inteligência animal. Seus poderes são muito superiores à inteligência animal. A “ideação” é poder de lidar só com ideias como substitutas dos objetos, o poder de converter os objetos em ideias. É nada mais que aquilo que São Tomás denominou “abstração” e Ernst Cassirer denominou “poder simbolizador”²⁸. Eu posso falar de ursos, sem me referir a nenhum urso em particular e sem ter algum à minha frente. “Ideação”, como a concebe Scheler “*não é outra coisa que conhecimento da essência*”²⁹, segundo o modo de falar da fenomenologia ou também, como diz Scheler, é a capacidade de fazer a *cisão entre essência e existência*³⁰, quer dizer, distinguir essência da existência.

Idear significa apreender as propriedades e as formas constitutivas essenciais do mundo, independentemente da dimensão e do número de observações que fazemos e dos raciocínios indutivos, tais como a inteligência as coloca, e sobre um único exemplo da região interessada³¹.

Enfim, o “poder de ideação” significa a capacidade de formar ideias abstratas, estabelecer relações entre ideias, e manejar com elas. Esta capacidade do espírito confere ao homem um extraordinário poder de construir um mundo ideal através da cultura, ciência, arte, metafísica, religião – capacidade que, por sua vez, confere ao homem o poder de dominar e mesmo mudar o mundo real.

c) O “espírito” é “**pura atualidade**”:

O espírito é o único ser incapaz de ser objeto; é atualidade pura; seu ser se esgota na livre realização de seus atos. O ser do espírito, a pessoa, não é, portanto, nem ser substancial nem

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 47-53.

²⁸ Cf. CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 45-49.

²⁹ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 49.

³⁰ *Ibid.*, p. 48.

³¹ *Id.*

*ser objetivo, mas somente uma ordem estruturada de atos que se realiza continuamente a si mesma*³².

A expressão de Scheler – talvez fosse melhor traduzida como “puro ato” ou “pura atividade” – pretende afirmar que o espírito não é uma substância, muito menos algo “objetivo”. É apenas a “reunião” de atos que se sucedem indefinidamente, sem jamais constituir algo objetivo, no dizer de Hume. O espírito não pode ser “coisificado”, no dizer de Scheler; nem se pode identificar nada no espírito além dos atos em conjunto em perpétuo fluir.

Definindo o “espírito” como “pura atualidade”, Scheler tem mente com isso excluir o conceito substancial de “alma” da filosofia clássica, porque “alma” comporta uma “objetivização” ou “coisificação” do espírito. No entanto, tudo o que ele fala sobre o “espírito” e suas potencialidades ou atributos, a filosofia antiga e medieval atribuía mesmo à “alma espiritual”.

- d) O “espírito” comporta a independência, **liberdade** ou **autonomia existencial** frente à pressão dos impulsos vitais e frente ao meio:

*Se colocarmos no ápice do conceito de espírito uma função particular de conhecimento, a espécie de conhecimento que só ele pode dar, então a determinação fundamental de um ser espiritual... é o seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade ... ante os laços, a pressão e a dependência do orgânico, da “vida” e de tudo o que pertence à via ... Desta maneira, um ser “espiritual” não está mais vinculado a pulsões e ao meio ambiente. Ao contrário, ele está muito mais “livre do meio ambiente”, e, como gostaríamos de denominá-lo, “aberto para o mundo”; um tal ser tem “mundo”*³³.

Dotado dessa liberdade em relação ao meio, o homem é caracterizado como o “asceta da vida”: *Comparando com o animal, que diz “sim” à realidade ..., o homem é o que sabe dizer “não”, ele é o asceta da vida, o eterno protestador contra toda a mera realidade*³⁴. Em outras palavras, o animal sempre obedece aos seus instintos vitais, é escravo deles. O homem, pela sua liberdade, pode se contrapor aos seus instintos e assim se determinar como verdadeiro dono de seus atos, fruir da liberdade num mundo de necessidades.

- e) A **consciência do absoluto**. Trata-se do fato que a natura humana comporta uma referência à transcendência.

³² SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 45

³³ *Ibid.*, p. 36.

³⁴ *Ibid.*, p. 53.

“A consciência do mundo, de si próprio e de Deus formam uma unidade estrutural ilacerável – exatamente como a transcendência do objeto e da autotranscendência emergem justamente no mesmo ato”³⁵.

A consciência do absoluto está em conexão necessária com a consciência do mundo e a consciência de si. Quer dizer, a consciência do relativo pede a consciência do absoluto.

Faz parte do “espírito” a consciência do absoluto – da transcendência ou do divino – não importa se ela é explícita e formal ou não.

*Apreende-se a rigorosa necessidade essencial deste contexto que subsiste entre a consciência do mundo, a consciência do si próprio e a consciência formal de Deus – e “Deus” é apreendido aqui como um “ser que é por si mesmo”, dotado com o predicado “divino”, um ser que pode assumir uma miríade de locupletações as mais multicoloridas. Mas a esfera de um ser absoluto em geral, indiferentemente do fato de ela ser acessível à vivência e ao conhecimento, pertence de maneira tão constitutiva à essência do homem quanto a sua autoconsciência ou a sua consciência do mundo*³⁶.

Scheler argumenta que a ideia de Deus surge devido à possibilidade do “nada absoluto”; ou seja, para superar a falta de sentido do ser, do mundo e da vida, o nihilismo total. O homem procura superar a ideia e o sentimento do nada, preenchendo o vazio da ausência de sentido com formas de “salvação”. A primeira forma é a **metafísica**, que surgiu em poucos povos e tardiamente; a segunda é a que deu origem à **religião**, nascida de mitos criados pela inata fantasia humana para salvar o indivíduo e o grupo.

No final de sua vida, no entanto, Scheler abjura a sua cosmovisão cristã e cai numa espécie de panteísmo, muito de inspiração hegeliana, concluindo: “o homem é o único lugar do advento de Deus...”.

*Precisamos rejeitar todas as ideias desse tipo (teístas) para a nossa consideração filosófica da relação do homem com o fundamento supremo; e já o precisamos porque recusamos a pressuposição teísta: um deus espiritual, pessoal e onipotente em sua espiritualidade. Para nós, a relação fundamental do homem com o fundamento do mundo reside no fato de que este fundamento se compreende e realiza no homem – que como tal, tanto como ser espiritual quanto como ser vivo, é sempre apenas um centro parcial do espírito e do ímpeto do “ser que existe por aí”. Eu digo: **ele se compreende e realiza imediatamente do homem mesmo***³⁷.

As considerações de Scheler sobre a “posição do homem no cosmos” se finalizam numa receita que dilui a transcendência na imanência, do sobrenatural no natural. Pode essa atitude ser elevada a uma proposta de vida? Esse “ato de entrega” seria entrega para

³⁵ SCHELER, M. *op. cit.*, 2003, p. 86-87.

³⁶ *Ibid.*, p. 86

³⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

quem, enfim, e essa “identificação pessoal” seria com quem mesmo? Segundo a proposta final de Scheler, seu humanismo reduz a um encerramento do homem no seu próprio casulo, uma conversão à sua subjetividade (“*o homem é um deus que está se fazendo*”). Encontrará ele em si mesmo um “Tu” para essa “identificação pessoal”, a fim de compreender e aceitar suas limitações, para obter o consolo na dor, o arrimo nas debilidades? Deverá ele ouvir unicamente a voz do seu “eu”? Definitivamente, a proposta de Scheler não mata a fome do “espírito”, seu humanismo fica muito comprometido e a diferença entre o homem e o animal cai para quase nada.

Referências

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GEHLEN, Arnold. (1940). *El hombre: su naturaleza e su lugar en el mundo*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1980.

HARTMANN, Nicolai. *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1931.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*; Kant, Immanuel. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LACROIX, Jean. *Amor y persona*. Madrid: Caparrós editores: 1996.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 1974.

MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. 3. ed. Lisboa: Martins Fontes, 1974.

NÉDONCELLE, Maurice. *Persona humana y naturaleza: (estudio lógico y metafísico)*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.

PORTMANN, Adolf. *Biologie und Geist*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

PLESSNER, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch; Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter, 1965.

ROTHACKER, Erich. *Philosophische Anthropologie. Vorlesungen aus den Jahren 1953/1954*. 2. ed. Bonn: Bouvier, 1966.

SCHELER, M. *A Posição do Homem no Cosmos*. Título original: *Die Stellung des Menschen im Cosmos* de 1928. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2003.



CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA SOCIAL DE IBN KHALDUN (1332-1406)

Considerations on The Social Philosophy of Ibn Khaldun (1332-1406)

Elaine Cristina Senko Leme¹

RESUMO: Esse artigo apresentará as considerações sobre os elementos constituintes da filosofia social pensada por Ibn Khaldun (1332-1406) em sua *Muqaddimah* e na *História dos Berberes*. Para tanto atualizaremos observações sobre o referido tema tendo como objetivo as compreensões dos conceitos de *assabiya*, *umran* e *mulk*. A realidade histórica vivida por Ibn Khaldun o fez mergulhar numa reflexão epistemológica da civilização. Quais os erros e acertos para se chegar num nível de excelência social? Como acertar e desenvolver melhor as sociedades? Essas são as perguntas que levam a reflexão khalduniana a ser ainda um assunto atual e repleto de reflexões sobre nossa existência em sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Ibn Khaldun; Assabiya; Umran; Mulk; Medievo.

ABSTRACT: This article will present the considerations on the constituent elements of the social philosophy thought by Ibn Khaldun (1332-1406) in his *Muqaddimah* and in the *History of the Berbers*. In order to do so, we will update the observations on this theme with the objective of understanding the concepts of *assabiya*, *umran* and *mulk*. The historical reality lived by Ibn Khaldun plunged him into an epistemological reflection of civilization. What are the mistakes and the correct answers to reach a level of social excellence? How to better and better develop societies? These are the questions that lead the khaldunian reflection to be still a current subject and replete with reflections on our existence in society.

KEYWORDS: Ibn Khaldun; Assabiya; Umran; Mulk; Middle Ages.

O historiador Ibn Khaldun (1332-1406) contribuiu para o campo da filosofia da história principalmente através da obra *Muqaddimah*². Nela, o autor propõe uma análise

¹ Pós-doutora em História pelo PPGH Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutora em História Medieval pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Membro do Laboratório de Pesquisa “Estudos em História Intelectual” (UNIOESTE) e do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (UFPR). E-mail: elainesenko@hotmail.com

² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960. A *Muqaddimah* ou *Os Prolegômenos*, o mais famoso dos escritos de Ibn Khaldun, foi revisada por ele durante toda a sua vida. A intenção de Ibn Khaldun foi realizar uma introdução de uma História Universal com o uso de uma metodologia crítica e como um manual para aqueles que são historiadores. A *Muqaddimah* se divide em partes: introdução ao método da História por Ibn Khaldun, nessa

historiográfica do sentido de história em pleno século XIV resultando de sua própria experiência com os sultanatos do norte da África e com o reino de Castela. Na sua filosofia da história, por exemplo, propôs um método rígido de separação entre a realidade e a ficção. Além disso, Ibn Khaldun nos legou uma explicação sobre as leis universais que regulam as sociedades no tempo. Um dos conceitos khaldunianos mais importante na *Muqaddimah*³ é a *assabiya* que é definida como o espírito de grupo. Resultado da realidade que ele vivia esse conceito é visto e aplicado também em outra obra de Ibn Khaldun, a *História dos Berberes*⁴. Lembremos que a época em que Ibn Khaldun vivia era de instabilidades políticas no território norte africano e também perpassou pela terrível peste negra que assolou toda essa região para além da Europa. Por isso mesmo, Khaldun se posiciona em ambas as obras, *Muqaddimah* e *História dos Berberes*, como um entusiasta do passado com seus momentos de apogeu e conquistas para os muçulmanos.

A erudição de Ibn Khaldun foi conquistada por ele através de uma rica formação específica com mestres andaluzes e norte africanos, em destaque para seu pai e os seus professores nas madrasas (escolas) de Túnis. A linha perseguida por Ibn Khaldun em seus estudos de jurisprudência⁵ foi a *malikita* e também estudou o *Tamhid*, o *Tashil* (sobre

parte podemos apontar a crítica de Ibn Khaldun ao gênero histórico produzido até sua época, pois a história para ele era a ciência baseada em explicações admissíveis e deveria conferir uma exatidão na datação e rememoração dos fatos, isso que Ibn Khaldun iria colocar por escrito como as tarefas do historiador; análise da civilização (aqui identifica-se a influência do meio sobre a natureza humana); observação do nomadismo (análise da dicotomia nômades X sedentários, além de um trabalho de etnologia e a implantação do conceito do “espírito de grupo”); estudo sobre as dinastias e poderes (Ibn

Khaldun analisa as diversas formas de governo, ressaltando as formas na Península Ibérica e no norte de África; também observa as ações do poder espiritual por parte do Califa para os muçulmanos, de Cohen para os judeus e Papa para os cristãos); observação sobre o surgimento do fenômeno urbano (proliferação das cidades, observação da economia e do “espírito de grupo”); análise econômica (meios de subsistência e o comércio); exame das ciências, das artes e do ensino; e como apêndices estão o estudo de Ibn Khaldun sobre o Planisfério de Idrissi (explicações de Ibn Khaldun sobre os diversos climas e suas divisões geográficas), e a Autobiografia de Ibn Khaldun.

³ “Encarei e discuti com grande cuidado as questões condizentes com a matéria deste livro de maneira a por meu trabalho ao alcance tanto dos eruditos como dos homens do mundo. Na sua confecção e na distribuição das matérias, adotei um plano original, elaborei um método novo de escrever a História, escolhendo um caminho que certamente surpreenderá o leitor, e seguindo uma marcha e um sistema inteiramente próprios. Ao tratar do que se relaciona com a formação da sociedade e o estabelecimento da civilização, estendi-me, com razão, a descrever tudo o que a sociedade humana oferece como circunstâncias características. Apontei as causas dos acontecimentos e mostrei por que caminhos os fundadores do império entraram. O leitor, não se achando mais na obrigação de crer cegamente nas narrativas tradicionais, poderá agora conhecer melhor a História do passado e ficará habilitado a prever os acontecimentos que poderão surgir no futuro”. KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Houry e Angelina Bierrenbach Houry. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 12.

⁴ KHALDUN, Ibn. *História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)*. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

⁵ “Uma das maiores entre as ciências religiosas, uma das mais importantes e das mais úteis, tem por objetivo as bases da Jurisprudência. Consiste em examinar as indicações que se acham nos textos sagrados, para reconhecer as regras de Direito [os julgamentos ou decisões] e as prescrições impostas pela religião. As

regras gramaticais), Mukthaçar (um resumo de jurisprudência) e as poesias contidas no Kitab Al-Agani.

Paralelamente aos cargos que exercia nos diversos sultanatos em que trabalhou, Ibn Khaldun tinha uma carreira intelectual reconhecida por seu meio. Ainda assim, estava imerso numa época de intensos conflitos no norte de África, em destaque para os embates entre a dinastia dos Hafsidas (1228-1574) e a dinastia dos Marínidas (1196-1465). Ibn Khaldun serviu ambas as dinastias e se envolveu nos atritos com os Banu Hilal, tribo magrebina. Num sentido macro, a política norte africana estava sendo pressionada pelos turcos seldjúcidas advindos do ambiente asiático, pelo avanço dos mongóis e pelos interesses de expansão política dos mamelucos do Egito. Sobrevivente, Ibn Khaldun foi capaz de negociar no sentido de seus interesses e conseguiu - visando continuar com o trabalho intelectual - manter cargos sempre próximos ao poder, sejam eles de jurisprudente ou de "diplomata".

Compreendemos a importância de Ibn Khaldun em seu tempo também conhecendo os passos de sua trajetória de vida. Em 1352, ele tinha ingressado como escrivão do parafo real (função administrativa que cabia a pessoas que eram destacadas nas madrasas) pela dinastia Hafsida no território tunisiano. Logo após, foi o secretário das relações políticas do sultão Abu Inan na cidade de Fez, em nome da dinastia dos Marínidas, pois Ibn Khaldun sempre admirou os mestres desse lugar. Em 1357, Ibn Khaldun foi inesperadamente retido e encarcerado pelo próprio sultão Abu Inan pois ocorreu uma conspiração de outros associados da corte para que isso ocorresse. Estes temiam a proximidade de Khaldun do soberano. Apenas quando Abu Inan morreu que Ibn Khaldun pôde sair em liberdade. O sucessor de Abu Inan, o sultão Abu Salem reconhecendo a injustiça anterior, recolocou Ibn Khaldun no cargo de secretário das relações políticas do governo marínida. Além disso, o erudito recebeu mais dois novos cargos, o de chefe de chancelaria e de madhalim (aquele que repara as injustiças).

Entretanto, desde a morte de Abu Inan, o recente governo dos marínidas estava abalado politicamente e Ibn Khaldun abdicou de seus cargos e retornou ao governo hafsida em

indicações fornecidas pela lei baseiam-se no Livro, isto é, no Corão, e depois, na Sunna, a qual comenta este Livro. Enquanto vivia o Profeta tinha-se diretamente dele os julgamentos (ou máximas de direito): dava seus esclarecimentos por palavras e por atos sobre o que tange ao Corão, que Deus lhe havia revelado; fornecia informações orais a seus discípulos; por isso não tiveram necessidade alguma de recorrer à tradição, à especulação, nem a deduções fundadas sobre analogias. Esta instrução, de viva voz, cessou com a morte do Profeta e, desde então, o conhecimento das prescrições corânicas conservou-se somente pela tradição". KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo III)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960, p. 30-31.

1362. Daí passou a ser mestre da mesquita de Bujaya (norte de África), mas tão logo deixou de lecionar para trabalhar com o senhor de Tlemcen, Abu Hammu. Khaldun ficou responsável por registrar e cobrar os impostos do reino de Tlemcen, além de ser o hajib (aquele que mantém a harmonia dentro da sociedade islâmica). Essa posição de cobrador de impostos não era do agrado de Khaldun e ele se retirou para um retiro de meditação, depois disso retornou para servir o novo sultão marínida, Abd-al-Aziz.

Ainda em 1362, Ibn Khaldun materializaria um de seus maiores desejos: conhecer as terras andaluzas de seus ancestrais. Realizou, portanto, a travessia do norte da África (Ceuta/Gibraltar) em direção da Península Ibérica. Em Granada, o sultão Muhammad V, receberia o referido erudito islâmico o nomeando como seu representante no ambiente castelhano. No ano seguinte, em 1363, ocorreu o encontro entre Ibn Khaldun e o rei de Castela, Pedro, o Cruel, pois foi premeditado por Muhammad V tendo em vista um acordo de paz entre o reino de Castela e os emires andaluzes. O encontro foi positivo e Ibn Khaldun convenceu o rei castelhano em ratificar um tratado de pacificação. Além disso, o erudito islâmico recebeu convite de servir ao rei castelhano, mas ele não aceitou. Já dois anos após esses acontecimentos, na cidade de Almeria, Ibn Khaldun se tornou o pregador da Grande Mesquita, ensinava a jurisprudência e voltou ao cargo que não lhe agradava tanto mas necessário de cobrador de impostos. Nesse ínterim também participou de atividades bélicas, e somente em 1370 retornou ao governo marínida.

Envolto nos conflitos dos marínidas, do reino de Tlemcen e dos berberes, Khaldun decide que era o momento de escrever a sua obra autobiográfica e a Muqaddimah, posteriormente ainda escreveria a História dos Berberes. Em 1374, Ibn Khaldun já iniciava um movimento de retiro intelectual. Por conta de um encontro em Batna entre Ibn Khaldun e a tribo dos Aulad Arif, estes patrocinaram a ida de Khaldun para seu isolamento erudito em Calat Ibn Salama e realizar a tarefa da escrita de suas obras. Destarte, entre 1374 até 1378, Ibn Khaldun escreveu parte da Autobiografia e a versão completa da Muqaddimah. Depois disso em sua vida até o momento de sua morte ainda realizaria revisões de ambas as obras. O auge da carreira dele é sua chegada ansiada no Cairo, de tal maneira que muitos mestres e estudantes foram ao seu encontro. Assumiu sob o governo mameluco as aulas de jurisprudência na Universidade de Al-Azhar, além de ser nomeado ao cargo de grande cádi malikita.

Em sua vida realizou a peregrinação até Meca, seguindo um dos mais importantes pilares do islamismo. Severo, Ibn Khaldun fez sucesso como grande juiz das escolas islâmicas no Cairo pois lutou obstinadamente contra a corrupção dentro do sistema

judiciário local. Mesmo no final de sua vida teve o encontro diplomático como integrante do governo egípcio com Tamerlão, líder dos mongóis. Diante de uma vida tão agitada e rica em experiências com o poder e o social, Ibn Khaldun tinha acesso as informações necessárias para teorizar sobre uma filosofia da história.

Depois de conhecermos um pouco sobre Ibn Khaldun passaremos a falar sobre sua metodologia. A filosofia da história construída por Ibn Khaldun tem em seu âmago a tentativa de racionalizar o conhecimento sobre o social e o político. Demonstra-se isso através de sua busca pelo sentido de civilização. Além disso, Ibn Khaldun tinha uma preocupação em que tanto eruditos quanto pessoas comuns pudessem entender o método da sua filosofia da história pois ela no seu entender afetava o movimento da sociedade. O referido historiador islâmico desejava relacionar a existência da sociedade com o estabelecimento da civilização buscando entender as causas dos acontecimentos. A crítica de Khaldun recaía sobre a historiografia tradicional de sua época que ainda não problematizava as causas e consequências dos fatos narrados⁶.

Sua grande preocupação com possibilitar uma metodologia inovadora fez com que ele aliasse isso com sua filosofia da história a qual buscava sentido no movimento dos acontecimentos sociais. Além de tentar compreender o sentido da história no passado Khaldun ao mesmo tempo tentava predizer ações do futuro possível. Através da ideia de razão universal que rege a sociedade poderia ser fundada a civilização.

O conceito de civilização para Ibn Khaldun possui resquícios de pensamento dos clássicos ao aliar a politéia a ideia de *umran*, assim desenvolvendo a reflexão sobre a importância do fenômeno cidadão (da civilidade)⁷. Destarte, o aperfeiçoamento da

⁶ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 12.

⁷ O conceito de *umran* e sua relação com o conceito de politéia: Começamos nossa reflexão por este último, para isso voltando ao conceito de civilização, mas agora da Antiguidade grega. Segundo Claude Mossé, “Civilização vem do latim *civis*, cidadão. Em grego, cidadão se diz *polites*, aquele que pertence à *polis*, à cidade-estado, de onde vem o termo política. Basta dizer a civilização grega é antes de mais nada civilização da *polis*, civilização política”. MOSSÉ, Claude. Nota Preliminar. *Dicionário da civilização grega*. Tradução Carlos Ramallete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 7-8. Verificamos, de acordo com a opinião da historiadora, uma consciência de comportamento político por parte do cidadão que seria, do ponto de vista teórico, imprescindível para sua organização no ambiente social, a *polis*. Tal comportamento seria atrelado e correspondente ao conceito de politéia, cuja aceção traria a noção de participação obrigatória de todos os homens na vida pública, bem como sua integração no corpo dos *politai*, dos cidadãos. Tal conceito teve seu surgimento numa realidade marcada pela necessidade de integração e participação dos homens de um dado território numa comunidade política, tendo em vista o objetivo principal de garantir sua própria coexistência e liberdade frente a outras comunidades políticas. Lembremos que o mundo grego, desde o período arcaico (século VIII a.C.), fora marcado por essas constantes brigas e desentendimentos entre as cidades-estado, unidades políticas autônomas, fato que teve seu ápice na chamada Guerra do Peloponeso (século V a.C.). O conceito de politéia, portanto, demonstra uma importância muito grande conferida à ideia de união constante e coesão crescente entre os homens que

cultura buscado pelos grupos sociais é uma característica da noção de civilização. Para além disso, Ibn Khaldun buscou sistematizar dentro de uma lógica universal os estágios que cada agrupamento social atingia em níveis de civilização. Para tanto é necessário compreendermos o conceito de *umran* na qual a vida social cidadina é o auge da civilização⁸. Mas Khaldun não chegou a submeter com essa sua explicação os homens do campo aos da cidade⁹, pois tanto a rusticidade do campo (que alimenta a *assabiya*) quanto a sofisticação da cidade (como por exemplo, Cairo) são ideias caras ao autor.

O tema da vida na cidade estava presente ao longo do século XIV justamente por seu desenvolvimento urbano e posterior declínio com a peste de 1347-1349. Para Ibn Khaldun as cidades se desmantelavam por conta da corrupção dos homens que nela governavam. Ele identificava que alguns dos governantes citadinos tinham mais fraqueza de caráter do que os líderes do deserto onde a vida era mais rústica. A base de sua filosofia política que sustenta a ideia de *umran* é o conhecimento da vida cidadina via Avicena, Al-Farabi, Platão, Aristóteles e Averróis.

compunham um agrupamento social, visando com isso a própria manutenção da unidade política autônoma. Caso tal comportamento não fosse verificado entre os homens, eles não cumpririam seu dever enquanto cidadãos e, conseqüentemente, se deixariam enfraquecer perante outros grupos. Pois bem, é nesse sentido que retomamos o pensamento de Aristóteles para o entendimento da civilização em sua obra *Política*: "Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica". ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p.45-46. Uma leitura aristotélica-averroísta pode ter chegado ao conhecimento de Ibn Khaldun. De fato, não podemos deixar de entrever a relação/analogia desse pensamento para com o conceito de *umran* proposto por Ibn Khaldun, conforme este destaca ao comentar sobre seu trabalho: "O objeto desse Discurso Preliminar é demonstrar que a reunião dos homens em sociedade é coisa necessária. É o que os filósofos expressaram pela máxima seguinte: 'O Homem é, por natureza, cidadão', querendo dizer que o homem não pode prescindir da sociedade, termo que eles, na sua língua, expressaram por cidade. A palavra *umran* exprime a mesma idéia". KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 214-217.

⁸ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 105.

⁹ "A cidade que supera uma outra num só grau, no que se relaciona com o número da população, a ultrapassa também em muitos pontos: ganha-se ali mais, a abastança e os hábitos de luxo são mais comuns e espalhados. Se é maior a população da cidade, maior é o luxo dos habitantes, e na mesma proporção os indivíduos de cada profissão excedem neste ponto os da cidade que possuem uma população menos numerosa. Constata-se o mesmo fenômeno em toda a linha: a diferença é patente mesmo de cádi para cádi, de negociante para negociante, de artífice para artífice, de emir para emir e de soldado de polícia para seu colega. Comparando, por exemplo, o estado dos habitantes de Fez com o dos habitantes de outras cidades, como Bojaya, Tlemcen e Ceuta, reconheceremos que esta diferença existe para [todos os grupos] em geral e para cada [grupo] em particular. Assim o cádi de Fez desfruta maior opulência que o de Tlemcen, e o mesmo acontece com todos os outros" KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 240.

Como vimos para Ibn Khaldun os elementos que moldam a sociabilidade são o espírito inicial da *assabiya*¹⁰, a vida nas cidades (*umran*), a ambição pelo poder e a conquista da erudição. E essa sociabilidade perpassa a divisão inerente entre os berberes e nômades árabes e os sedentários das cidades. Destaca-se que no campo ou no deserto há união contra as dificuldades da vida, ou seja, a vida comunitária é mais presente do que na cidade em que o individualismo cresce em potencial. Por isso Ibn Khaldun aponta para a existência da corrupção nas cidades onde a ambição pelo poder e luxuosidade eram as metas almejadas pela maioria dos cidadãos¹¹. A ideia de rusticidade seja do deserto ou do campo para o autor islâmico é uma defesa contra os desejos muitas vezes mundanos da cidade.

Devemos agora falar um pouco sobre a ideia de espírito de grupo (*assabiya*)¹² que o autor defende em sua filosofia da história social. As sociedades e por consequência das civilizações existem por esse sentimento inicial de união dos povos e posterior conquista e fundação do Império. Esse engenho civilizacional (*assabiya*) busca o aperfeiçoamento humano através da vida cidadina e da erudição, além da busca pelo sentido de justiça¹³. O espírito de grupo também é proteção social e é necessária a existência de um líder político - que podemos aqui antecipar que Ibn Khaldun defende a autocracia¹⁴. Essa sociedade nobre e sofisticada deve manter os laços de parentesco firmes.

¹⁰ Nesse sentido tanto Maquiavel quanto Marx tinham por influência ou analogia um conhecimento khalduniano.

¹¹ “[...] Soube que, em nossos dias, os habitantes do Cairo Velho e do Cairo Novo possuem riquezas, e têm hábitos de luxo tais que o observador fica cheio de admiração; por isso, muita gente pobre deixa o Magrib [o reino Marínida, de Tlemcen e Hafsida] em demanda do Cairo, por ter ouvido dizer que, nesta capital, a abastança é muito maior que em qualquer outro lugar. Muita gente do povo imagina que a generosidade nesta capital tem por causa a muita caridade de seus habitantes, superior à que se vê em qualquer outro lugar, a tal ponto que a mesma gente do povo acredita que todo o mundo ali possui um tesouro dentro de casa (o que permite tanta liberdade). Mas a verdade é outra: a abastança reinante nos dois Cairos procede de uma causa que o leitor conhece agora, a saber que a população destas duas cidades é muito maior que a das cidades vizinhas, o que proporciona aos habitantes o bem-estar de que desfrutam. Aliás, em todas as cidades, regulam-se os gastos de conformidade com os rendimentos; quando forem grandes os rendimentos, grandes serão as despesas, e vice-versa”. KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959, p. 241-242.

¹² KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 208-209.

¹³ BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, p. 21, 2008.

¹⁴ “O soberano que governa seus súditos com doçura e os trata com indulgência ganha sua confiança e atrai seu amor; cercam-no de devoção, prestam-lhe sua ajuda contra os inimigos, e sua autoridade é prestigiada em toda parte. O bom gênio do príncipe manifesta-se na sua bondade de que usa no trato de seu povo e no zelo com que cuida de sua defesa. A essência da soberania é a proteção dos súditos. A doçura e a bondade do sultão aparecem na indulgência com que os trata e no empenho de lhes assegurar os meios de subsistência; é a melhor maneira de grangear sua afeição. Agora, é preciso saber que um príncipe dotado de um espírito vivo e sagaz é pouco inclinado à doçura. Esta qualidade é, habitualmente, própria do monarca

A identidade social é muito importante na filosofia khalduniana pois ela determina a quantidade de tempo de uma civilização. Para tanto, Ibn Khaldun nos permite indicar os acontecimentos da conquista cristã sobre territórios islâmicos entre os séculos XIII e XIV como da progressiva diminuição de identidade muçulmana ou mesmo sua transferência para o norte da África. Ainda mais na realidade vivida por Ibn Khaldun em que no século XIV temos um sultanato de Granada resistindo aos avanços da política cristã. Entretanto, podemos considerar que mesmo a identidade política tenha diminuído na Península Ibérica isso não ocorreu com a identidade cultural. Talvez essa tenha sido a vitória dos que perderam o seu território, explico melhor, muitos islâmicos (e vários deles eruditos) ficaram pós conquista cristã da Península Ibérica. O resultado disso? É uma mescla cultural na linguística do romance a ser desenvolvido, na forma de educar, na filosofia ibérica nascente. Os islâmicos perdem terreno político mas sobrevivem e se misturam nessa nova identidade ibérica dos cristãos. Khaldun também era consciente do que ocorria no norte da África com a chegada dos andaluzes e o contraste com os árabes e berberes dali¹⁵. Exaltava as qualidades dos andaluzes ibéricos como cidadãos da *umran* e como produto resultante da *assabiya*. Mas nunca esqueceu da *assabiya* inicial dos antepassados árabes e dos berberes do deserto.

O reflexo da peste negra no século XIV levou, como já dissemos, a saída das pessoas das cidades para o retorno a vida nômade. E isso intrigava Ibn Khaldun em sua reflexão filosófica social. Os sultanatos de maior destaque, tais como os marínidas, os hafsidas, os mamelucos, já apontavam para tal movimento social e Ibn Khaldun estava imerso nele por conta de estar no cargo de primeiro ministro muitas vezes desses poderes. Para manter a civilização islâmica Ibn Khaldun defende o espírito de grupo (a *assabiya*) como ponto central de sua filosofia social. E essa ideia tem associação direta com a sua realidade vivida: a gradativa diminuição do poder islâmico andaluz na Península Ibérica, a desestruturação do poder e da ordem social por conta muito da corrupção dentro nos sultanatos do norte de África, a tensão advinda dos mongóis que estavam vindo em

bonacheirão e despreocupado. O menor dos defeitos de um soberano dotado de viva inteligência é impor a seus súditos tarefas e empreendimentos acima de suas forças; porque as suas miradas alcançam muito além do que os súditos podem fazer, e quando começa uma empresa, crê e pensa adivinhar, por sua perspicácia, as consequências remotas do que empreende. Sua administração é, pois, nociva ao povo. Disse o Profeta: Regulai vossa marcha pelo passo do mais fraco entre vós". KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Houry e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 339.

¹⁵ Vide em KHALDUN, Ibn. *História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)*. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

direção magrebina, além de uma forte ascensão dos turcos na antiga Constantinopla (depois e ainda agora Istambul).

Toda essa realidade impressionante para Ibn Khaldun levava uma civilização que ascendeu a partir de um forte espírito de grupo chegou ao seu apogeu agora vivia sua desestruturação iminente. Pois a decadência de uma cidade resulta da falta de impulso das artes¹⁶ nela: “À medida que decresce a prosperidade da cidade, a prática das artes decresce também, e quando a sua prosperidade se acha aniquilada, as artes também não existem mais”¹⁷. A *assabiya* costuma diminuir no sedentarismo e abre uma margem para os exageros da luxuosidade. Para Khaldun quando ocorre isso pode aparecer um outro grupo animado pela *assabiya* e realizar a conquista política e territorial.

A filosofia social khalduniana defende uma visão do tempo em espiral progressiva apresentando a história conforme os acontecimentos multifacetados. Se pararmos para pensar que isso está sendo refletido no século XIV podemos considerar Ibn Khaldun como um dos pioneiros da filosofia da história. Ele entendia o tempo dentro de um processo de modificações constantes sempre levando civilizações aos seus apogeus, desestruturações e conquistas por outros grupos mais poderosos. *Mulk* que é poder deveria seguir num pensamento virtuoso e ideal de Ibn Khaldun: digno, nobre e justo. E pese-se a justiça como o elemento regulador central da sociedade. Para tanto lembremos que Khaldun foi por muito tempo cádi (juiz dos juizes) no Cairo e isso certamente era o pensamento que defendia na prática e na teoria. Tanto um sultão quanto um califa deveria ter essas virtudes mencionadas (dignidade, nobreza, justiça) para conseguir honrar o cargo.

¹⁶ “No ambiente da civilização, Ibn Khaldun estabelece duas categorias para as atividades, ou seja, as artes, desenvolvidas pelo homem: a primeira se relaciona às atividades ligadas à subsistência da civilização (agricultores, carpinteiros, marceneiros, arquitetos, tecelões, alfaiates, parteiras), enquanto a outra estava conectada aos saberes desenvolvidos por meio do ensinamento corânico; da gramática; da jurisprudência; da escolástica islâmica; da filosofia clássica e da falsafa; da matemática; da geometria; da óptica; da astronomia; da lógica; da física; da medicina; do entendimento das consequências da alquimia; da literatura; e da teologia. Ibn Khaldun aponta que em Al-Andaluz ambas as artes, em geral, chegaram à sua perfeição; ademais, quando da emigração dos andaluzes, resquícios dessas artes chegaram ao Norte de África. Torna-se claro, nesse sentido, o fato de Ibn Khaldun indicar que todas as artes reunidas formam e desenvolvem a inteligência: “A civilização sedentária produz este efeito, por consistir ela numa reunião de artes servindo, uma, para a economia doméstica, e as outras, para aparelhar o homem para a vida social, formar-lhe os costumes, pondo-o em contato com seus semelhantes. A observação dos deveres impostos pela religião, dos preceitos e das obrigações que ensina, enfim, tudo o que se acabou de enumerar, formam sistemas de conhecimentos que ampliam a inteligência”. KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 377.

¹⁷ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959, p. 320.

O sultão ou califa quando realiza a conquista que se origina do forte espírito de grupo (*assabiya*) dos seus apoiantes e que ambiciona viver dentro de uma ideia de *umran* pode ter um aliado em potencial que é a religião, pois esta coordena o comportamento das pessoas. No islamismo, portanto, não há separação da política da comunidade religiosa. E os laços de solidariedade são imprescindíveis para os islâmicos.

A formação e defesa identitária do grupo social se reflete na política das fronteiras. Ao lado da firme liderança do sultão ou califa a proteção e conquista de fronteiras medem o peso político de cada civilização. Para Ibn Khaldun esse é o argumento e definição para a sua defesa da autocracia.

Na lógica khalduniana ainda serão os descendentes do soberano conquistador que vão desejar a luxuosidade extrema. E será nesse momento que a vida luxuosa na cidade e sem memória de qualquer sentido de *assabiya* que esse poder entrará em decadência. Ibn Khaldun apontou isso tanto para as civilizações mais antigas e suas conhecidas como a egípcia, a grega, a romana, os árabes peninsulares, magrebinos e andaluzes quanto os berberes. Ele chama a atenção para mais um motivo de decadência seja de uma civilização ou de apenas uma tribo, a presença de mercenários ao lado dos homens de armas locais. As ambições dos mercenários não têm nada a ver com os desejos identitários e de conquista dos homens de armas dos sultões ou califas.

Os sultões e califas imbuídos de *assabiya*, *umran* e *mulk* devem ser os articuladores da ordem social e do avanço da civilização. Para regular as relações entre os sultões ou califas com os nobres eles deviam seguir o juramento de laços de dependência e de ajuda recíproca (chamada *bi`a*). Para Khaldun se o sultão ou califa não ser tirânico e possuir as virtudes aqui já apresentadas ele poderá governar em paz. Mas essa idealização khalduniana revela que o presente vivido não seguia essas normas e por isso mesmo Khaldun buscava implementar uma filosofia social que salvaguardasse o islamismo do esquecimento.

O conhecimento do modo de como governar com ordenamento social e manutenção identitária era objetivo almejado por Khaldun para os seus governantes. As relações harmônicas do sultão (que detém o poder temporal) e/ou do califa (que possui o poder temporal e espiritual) com os súditos são definidos no pensamento khalduniano pelo fortalecimento dos laços de parentesco entre os membros da sociedade, garantia dos meios de subsistência do povo, não exploração das pessoas do sultanato, congregar o povo e os nobres a realizarem o projeto indicado pelo soberano que é benéfico para todos na sociedade, a existência das leis (do Direito e da religião) para garantir o bom

andamento das questões sociais de convívio entre as pessoas e a existência de eruditos na corte.

É nítido tanto na *Muqaddimah* quanto na *História dos Berberes* a defesa khalduniana da existência dos eruditos para aconselhar o poder. Em sua própria defesa como sábio e como meio de fazer desenvolver os governos através dos eruditos, Khaldun irá regularmente apresentar a importância das ciências para a civilização. Num paralelo muito interessante sabemos que a *tradição sapiencial oriental* estimula tanto na Península Ibérica quanto no norte da África e em menor escala no reino da França o uso dos nobres conselheiros do sultão/rei conforme cada caso. Mas o soberano também nessa época dos séculos XIII e XIV é conhecedor dessa tradição por isso pode debater a teoria do rei-filósofo com os seus nobres conselheiros. As lições proverbiais e a poesia ajudaram muito nas decisões políticas e jurídicas em diversos ambientes desse momento que estamos analisando no medievo. Khaldun ciente do poder dos conselhos neoplatônicos aos soberanos alia essa presença erudita ao ponto máximo de desenvolvimento de uma civilização. Para Ibn Khaldun são os sábios que irão auxiliar o soberano na medida de cada necessidade social. O soberano-filósofo deveria ter conhecimentos laicos e religiosos para completar sua própria reflexão do social.

Os eixos político, jurídico, militar e erudito deviam ser ótimos exemplos de sucesso para formar o perfil de um soberano ideal. Vejamos na ótica khalduniana o soberano deve governar com justiça seguindo as leis, ter moderação nas relações sociais, não desenvolver paixões que levam a tirania, ter dignidade e prudência em seus atos por isso deve ter muito cuidado com a presunção, buscar consultar os juízes e os eruditos conforme o conhecimento em prova, cuidar das finanças e manter a ordenação social¹⁸.

Interessante observar que tanto os manuscritos ibéricos desde o século XIII quanto os escritos khaldunianos do XIV possuem uma preocupação constante com o ordenamento social. E precisando para isso de uma aplicação exigente das leis da justiça e da maior quantidade de conhecimento possível para ter uma decisão plena. Ou seja, esses dois séculos na Península Ibérica e no norte de África viveram uma agitação social extrema com a presença da peste e da regulação das relações das diversas religiões monoteístas, mas para tentar resolver essas questões de crise surgiram e se desenvolveram as ciências

¹⁸ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959, p. 133-148.

nas universidades e nos grupos de estudo patrocinados pelos soberanos tanto no Ocidente quanto no Oriente.

O momento mais desejado para Ibn Khaldun - apesar de relatar sobre tantas batalhas tribais e entre sultanatos - é o da paz. É no momento de pacificação entre os poderes em que a erudição pode desenvolver as ciências. Para Ibn Khaldun as ciências não se desenvolvem adequadamente em ambientes nômades mas sim em cidades onde a vida sedentária já está estabelecida. O soberano que reside na corte cidadina patrocina e utiliza os serviços dos sábios. Para Khaldun tem sim importância as atividades de subsistência como a agricultura, a carpintaria, a tecelaria, a alfaiataria mas não são do mesmo nível dos conhecimentos desenvolvidos pelos teólogos, gramáticos, juizes, mestres da escolástica islâmica, sábios da filosofia clássica e da falsafa (filosofia islâmica), matemáticos, geômetras, astrônomos, físicos, médicos, mestre em alquimia, literatos. Ambas as artes devem existir mas aqueles que se dedicam a erudição científica deveriam ter mais apoio dos soberanos pois são as ciências que movimentam a tecnologia através do tempo. Khaldun demonstra uma lucidez e perspicácia nessa sua alegação que também está coadunando com pensadores considerados modernos pelos europeus. A sua preocupação era com o desenvolvimento e ampliação da inteligência e como as contribuições dos andaluzes que chegaram ao território magrebino poderiam colaborar nesse sentido¹⁹.

O método de aprendizado para a filosofia khalduniana perpassava a inteligência discernente, a inteligência experimental e a inteligência especulativa. Para tanto o erudito deve ter plena consciência da epistemologia de cada ciência. Podemos achar nesse momento que Khaldun deixou a fé de lado, mas não. Ele tenta seguir numa vertente aristotélica averroísta de unir a fé com a razão, pois nessa acepção Allah é onisciente de tudo e o ser humano deve buscar o conhecimento da ciência como um meio de desenvolvimento da civilização. Saber sobre os princípios, estudar os problemas, ter um traçado sobre a amplitude dos fundamentos e das tradições levam Khaldun a contemplar a própria erudição e nos ensinar a importância disso. E qual é essa importância? Khaldun tem por objetivo em sua filosofia a melhora das relações sociais e o desenvolvimento científico do homem para ajudar o poder. A manutenção identitária e social necessita dessas duas ações paralelas e concomitantes.

¹⁹ KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo II)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959, p. 377.

Através da sua filosofia social e da sua metodologia da história possibilitou que entendêssemos suas considerações de caráter universal sobre a sociabilidade, o comportamento do poder e o desenvolvimento das ciências. Khaldun criou uma explicação para compreender o passado, o seu presente, e preconizar ações no futuro através das progressivas etapas que um determinado povo deve seguir para atingir seu grau de civilização e também no caminho contrário de sua desestruturação ocasionada pelo extremo sedentarismo e abuso da luxuosidade com atos de corrupção. *Assabiya*, *umran* e *mulk* devem existir e se manterem caso isso não ocorra há retrocessos sociais.

Numa tentativa de trazer a “cidade virtuosa” al farabiana e aviceniana para o seu contexto real, Khaldun produziu uma filosofia social na *Muqaddimah* inédita na história. Devemos conhecer o seu protagonismo no entendimento das ciências ao lado dos eruditos europeus.

Na *História dos Berberes* conhecemos como isso recai sobre os norte africanos. Enquanto Ifríkya e o Magreb tinham atingido um certo grau de civilidade no século XIV por conta da presença andaluza, os berberes retomaram as antigas tradições da vida nômade. É significativo observar esses fluxos de civilização e de possível retrocesso. Havia a identidade cidadina dos norte africanos em desenvolvimento e também muitas vezes atrapalhadas nesse andar pelas atitudes erradas do poder com seus vícios do luxo e da corrupção. Isso promovia que os berberes retomassem a sua outra identidade, a de início, nômade e rústica para que numa outra tentativa de conquista do poder pudessem ser bem sucedidos. Tal era a compreensão khaldunia dessa questão social.

Sabemos que tanto a *Muqaddimah* quanto a *História dos Berberes* são respostas de Ibn Khaldun, uma de caráter universal e a outra particular, ao seu contexto de crise do século XIV em que havia declínio populacional, diminuição dos subsídios e da produção agrícola e do conseqüente comércio, um retorno ao nomadismo, a desestruturação da vida cidadina por conta da peste e da corrupção, e da fuga dos eruditos para melhores localidades apoiadas por um soberano sábio. Khaldun ainda assim tinha uma ação de tentar se aprofundar cada vez mais nos problemas que levavam as diversas sociedades, sejam elas tribais ou cidadinas, a darem certo ou errado no campo político, jurídico e do desenvolvimento das artes. A *Muqaddimah* e a *História dos Berberes* podem ser consideradas obras de diagnóstico e de prevenção sociais.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio. Ibn Jaldún: entre el saber y el poder. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp.13-22, 2008.

KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

KHALDUN, Ibn. *História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)*. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Tradução Carlos Ramallete e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.



A TEORIA SOCIAL DE NORBERT ELIAS E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A SOCIOLOGIA DO PODER

The Social Theory of Norbert Elias and his Contributions to the Sociology of Power

Natália Cristina Granato¹

RESUMO: No presente artigo, assinalaremos as linhas gerais do pensamento sociológico de Norbert Elias e suas conexões com a sociologia histórica do poder desenvolvida ao longo de sua obra. Esperamos contribuir com uma possível análise do poder nas sociedades contemporâneas a partir de seus pressupostos teórico-metodológicos. A obra de Norbert Elias permite pensar o poder de maneira relacional, estrutural e configuracional. Pensar o poder também nos leva a reflexão histórica e estrutural das instituições e dos indivíduos, proporcionando importantes bases para a análise social e política.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia do poder; Teoria social; Norbert Elias; Família; Política.

ABSTRACT: In this paper, we will point out the general lines of Norbert Elias' sociological thinking and his connections with the historical sociology of power developed throughout his work. We hope to contribute to a possible analysis of power in contemporary societies based on their theoretical and methodological assumptions. The work of Norbert Elias allows us to think about power in a relational, structural and configurational way. Thinking power also leads us to the historical and structural reflection of institutions and individuals, providing important bases for social and political analysis.

KEYWORDS: Sociology of Power; Social Theory; Norbert Elias; Family; Politics.

No presente artigo, assinalaremos as linhas gerais do pensamento sociológico de Norbert Elias e suas conexões com a sociologia histórica do poder desenvolvida ao longo de sua obra. Este texto é resultado de uma apresentação no Curso de Extensão “Teoria Social para estudos de Família, Política e Parentesco”, na qual o autor analisado foi o sociólogo alemão Norbert Elias. Esta apresentação ocorreu no dia 14 de abril de 2018, nas dependências da Universidade Federal do Paraná.

¹ Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e professora na Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEED-PR). E-mail: nataliagranato@hotmail.com

Norbert Elias nasceu em Breslau, no antigo território alemão em 1887. De família judaica, era filho de Hermann Elias e Sophie Elias. Sua mãe foi vítima de um campo de concentração nazista e sua família foi perseguida durante muitos anos de sua vida. Nestes percalços, formou-se em Filosofia e Medicina. Sua aproximação com a Sociologia se deu a partir de 1925, com grande proximidade à figura intelectual de Karl Mannheim. Sua obra, porém, só obteve reconhecimento internacional a partir da década de 1970.

Entre as suas principais obras, destacam-se os dois volumes de “O Processo Civilizador”, além de “A Sociedade dos Indivíduos”, “Norbert Elias por ele mesmo”, “Os alemães”, “Mozart, a Sociologia de um gênio”, “A Sociedade de Corte”, “Sobre o Tempo” e “Os Estabelecidos e os Outsiders”, todas publicadas no Brasil pela Editora Zahar.

Destacamos que a obra de Norbert Elias apresenta como principais questões a análise das formas de interação e do significado que as estruturas adquirem em configurações sociais específicas que interferem nas personalidades individuais e nas estruturas sociais. Tal entendimento é relacionado à ideia de que os indivíduos não são totalmente livres ou autônomos, principalmente devido ao aumento da cadeia de interdependências recíprocas entre os mesmos. As relações estabelecidas entre os indivíduos nas figurações e estruturas sociais, bem como personalidades individuais, não foram planejadas por eles, nem se desenrolaram de maneira caótica e desordenada². Tentaremos, no presente trabalho, demonstrar uma ideia básica do que são estes conceitos, tentando articulá-los com a sociologia do poder e da política.

1. Algumas considerações sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade em Norbert Elias

A obra de Norbert Elias é um dos principais destaques para o desenvolvimento da sociologia contemporânea no decorrer do século XX. No século anterior à esta produção, a sociologia clássica foi reconhecida nas obras de seus precursores Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber, expoentes da consolidação deste campo de conhecimento enquanto ciência, com teorias e métodos próprios. Estes autores foram responsáveis por um novo e inédito olhar sobre o social, fundamental para a institucionalização da Sociologia. Os três autores debateram criticamente com escolas de pensamento filosóficas dominantes

² RIBEIRO, Luci Silva. *Processo e figuração: um estudo sobre a Sociologia de Norbert Elias*. Tese. Doutorado em Sociologia. Universidade de Campinas, 2010, p. 169-171.

nos debates acadêmicos do século XIX e do início do século XX, estabelecendo novos paradigmas de compreensão da realidade. No entanto, na formação da Sociologia, visualizamos o embate entre teorias que privilegiam o social em detrimento do individual (especialmente visível nas obras de Durkheim e Marx), e o objetivismo em detrimento do subjetivismo. Segundo Philippe Corcuff, tais pares conceituais foram herdados da Filosofia, fazendo, muitas vezes, com que os pesquisadores escolham um dos campos dicotômicos e binários sem superá-los³.

Em contraposição a estes binários, “as novas sociologias” se colocam sob uma perspectiva construtivista, na qual a realidade social é aprendida como uma construção histórica e cotidiana dos atores individuais e coletivos⁴. A obra de Elias significa uma ressignificação das teorias clássicas sob novos paradigmas, através de pesquisas que dialogam a teoria e a empiria na análise social. O autor também estabelece novos olhares sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade, com uma obra de grande valia à pesquisa sociológica.

Nesse ponto de vista, Philippe Corcuff aponta que Elias, entre outros autores da sociologia contemporânea, desenvolve seus trabalhos sob uma perspectiva construtivista de dialogar os pares dicotômicos objetivo/subjetivo e coletivo/individual, combinando estruturas sociais a dimensões subjetivas e interacionistas.

A obra do sociólogo alemão Norbert Elias destaca-se, segundo Corcuff, pelo diálogo entre o teórico e o empírico, perceptivo no livro de sociologia do conhecimento “Envolvimento e alienação”, na qual o autor reconhece que os objetos são ao mesmo tempo sujeitos, que produzem representações sobre a vida em sociedade, ao mesmo tempo em que os pesquisadores são também parte do objeto de estudo⁵. Elias também se coloca contra a dicotomia entre o indivíduo e a sociedade, assinalando a interdependência entre ambos. Um exemplo desta postura teórica pode ser visualizado na obra “O Processo Civilizador”, na qual Elias procura entender a História como diacrônica, um longo trajeto que se estende ao longo dos séculos, com avanços e recuos⁶.

Um dos principais raciocínios desenvolvidos pelo autor nesta obra é o reconhecimento deste processo como gerador de mudanças na conduta e nos sentimentos humanos que

³ CORCUFF, Philippe. *As Novas Sociologias: Construções da realidade sociais*. Queluz: Editora Vral, 2001, p. 11-12.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação a Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume I. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

não foi planejada intencionalmente por indivíduos isolados, nem se desenrolou de maneira caótica e desestruturada, mas ocorreu através da interdependência entre seres humanos entrelaçados, dependentes mutuamente e em constante movimento. Esta mudança ocorreu na estrutura das relações humanas e também nas estruturas de personalidade⁷. O processo civilizador leva o indivíduo a regular sua conduta de maneira diferenciada, uniforme e estável⁸, que ocorre de maneira consciente e inconsciente. O autocontrole e a regulação geram a estabilização das pulsões no nível individual e estrutural, conforme o demonstrado por Elias quando o mesmo analisa a constituição do Estado, órgão processualmente centralizado e estabilizado. Tal processo aconteceu com a monopolização da força física por parte deste aparelho. A “pacificação” promovida por este processo gera no indivíduo a proteção contra os ataques súbitos de violência que atentam à sua própria vida, mas internamente provoca em si mesmo a repressão de “qualquer impulso emocional para atacar fisicamente outra pessoa”⁹. O processo civilizador desafia o indivíduo a controlar suas paixões, impulsos e emoções para garantir seu prestígio social.

Tal olhar sobre o social e seus aparatos sociogênicos e psicogênicos revoluciona as maneiras de analisar o Estado e o desenvolvimento do seu arcabouço institucional, e toda reflexão sobre os agentes que dele fazem parte, entendendo os mesmos como entrelaçados em redes de interdependência.

A interdependência, em Elias, não considera o indivíduo como algo exterior à sociedade, nem considera a sociedade como entidade exterior ao indivíduo¹⁰. A sociologia das relações de poder em Elias, demonstrada em obras como “A sociedade de corte”, assinala que as relações sociais mais profundas estabelecidas entre os indivíduos singulares formam-se através de figurações. Este conceito refere-se a Redes ou cadeias de interdependências entre indivíduos em formas estruturais específicas, como a família, a escola, o exército, o Estado, etc. As figurações se modificam ao longo do tempo e são constituídas por indivíduos, “que se ligam, voluntária e involuntariamente, por meio de suas inclinações e necessidades”¹¹.

⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994b.

⁸ *Ibid.*, p. 196.

⁹ *Ibid.*, p. 198.

¹⁰ CORCUFF, Philippe. *As Novas Sociologias*, op. cit., p.31.

¹¹ RIBEIRO, Luci Silva. *Processo e figuração: um estudo sobre a Sociologia de Norbert Elias*, op. cit., p. 165.

Dadas estas considerações, o indivíduo, em Elias, possui ações conscientes e inconscientes, por vezes tem autonomia de ação e margens de escolha individual e por outras não as possui. Outra característica importante de sua obra refere-se à demonstração de constrangimentos exteriores da sociedade sobre as ações dos indivíduos, como também a subjetivação que as interdependências entre os indivíduos provocam nas estruturas internas da personalidade dos indivíduos através do conceito de autocontrole, no qual o indivíduo incorpora as estruturas coletivas nos seus âmbitos íntimos¹². A partir da perspectiva teórica de Norbert Elias, as ações dos indivíduos dependem de uma rede de relações que existem antes do seu nascimento. As posições que ele ocupará dependerão dos laços familiares e da classe social das gerações anteriores, que irão influenciar sua escolarização, suas marcas simbólicas e sua personalidade¹³.

2. A sociologia do poder em Norbert Elias e a formação do Estado Moderno

Tendo como referência as considerações apontadas anteriormente, nesta seção nos dedicaremos a algumas contribuições de Norbert Elias para a sociologia do poder. O poder em Norbert Elias é relacional, envolvido por múltiplas lutas entre agentes e grupos em relações de força, prestígio e legitimidade, nas quais ocorrem regulações de conduta, de pulsões e emoções. O poder também possui um atributo estrutural, que permeia todas as relações humanas, tais como as familiares, as políticas, as econômicas e as religiosas¹⁴. Outra característica da sociologia do poder é o aspecto configuracional, na qual entende-se que a estrutura social, composta de elementos interdependentes, está em constante transformação. Esta noção desalinha divisões entre o público e o privado, entre o social e o psíquico¹⁵.

A sociologia do poder para Norbert Elias leva em conta a análise do longo processo civilizador nas sociedades ocidentais, realizado nas suas obras sobre sociologia histórica. Com a complexificação das sociedades produzida pelo longo processo civilizador, “o aparato sociogênico de autocontrole individual torna-se também mais diferenciado,

¹² CORCUFF, Philippe. *As Novas Sociologias*, op. cit., p. 34.

¹³ COSTA, André. Norbert Elias e a configuração: um conceito interdisciplinar. In: *Configurações*, v. 19, p. 34-48, 2017, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

complexo e estável”¹⁶. Tal autocontrole está relacionado à monopolização da força física, à centralização e à estabilização da sociedade.

Norbert Elias relaciona a formação do Estado moderno como uma etapa do processo civilizador. Na medida em que as sociedades contam com estados que monopolizam e estabilizam a força física, o “comportamento e a constituição afetiva das pessoas mudam”¹⁷, sendo os mesmos protegidos contra os ataques súbitos exteriores e violências físicas contra a sua própria vida, forçando-se também a reprimir em si impulsos emocionais para atacar fisicamente outras pessoas. As cadeias de ações que ligam os indivíduos uns aos outros está interligada com a complexificação da divisão de funções e dependência mútua que os apertam em teias de interdependências mútuas. O crescimento das interdependências está relacionado ao aumento da diferenciação social em diferentes esferas, (econômicas, políticas, científicas, culturais, etc), relacionadas entre si, aumentando a complexidade da integração social (laços de obrigação e controle que reúnem os indivíduos em sociedade)¹⁸.

Elias defende a ideia de que ocorre uma mudança civilizadora no comportamento dos indivíduos no processo de formação e consolidação do Estado, ocorrendo a “moderação de emoções espontâneas, o controle dos sentimentos, a ampliação do espaço mental”¹⁹, no qual os indivíduos levam em conta além do presente, o passado e o futuro, ligando os fatos em cadeias de causa e efeito.

Há uma mudança no aparato psicogênico e sociogênico dos príncipes e dos súditos com a monopolização da força física proporcionada pelo aparato estatal. Elias defende que antes do Estado, a violência era uma ocorrência recorrente e inescapável, sendo as cadeias de dependência entre os indivíduos de baixa extensão e a moderação das pulsões e afetos desnecessários, visto que a violência extrema, o ódio na destruição dos hostis e a paixão sem limites faziam parte da personalidade dos cavaleiros nobres. Com a monopolização da força física e a concentração de armamentos e exércitos sob o mando de uma única autoridade, “a ameaça física ao indivíduo lentamente se despersonaliza”²⁰.

Neste momento em que ocorre uma intensificação das teias de interdependência que ligam o rei em relação à nobreza, no qual a espada foi substituída pela intriga e pelos conflitos, através da pressão, do controle e da força que as pessoas passaram a exercer

¹⁶ ELIAS, Norbert., op. cit., p.197.

¹⁷ ELIAS, Norbert., op. cit., p.198.

¹⁸ RIBEIRO, Luci Silva., op. cit., p.117.

¹⁹ ELIAS, Norbert., op. cit., p.198.

²⁰ ELIAS, Norbert., op. cit., p.199.

umas sobre as outras²¹. Deste modo, a interdependência está relacionada aos vínculos coercitivos que se impõem entre indivíduos, figurações e estruturas sociais. A segurança proporcionada pela centralização e estabilização do aparelho estatal cobrou seu preço, através da repressão dos impulsos emocionais individuais de ataques físicos de um indivíduo em relação ao outro²².

Nas classes superiores, a vigilância de um indivíduo sobre a conduta do outro ocorre de maneira mais coercitiva. O sucesso social do indivíduo de corte na etapa do processo civilizador que corresponde à formação do Estado moderno depende da reflexão contínua, da capacidade de previsão e cálculo, do autocontrole, da regulação das próprias emoções e do conhecimento do terreno onde as ações se desenrolam²³. Os agentes políticos precisam necessariamente calcular as suas ações, estabelecendo uma expectativa dos sentimentos que os governados possuem em relação à sua pessoa.

Sua obra oferece aos leitores exemplos valiosos de pesquisa empírica e histórica que relacionam o indivíduo e a sociedade pensando-os através da interdependência, ensaiando a superação da dicotomia existente entre ambos. A ideia de que os indivíduos estão emaranhados em uma rede de interdependência, são dotados de emoções e praticantes de ações que fazem sentido no contexto no qual estão inseridos é uma importante chave para a sociologia do poder.

Outra obra de Elias que se dedica à sociologia do poder é “A Sociedade de Corte”. Nas classes superiores, a vigilância de um indivíduo sobre a conduta do outro ocorre de maneira mais coercitiva. É nesse sentido que Elias toma por objeto a corte francesa nesta obra, pois um dos principais objetos de análise histórica nas sociedades ocidentais é a análise das suas respectivas cortes. As mesmas, em grande proporção, geraram sentidos de nação que marcam os imaginários coletivos que tentam explicar o que os habitantes de determinados territórios são e como os mesmos se constituíram.

Nas sociedades cortesãs, as relações pessoais e estatais confundem-se, daí a necessidade do estudo das relações de amizades e inimizades entre os indivíduos, bem como as alianças e rivalidades entre as famílias, a etiqueta, o cerimonial, as estruturas de habitação, entre outros aspectos que fazem parte dos “bastidores do poder” dizem respeito às relações sociais mais profundas estabelecidos entre os indivíduos singulares que formam entre si figurações diversas interligados por laços de interdependência. Tais

²¹ ELIAS, Norbert., *op. cit.*, p. 225.

²² ELIAS, Norbert., *op. cit.*, p. 198.

²³ ELIAS, Norbert., *op. cit.*, p. 226.

indivíduos possuem espaços para decisões individuais e também possuem limitações às suas decisões, devido à cadeia de reciprocidades e interdependências estabelecidos com os outros indivíduos que formam o tecido social. Um personagem histórico como Luís XIV é pensado a partir desta perspectiva na obra de Elias, e permite que os pesquisadores influenciados por sua obra analisem os sujeitos históricos e suas trajetórias de uma maneira que não tomem os indivíduos ora de uma maneira isolada, sem relação com os demais indivíduos, ou ora de maneira em que só se ocupem dos sistemas sociais, sem a possibilidade de pensar a singularidade dos indivíduos. O mesmo vale para os analistas sociais que se dedicam ao estudo do poder e da política, nas relações entre os indivíduos e as instituições sociais.

Um aspecto interessante na obra de Elias é o reconhecimento de que o processo civilizador que provoca o controle das emoções por parte dos indivíduos interligados por elos de interdependência acontece com tenuidades, avanços e recuos: “o processo civilizador, a despeito da transformação e aumento das limitações que impõe as emoções, é acompanhado permanentemente por tipos de libertação dos mais diversos”²⁴.

Uma dessas tenuidades se refere à mulher na sociedade de corte. Esta tem grande poder nesta sociedade, se comparada à sociedade burguesa, por exemplo, pois a mesma possui máscaras, leques e disfarces²⁵, com um grau de espontaneidade e possibilidade de articulação nas figurações que desempenha na sociedade em que se encontra. Quando Elias analisa a disposição dos quartos do palácio real diziam respeito à posição, poder e prestígio do rei²⁶, ele também o faz em relação ao quarto da rainha. Os rituais de despertar do rei e da rainha e a participação dos outros indivíduos que faziam parte da sua família e da corte nas suas intimidades são reflexos da posição social não apenas do rei, como também destas mesmas pessoas partícipes dos rituais, e deu à rainha liberdade ante ao rei. À mulher cortesã, o mesmo acontecia. No casamento nas sociedades absolutistas, verificava-se quase a igualdade das mulheres perante aos homens, inclusive quanto às relações extraconjugais:

“O poder social da esposa e quase igual ao do marido. A opinião social é formulada, em alto grau, pelas mulheres. E, se a sociedade até então aceitara apenas as relações extraconjugais dos homens, considerando as do "sexo [socialmente] mais fraco" como mais ou menos

²⁴ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador volume 1: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a, p. 184.

²⁵ ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a Sociologia da Realeza e da Aristocracia de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001a, p. 245.

²⁶ ELIAS, Norbert., *op. cit.*, p. 99.

repreensíveis, essas relações por parte das mulheres parecem nesse momento, dentro de certos limites devido à mudança no equilíbrio de poder entre os sexos, como legítimas²⁷.

A comparação sócio histórica entre o poder das mulheres nas sociedades de corte e o poder das mulheres nas sociedades burguesas é um interessante exercício analítico para o entendimento do poder político feminino nas sociedades atuais, herdeiras do padrão burguês de dominação política.

3. A sociologia do poder em Norbert Elias a partir de um estudo de uma pequena comunidade

A produção sociológica de Norbert Elias contempla análises das dinâmicas de poder em sociedades de uma maneira ampla, espacial e temporalmente, e também a partir de uma perspectiva de análise a partir de pequenas comunidades, como é o caso da obra “Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade”. Escrito juntamente com o seu assistente de pesquisa, John Scotson, este livro é resultado de uma pesquisa que foi realizada no final dos anos 50 em uma pequena comunidade batizada com o nome fictício de “Winston Parva”. A análise desta comunidade foi resultado de um trabalho de campo que durou aproximadamente três anos, que também reuniu estatísticas oficiais, relatórios governamentais, documentos jurídicos e jornalísticos, entrevistas e, principalmente, "observação participante"²⁸.

O livro busca uma explicação sociológica da desigualdade em uma pequena comunidade, relativamente homogênea, pois não havia grandes diferenças de nacionalidade, etnia, ocupação, renda ou classe social. A única diferença entre as pessoas era o fato da existência de dois grupos de moradores, um composto de antigos residentes, “estabelecidos” há duas ou três gerações, e os “outsiders”, recém-chegados à comunidade²⁹. O primeiro grupo agia coercitivamente sobre o segundo grupo com o foco na perpetuação das desigualdades através da estigmatização e inferiorização, individuais e grupais³⁰.

²⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador volume 1*, p. 183.

²⁸ NEIBURG, Federico. Apresentação à edição brasileira: A sociologia das relações de poder de Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders- Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 9.

²⁹ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders- Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 21.

³⁰ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John., *op. cit.*, p. 22-23.

O objetivo do livro é analisar características de uma figuração universal em pequena comunidade, de modo que os problemas de estigmatização e reprodução de desigualdades sociais são recorrentes em várias unidades sociais, sejam elas simples e menores, ou maiores e mais diferenciadas³¹. A perspectiva da reprodução das desigualdades sociais se desenrola com a seguinte dinâmica:

“Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. Enquanto isso acontece, o estigma de desonra coletiva imputado aos outsiders pode fazer-se prevalecer”³².

O sentimento de desonra pelos “outsiders” é grupal e compartilhado. Os dominados, nessa dinâmica, oferecem condições para a reprodução das altas posições aos grupos dominantes. Ambos grupos nutrem auto-representações de depreciação grupal (outsiders) e honra coletiva (estabelecidos). O quadro a seguir sintetizará a auto representação dos grupos de “estabelecidos” e “outsiders”, pormenorizados na obra em questão:

Estabelecidos	Outsiders
Grupos poderosos	Grupos sem poder
Humanamente superiores	Humanamente inferiores
Aristocratas	Vilões
Dominação dos melhores	Dominados pelos melhores
Alto valor humano	Baixo valor humano
Moral Alta	Moral baixa
Normativos/nômicos	Anômicos
Bons	Ruins
Lança o estigma sobre o outro grupo	Incorpora coletivamente o estigma
Carisma grupal	Desonra grupal
Preservam superioridade evitando o contato com os outsiders- “medo da poluição”/contaminação	Podem transmitir inferioridade para os estabelecidos quando entram em contato com eles
Dignos de confiança, disciplinados e ordeiros	Indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros
Limpeza	Sujeira
Inclusão “nós”	Exclusão “eles”
Alta coesão e intimidade emocional	Baixa coesão e intimidade emocional
Esforçam-se em manter a posição, depreciando quem pode ameaça-los	Empenham-se em melhorar a condição, elevando-se do status inferior
Impõem crenças depreciativas	Internalizam crenças depreciativas

Quadro: Elaboração da autora. Informações disponíveis em ELIAS; SCOTSON, 2010.

³¹ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John., *op. cit.*, p. 20.

³² ELIAS, Norbert; SCOTSON, John., *op. cit.*, p. 23.

Esta análise assinala algumas formas simbólicas e subjetivas de dominação e reprodução das desigualdades sociais, que não necessariamente são de classe ou renda. Este diálogo crítico com a teoria marxista, Norbert Elias assinala que as desigualdades observadas entre os “outsiders” são relacionadas não ao aspecto material, mas ao aspecto simbólico de dominação e depreciação do grupo dominante em relação ao grupo dominado. As tensões entre estes dois grupos também possuem correspondência com a ideia de que os recém-chegados à comunidade eram vistos como ameaças aos antigos moradores. Estes constituíam uma ordem social estabelecida e coesa, com alta coerção e vigilância interna, uma contraposição ao grupo de recém-chegados, hostilizados e depreciados com o objetivo de mantê-los neste estado de exclusão para a continuidade da dominação social e afirmação positiva da identidade do grupo dos antigos moradores, estabelecidos na comunidade há algumas gerações.

Conclusão

A sociologia do poder em Norbert Elias possui grande contribuição para a análise social e histórica, em termos estruturais e nas relações de pequenas comunidades. Sua obra é extremamente importante para a sociologia contemporânea, proporcionando possibilidades arrojadas para a tentativa de superação da separação radical entre o subjetivismo e o objetivismo, oferecendo importantes contribuições para a compreensão relacional do indivíduo e da sociedade.

A obra de Norbert Elias indica às análises políticas que as ações individuais dos agentes do poder não são planejadas intencionalmente de maneira isolada, nem ocorrem de maneira caótica, e sim são frutos da interdependência entre os indivíduos entrelaçados em um contexto de permanente movimento de forças de renovação e conservação. Isso leva a uma análise que não considera os políticos isolados, e sim relacionados a uma cadeia de dependências mútuas entre eles e os indivíduos pertencentes às instituições como a família, a igreja, o Estado, etc. O desenvolvimento destas instituições provoca mudanças estruturais e emocionais, que visam o controle de impulsos e estratégias de manutenção das posições sociais. As relações e posições ocupadas pelos indivíduos são exteriores a ele e determinadas por uma rede de relações que existem anteriormente a ele, daí a importância da análise social a partir da perspectiva de heranças e laços familiares que muitas vezes determinam a posição que o indivíduo ocupará na estrutura social.

A sociologia do poder em Norbert Elias permite pensá-lo de maneira relacional, estrutura, e configuracional, tal como foi apontado nas seções deste trabalho. Pensar o poder também nos leva a reflexão histórica e estrutural das instituições e dos indivíduos e grupos inseridos nessas cadeias de interdependências, tal como aponta obras como “O Processo Civilizador” e “A sociedade de corte”. O estudo das relações de poder elisiano proporciona a reflexão sobre questões como as regras de etiqueta, cerimonial, ritual relações de gênero, entre outras, de maneira histórica e comparativa. A obra de Elias possui relevância extrema para análises metodológicas e teóricas sobre o poder.

Referências

CORCUFF, Philippe. *As Novas Sociologias: Construções da realidade sociais*. Queluz: Editora Vral, 2001.

COSTA, André. Norbert Elias e a configuração: um conceito interdisciplinar. In: *Configurações*, vol.19, 2017, p. 34-48.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a Sociologia da Realeza e da Aristocracia de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador volume 1: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994b.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a Sociologia da Realeza e da Aristocracia de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001a.

ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001b.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders- Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

NEIBURG, Federico. Apresentação à edição brasileira: A sociologia das relações de poder de Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders- Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

RIBEIRO, Luci Silva. *Processo e figuração: um estudo sobre a Sociologia de Norbert Elias*. Tese. Doutorado em Sociologia. Universidade de Campinas, 2010.

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação a Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.



OS ESTUDOS CTS E A FILOSOFIA DA TECNOLOGIA DE ANDREW FEENBERG

The CTS Studies and The Philosophy of Andrew Feenberg's Technology

Arilson Pereira do Vale¹

RESUMO: O propósito deste trabalho é apresentar sucintamente o que são os estudos CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade), campo de pesquisa dedicado, entre outras, à análise crítica e interdisciplinar da interação complexa entre ciência, tecnologia e sociedade, questionando a perspectiva que pressupõe uma relação linear entre os mesmos e, por conseguinte, questionando os mitos da neutralidade da ciência e o determinismo tecnológico. Igualmente apresentaremos proposições teóricas do filósofo Andrew Feenberg, em especial sua abordagem sobre a necessidade de “democratização da tecnologia”, pois, conforme Feenberg, a tecnologia é um fenômeno essencialmente social, o que nos possibilita pensar um modelo alternativo de racionalizar a sociedade em direção a formas caracterizadas pela democracia e não pelo controle autoritário.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos CTS; Filosofia da Tecnologia; Andrew Feenberg; Neutralidade da Ciência; Determinismo Tecnológico.

ABSTRACT: The purpose of this work is to give a brief presentation of the CTS (Science, Technology and Society) studies, a field of research dedicated, among others, to the critical and interdisciplinary analysis of the complex interaction between science, technology and society, questioning the perspective that presupposes a linear relation between them and, therefore, questioning the myths of the neutrality of science and technological determinism. We will also present theoretical propositions of the philosopher Andrew Feenberg, especially his approach on the need for "democratization of technology", since, according to Feenberg, technology is an essentially social phenomenon, which allows us to think of an alternative model of rationalizing society towards to forms characterized by democracy and not by authoritarian control.

KEYWORDS: CTS studies; Philosophy of Technology; Andrew Feenberg; Neutrality of Science; Technological Determinism.

Um **Projeto Alternativo de Sociedade e de Desenvolvimento** deve estar fundamentado na **construção da democracia** como um **valor fundamental e estratégico**. Uma democracia radical que dê plenas condições às opções dos indivíduos e a **autonomia** aos grupos organizados. Isso implica, entre outras, na democracia econômica – distribuição de renda e riqueza entre todos os cidadãos, sem exclusões. Implica na democracia social – através do acesso de todos aos bens, serviços e avanços sociais da humanidade (educação, saúde, lazer, cultura, etc.). E implica na democracia cultural e na plena democracia política. A **participação** da sociedade nos debates, formulações, decisões e fiscalização das

¹ Doutor em tecnologia pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) e professor na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). E-mail: arilson@utfpr.edu.br

políticas públicas e do poder público é uma condição essencial para o **exercício da democracia e da cidadania** e para a construção de um **desenvolvimento sustentável e solidário**. Por outro lado, a participação e **ocupação dos espaços públicos** devem ser entendidas pelos movimentos sociais como **um direito e um dever democráticos**.

(...)

Por fim, um Projeto Alternativo de Desenvolvimento deve basear-se na **solidariedade como um valor essencial e como estratégia de construção**. Os projetos de desenvolvimento com base na competição geram a exclusão e as diferenças sociais. A solidariedade social e econômica, entre povos, entre gerações, entre categorias, entre grupos sociais e entre as pessoas é uma característica da humanidade que precisa ser resgatada e reconstruída. Nesse sentido, o estímulo às diversas formas de cooperação agrícola, de articulação de grupos, de articulação entre o campo e a cidade são mecanismos fundamentais no processo de construção de um **Projeto Alternativo de Desenvolvimento Sustentável e Solidário**. (DESER, 2002, p. 16-17)².

As citações acima transcritas são de um trabalho desenvolvido pelo DESER³ (Departamento de Estudos Sócio-Econômicos e Rurais) ao tematizar alguns elementos que caracterizariam um projeto alternativo de desenvolvimento para a agricultura familiar alicerçado na democracia, sustentabilidade e solidariedade.

Embora nosso objetivo não seja analisar o trabalho do DESER em suas pesquisas sobre agricultura familiar, os recortes acima transcritos servem de indicação sobre a temática que nos dedicaremos neste capítulo. Ou seja, o desafio de pensarmos formas de redimensionamento de um projeto de sociedade alicerçado na inclusão social, na solidariedade e na ampliação da democracia.

Para essa reflexão, nos valeremos, fundamentalmente, dos pressupostos teóricos dos “Estudos Sociais da C&T” (ESCT) ou, simplesmente, estudos CTS, campo interdisciplinar de pesquisa que ressalta a necessidade de maior participação social nas decisões sobre a PCT (Política de Ciência e Tecnologia), além da enfática crítica às perspectivas do determinismo tecnológico e da neutralidade da ciência e da tecnologia. Também nos valeremos das proposições do filósofo da tecnologia Andrew Feenberg e sua teoria crítica da tecnologia, em especial sua abordagem sobre a necessidade da “*democratização dos sistemas técnicos*” com a efetiva participação da sociedade na definição e rumos do desenvolvimento científico e tecnológico.

² Grifos nossos.

³ “O Deser é uma entidade das organizações da agricultura familiar que realiza sistematização de informações, realização de pesquisas e estudos, elaboração de propostas e políticas e assessoria às organizações, movimentos, entidades e instituições vinculadas à agricultura familiar. O DESER entende que o modelo de desenvolvimento historicamente hegemônico no Brasil tem se caracterizado por ser um processo concentrador da riqueza e da terra, excludente, destruidor de valores, socialmente injusto e ambientalmente insustentável. Por isso, faz parte essencial de sua missão estratégica a contribuição, em conjunto com as organizações da agricultura familiar e com as demais entidades e instituições que lutam por mudanças estruturais, a contribuição na construção de um Projeto de Desenvolvimento, alternativo ao atual e cujas características centrais tenham por base a sustentabilidade, a democracia e a solidariedade”. <<http://www.deser.org.br/QuemSomos.asp>>

Portanto, este trabalho buscará problematizar a necessidade de se pensar desenvolvimento e inclusão social a partir de uma maior democratização do Estado e efetiva participação da sociedade na definição das políticas e agendas públicas.

1. Os Estudos CTS

Os estudos CTS se desenvolvem essencialmente na tentativa de esclarecer que Ciência & Tecnologia não são entidades autônomas e que só é possível compreendê-las enquanto fenômenos profundamente sociais, ou seja, com profundas implicações econômicas, políticas, culturais, ideológicas, ético-morais, etc.

Para Cutcliffe, os estudos CTS,

(...) tem como tema principal de estudo a explicação e análise da ciência e da tecnologia como construção social complexa (...) que implica uma multiplicidade de questões epistemológicas, políticas e éticas. Nesta visão contextual, CTS reconhece que a ciência e a tecnologia não são nem forças destruidoras completamente autônomas nem simples ferramentas neutras prontas para qualquer utilização que se requeira. Em vez disto, a ciência e a tecnologia são consideradas processos sociais carregados de valores que se produzem nos contextos históricos específicos (...)⁴.

Tal perspectiva e campo de estudo se contrapõem às visões e interpretações sobre a ciência e a tecnologia como conhecimentos neutros valorativamente. Essa visão positiva de neutralidade valorativa da ciência, conforme o próprio Cutcliffe, tem sua origem em princípios do século XX com o economista e sociólogo Max Weber.

Em sua luta para estabilizar a institucionalização das novas ciências sociais nas universidades alemãs, Weber enfrentou acadêmicos de esquerda que defendiam o compromisso e a implicação política e defendeu a teoria de uma ciência livre de todo tipo de valores e vinculações ideológicas e políticas⁵.

No entanto, conforme o mesmo autor (2003), a partir de finais da década de 1960, em especial nos EUA e posteriormente na Europa, esse conjunto de pressupostos filosóficos foi posto em questionamento a partir do contexto dos movimentos anti-nucleares, da oposição à Guerra do Vietnã e da crise ecológica. Surgiram, então, programas CTS em diversas universidades dos EUA que passaram a refletir sobre os condicionamentos políticos, sociais e valorativos no desenvolvimento científico e tecnológico e alertar para os graves impactos do mesmo sobre a sociedade e o meio ambiente. Igualmente passaram a questionar o conceito de progresso alicerçado na perspectiva linear de desenvolvimento científico e tecnológico.

Os grupos de ativistas, reivindicando falar em nome dos interesses públicos em áreas como o consumo, os direitos civis e o meio ambiente, junto com as manifestações de protesto contra a Guerra do Vietnã,

⁴ CUTCLIFFE, Stephen H. *Ideas, máquinas y valores: Los estudios de ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 2.

⁵ *Ibidem*, p. XI.

as empresas multinacionais e a energia nuclear, entre outros temas, marcaram grande parte do contexto geral deste período⁶.

Da mesma forma, no meio acadêmico houve reações daqueles ligados às interpretações epistemológicas da filosofia analítica, acusando o movimento CTS de pseudocientífico e irracional e defendendo a excelência racional e a neutralidade valorativa do conhecimento científico. Ou seja, não admitindo a abordagem que interpreta a ciência e a tecnologia enquanto construções sócio-históricas.

Destaca-se nesse contexto o filósofo da ciência Mario Bunge⁷ que declarou uma verdadeira “guerra” (*Science Wars*) aos estudos CTS. Assim comenta Cutcliffe sobre Bunge:

Segundo sua visão de *Science Wars*, a partir de meados dos anos 60 se infiltraram, em muitas universidades dos EUA, inimigos anti-ciência e pseudo-científicos que “construíram um cavalo de Troia dentro da vida acadêmica com a intenção de destruir de dentro a cultura superior”. Entre esses inimigos se destacam os representantes da nova filosofia e da sociologia da ciência, desobedientes, segundo Bunge, pela influência das teorias marxistas. Para Bunge, se trata, na realidade, de “charlatões acadêmicos” que deveriam ser expulsos dos “templos do ensino superior” antes que possam minar a civilização moderna conduzindo-nos a uma nova Idade das Trevas. Tendo em conta a gravidade da situação, o filósofo da ciência faz um chamamento de guerra a “todos os genuínos intelectuais” para que se alistem no “Esquadrão da Verdade” e lutem para dismantelar o cavalo de Troia que quer acabar com a Academia⁸.

Essa contundente reação de Bunge em sua “*Science Wars*” revela os mitos positivistas que guiaram o desenvolvimento científico por muito tempo e ainda hoje circundam o meio acadêmico. Mitos que servem muito mais aos interesses da própria academia do que ao conjunto da sociedade. São eles:

- O mito do benefício infinito: mais ciência e mais tecnologia conduzem a mais benefícios sociais;
- O mito da autoridade: a informação científica proveem de uma base objetiva para resolver disputas políticas;
- O mito da fronteira sem limites: os novos conhecimentos gerados nas fronteiras da ciência são autônomos com respeito às consequências morais e práticas na sociedade⁹.

⁶ *Ibidem*, p.8.

⁷ Mário Augusto Bunge é físico e filósofo da ciência nascido na Argentina em 1919. Possui doutorado em Física e Matemática pela Universidade de La Plata e estudou Física Nuclear no Observatório Astronômico de Córdoba. Lecionou Física e Filosofia na Universidade de Buenos Aires entre os anos de 1957-1962 e foi professor de filosofia na McGill University de Montreal-Canadá desde 1962. É defensor do realismo científico e conhecido por suas contundentes críticas às chamadas “pseudociências”, à psicanálise e ao pós-modernismo. Sua abordagem critica o chamado “relativismo epistemológico” das análises construtivistas que estariam desconsiderando a dimensão ontológica do conhecimento científico. Sua principal obra é o “Tratado de Filosofia Básica” (1974-1989), composto por 8 volumes. Entre seus Ensaios mais destacados podemos citar “Racionalidade e Realismo” (1985), onde, a partir de uma análise formal do desenvolvimento científico, proclama a supremacia da ciência sobre todos os demais tipos de conhecimento. In: <<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bunge.htm>>

⁸ CUTCLIFFE. *Op. Cit.*, 2003, p. XIV.

⁹ *Ibidem*, p. XV.

Igualmente na América Latina, o surgimento deste campo de investigação e estudos em CTS, onde se tem a percepção da ciência e da tecnologia em sua estreita relação com a sociedade, se situa entre o final dos anos 60 e princípios dos anos 70. A percepção clássica de C&T que se tinha até este período se caracterizava por uma concepção essencialista e triunfalista expressa num “modelo linear de desenvolvimento”, ou seja,

(...) Ciência e tecnologia são apresentadas como formas autônomas da cultura, como atividades valorativamente neutras, como uma aliança heróica de conquista cognitiva e material da natureza. (...) O bem-estar nacional depende do financiamento da ciência básica e do desenvolvimento sem interferência da tecnologia, assim como da necessidade de manter a autonomia da ciência para que o modelo funcione. O crescimento econômico e o progresso social viriam por consequência¹⁰.

Conforme Dagnino, Davyt e Thomas (1996), até a década de 50 a América Latina seguiu o Modelo Linear de Inovação¹¹ onde se considerava que o desenvolvimento científico e tecnológico era condição necessária e suficiente, para a geração de desenvolvimento econômico e social dos países periféricos. Somente a partir dos estudos do PLACTS (Pensamento Latino Americano em Ciência, Tecnologia e Sociedade) é que se procurou dar ênfase aos aspectos históricos e políticos do desenvolvimento em ciência e tecnologia e pensar um modelo alternativo ao modelo linear de desenvolvimento.

As estratégias propostas por esses pensadores¹² propunham desde uma política de C&T como ferramenta para a instauração revolucionária do socialismo¹³ ou como aspecto integrante de uma estratégia nacional desenvolvimentista¹⁴. Porém, comum é a ênfase dada à relação dos aspectos históricos, políticos e sociais com a C&T.

Em última instância, o PLACTS propõe que se faça uma inversão do Modelo Institucional Ofertista Linear (MIOL), movido por uma lógica ofertista, mediante a construção de um projeto nacional de desenvolvimento econômico e social dos países da

¹⁰ BAZZO, Walter; LINSINGEN, Irlan von & PEREIRA, Luiz Teixeira do Vale. *Os estudos CTS. In Introdução aos Estudos CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade)*. Espanha: OEI, 2003, p.120-122.

¹¹ “O modelo linear de inovação não leva em conta os fatores sociais que levam ao desenvolvimento de determinadas soluções em detrimento de outras, nem o fato de que essas opções possuem, via de regra, forte viés econômico e/ou político.” In: <<http://placts.org/>>

¹² Dentre os principais pensadores desta corrente podemos citar os argentinos Oscar Varsavsky, Amílcar Herrera e Jorge Sábato; Miguel Wionczek no México; Francisco Sagasti no Perú; Máximo Halty Carrere no Uruguai; Marcel Roche na Venezuela e José Leite Lopes no Brasil. Nesse mesmo contexto histórico e alinhados com as preocupações e reflexões do PLACTS, podemos igualmente citar os brasileiros Álvaro Vieira Pinto e Darcy Ribeiro.

¹³ Em “*Estilos tecnológicos: propuestas para la selección de tecnologías bajo racionalidad socialista*” (1974), Oscar VARSAVSKY afirma que não há um único estilo de desenvolvimento e, conseqüentemente, uma única C&T. Mostrava, então, a íntima relação entre estilo de desenvolvimento e a produção científico-tecnológica. Então, conclui pela proposta revolucionária de mudança do sistema pela promoção de outro tipo de sociedade baseada em outro estilo de desenvolvimento e, conseqüentemente, outra C&T.

¹⁴ Jorge SABATO, conhecido por seu pragmatismo, foi o intelectual vinculado ao PLACTS com maior inserção política. Sua sistematização sobre política de C&T, conhecido por “Triângulo de Sabato”, postula a necessidade de um ‘triângulo de relações entre governo, setor produtivo e complexo científico-tecnológico’ como modelo de política de C&T. Ver: SABATO, Jorge A. & BOTANA, Natalio. (2011).

América Latina, pois as inovações tecnológicas não são socialmente neutras e naturalmente promotoras de desenvolvimento.

Nesse contexto de reflexão, os estudos em CTS apontam na direção da necessidade de “(...) regulação social da ciência e da tecnologia, promovendo a criação de diversos mecanismos democráticos que facilitam a abertura de processos de tomada de decisão em questões concernentes a políticas científico-tecnológicas”¹⁵. Ou seja, a participação cidadã e democrática na definição, regulação e gestão das políticas públicas sobre ciência e tecnologia, passa a ser considerada fator essencial para pensar C&T enquanto fenômeno profundamente social.

Contrária a esta perspectiva se situaria a visão tecnocrática que afirma ser a ciência uma instituição autônoma e objetiva. Nela, portanto, o público não deveria e não teria condições de se envolver na gestão desse conhecimento, deixando assim tal gerenciamento àqueles que tem condições de uma ação mais racional e adequada. Essa perspectiva expressa uma determinada concepção epistemológica de ciência e tecnologia que as conduziu e caracterizou, até então, como atividades pretensamente neutras e ao mesmo tempo determinísticas da realidade. Apesar das dificuldades que se apresentam ao pensar na participação cidadã e na gestão democrática das políticas públicas em ciência e tecnologia, é justamente em razão dessa concepção tecnocrática, determinista e de pretensa neutralidade que se situa o grande desafio de nosso tempo, o qual seja, conforme Feenberg (2002), o de uma profunda revisão epistemológica da natureza da ciência e da tecnologia.

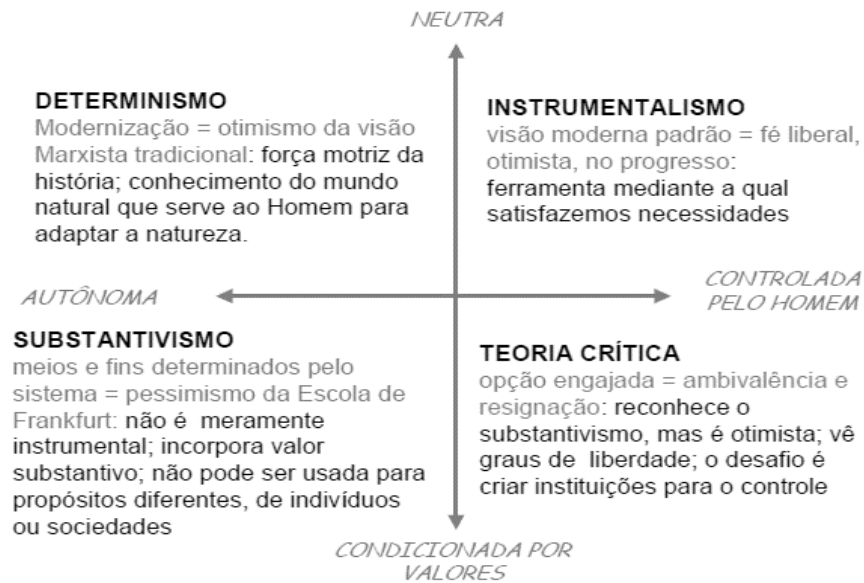
2. Andrew Feenberg

Andrew Feenberg é um dos mais renomados estudiosos da filosofia da tecnologia, procurando discutir, com sua “Teoria Crítica da Tecnologia”, a estreita relação entre tecnologia e sociedade. Feenberg problematiza, fundamentalmente, em sua obra o que podemos chamar de perspectiva ideológica e perspectiva crítica da tecnologia.

Essas perspectivas, ideológica e crítica, aqui apresentadas, são o resumo das “Quatro Visões sobre a Tecnologia” (determinismo-instrumentalismo-substantivismo-teoria crítica) elaborado e discutido por Dagnino (2008, p. 241) com base nas proposições de Andrew Feenberg.

¹⁵ BAZZO. *Op. Cit.*, 2003, p. 127.

Quadro 1: Quatro visões sobre a Tecnologia



Fonte: Elaborado por Dagnino (2008, p.241) a partir das proposições de Andrew Feenberg.

Na primeira perspectiva, a tecnologia é abordada segundo uma interpretação utilitarista, onde se parte de uma pretensa neutralidade da mesma e seu conseqüente mero uso instrumental. Como exemplo, temos a visão positivista e mecanicista do significado da tecnologia, própria dos discursos de tradição liberal que insistem em afirmar pela trajetória ascendente do desenvolvimento tecnológico e dissociá-lo de suas dimensões sócio-econômico-políticas. Tal perspectiva ideológica também se insere nos discursos, crenças e práticas sociais que associam o desenvolvimento social a um “natural” desenvolvimento da tecnologia, considerada enquanto força motriz da história. Neste caso temos, como exemplo, o otimismo marxista diante da tecnologia e uma conseqüente perspectiva determinista sobre o seu significado expressa numa racionalidade funcional que, igualmente, a dissocia das dimensões sócio-econômico-políticas.¹⁶

¹⁶ Novaes (2007, p.96-97), descreve a compreensão que muitos marxistas tinham e têm em considerar as forças produtivas, em especial a ciência e a tecnologia, como ideologicamente neutras com um desenvolvimento intrinsecamente positivo. Cita então Bryan (1985, p.51) em análise sobre a Segunda e Terceira Internacional, que afirmava que da contradição entre as Relações Sociais de Produção (RSP) e as Forças Produtivas (FP), chegaríamos a um momento em que “(...) as forças produtivas libertar-se-iam do casulo das relações sociais capitalistas, nas quais se encontram presas, e seriam postas a serviço das necessidades sociais, constituindo o suporte de uma nova sociedade livre dos flagelos das crises periódicas, do desperdício e miséria, possibilitando o livre desenvolvimento da humanidade”.

Na segunda perspectiva, a tecnologia adquire a compreensão de sua estreita relação com as razões do sistema como, por exemplo, a abordagem pessimista da Escola de Frankfurt e o significado de uma razão instrumental que configura a lógica do sistema capitalista e submete o desenvolvimento tecnológico às intenções do capital¹⁷.

Igualmente nesta segunda perspectiva se insere a “Teoria Crítica da Tecnologia” de Feenberg, que “(...) reconhece as conseqüências catastróficas do desenvolvimento tecnológico ressaltadas pelo substantivismo (Escola de Frankfurt)”¹⁸, porém vê na tecnologia uma promessa de liberdade. Aposta na visão otimista quanto ao desenvolvimento de formas de controle e no desafio de criar meios para o fortalecimento e esclarecimento do papel das instituições técnicas e da sociedade. Assim, afirma Feenberg: “Precisamos desenvolver uma teoria que considere o crescente peso dos atores públicos no desenvolvimento tecnológico”¹⁹.

Ou seja, o diálogo filosófico de Feenberg é orientado para os sujeitos sociais capazes de uma ação social e política de democratização dos sistemas técnicos e em oposição a toda manifestação determinista que nega a relação dos fatores técnicos e sociais no desenvolvimento tecnológico, pois, segundo ele, tais enunciados deterministas são “(...) definições tendenciosas, que fazem a tecnologia parecer mais funcional e menos social do que de fato é”²⁰.

Podemos afirmar que Feenberg enfatiza os aspectos contextuais da tecnologia em contraposição à versão descontextualizada do determinismo tecnológico²¹, em que a

¹⁷ Nesta perspectiva Habermas afirma: “Os princípios da ciência moderna foram estruturados aprioristicamente, de tal modo que puderam servir de instrumentos conceituais para um universo de controles produtivos efetuando-se automaticamente: o operacionalismo teórico passou a corresponder ao operacionalismo prático. Assim, o método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da Natureza, forneceu tanto os conceitos puros quanto os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem por meio da dominação da Natureza. A razão teórica, permanecendo pura e neutra, colocou-se a serviço da razão prática (...) **Hoje, a dominação se perpetua e se estende, não apenas através da tecnologia, mas enquanto tecnologia**, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura. Nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade “técnica” de a criatura ser autônoma, de determinar sua própria vida (...). A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação; e o horizonte instrumental da razão se abre para uma sociedade racionalmente totalitária.” (HABERMAS, 1975, p. 305).

¹⁸ DAGNINO, Renato Peixoto. *Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico: um debate sobre a tecnociência*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008, p. 214.

¹⁹ In: NEDER, Ricardo T. (org). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB / Capes, 2010 (1. ed.) 2013 (2. ed.) 4. 2013, p. 198.

²⁰ *Ibidem*, p. 76.

²¹ Sobre este aspecto Dagnino comenta: “No que respeita ao determinismo tecnológico, a ideia é a de que o desenvolvimento da tecnociência é uma variável independente e universal que determinaria o comportamento de todas as outras variáveis do sistema produtivo e social – como se ela dependesse inteiramente das mudanças e da organização tecnológicas. O desenvolvimento econômico é determinado

tecnologia aparece como auto-geradora e único fundamento da sociedade moderna. Sua teoria, em última instância, está comprometida com a democratização da tecnologia e das instituições técnicas.

Acredita-se amplamente que a sociedade tecnológica está condenada à administração autoritária, ao trabalho irracional, e ao consumo igualmente irracional. As críticas sociais afirmam que a racionalidade técnica e os valores humanos competem pela alma do homem moderno. Este livro desafia tais clichês concebendo novamente a relação da tecnologia, racionalidade e democracia. A minha tese é a possibilidade de uma reforma verdadeiramente radical da sociedade industrial. (...) Eu argumento que a degradação do trabalho, da educação e do ambiente está enraizada não na tecnologia per se, mas em valores antidemocráticos que governam o desenvolvimento tecnológico. (...) Uma sociedade boa deveria aumentar a liberdade pessoal de seus membros ao mesmo tempo em que os habilita para participar efetivamente em um crescente número de atividades públicas. Num nível mais elevado, a vida pública envolve escolhas sobre o que significa ser humano. Hoje estas escolhas são crescentemente mediadas pelas decisões técnicas²².

Valores antidemocráticos que governam o desenvolvimento tecnológico, inscritos na racionalidade tecnológica materializada em artefatos, diretrizes e políticas tecnológicas, são uma característica particular de nossa sociedade capitalista e não uma dimensão universal da modernidade.

Ao desenvolver tal abordagem, Feenberg elabora o conceito de “**racionalização subversiva**” em oposição ao conceito de racionalização em Weber. Assim afirma:

(...) A racionalização na nossa sociedade responde a uma definição particular de tecnologia como um meio para obter lucro e poder. Uma compreensão mais abrangente da tecnologia sugere uma noção muito diferente de racionalização, baseada na responsabilidade da ação técnica quanto aos contextos humanos e naturais. Chamo isso “racionalização subversiva”, porque requer avanços tecnológicos que só podem ocorrer em oposição à hegemonia dominante, o que representa uma alternativa à celebração contínua da tecnocracia triunfante, quanto à escura contrapartida Heideggeriana que “apenas um deus pode nos salvar” de um desastre tecnocultural²³.

Weber definiu racionalização como o papel crescente do controle da vida social, confundindo, segundo Feenberg, o controle do trabalho pelo gerenciamento com o controle da natureza pela tecnologia. Porém, para Feenberg o desenho das máquinas é socialmente relativo e a racionalidade tecnológica que ela incorpora não é universal, mas particular ao capitalismo²⁴.

pelo avanço da tecnociência, e esta é um determinante da estrutura social e a força condutora do progresso social.” (DAGNINO, 2014, p. 51).

²² FEENBERG. *As variedades de Teoria – Tecnologia e o Fim da História. O presente texto é a introdução do livro Transforming technology. A critical Theory revisited. New York: oxford University Press, 2002*, p. 1.

²³ FEENBERG. In: NEDER, Ricardo T. (org). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB / Capes, 2010 (1. ed.), p. 98.

²⁴ Ver “Decca (1986), em “*O Nascimento das Fábricas*”, e sua análise sobre o papel do relógio na construção ideológica do controle do tempo como fundamental no processo de consolidação do sistema capitalista. “(...) a Revolução Industrial foi vitoriosa, uma vez que representou uma mudança crucial não apenas no aparato técnico produtivo, mas, principalmente, nas estratégias de administração das empresas fabris. Em outras palavras, o êxito da revolução estava intimamente ligado à afirmação de novas relações de poder hierárquicas e autoritárias. (DECCA, 1986, p. 30)”. No mesmo sentido, afirma (NOVAES, 2005,

Da mesma forma, estende sua crítica às formulações de Heidegger que são falhas na medida em que identificam a tecnologia em geral com as tecnologias específicas que se desenvolveram no último século no ocidente. Tal tipo de tecnologia não é uma dimensão universal da modernidade, mas uma característica particular de nossa sociedade. Conforme Feenberg (2010), Heidegger vê a tecnologia exclusivamente como um sistema de controle e não percebe sua dimensão social com profundas implicações emancipadoras, negligenciando, assim, o papel que a mesma tem na vida daqueles que são subordinados.

(...) Heidegger depende de uma definição estreita de tecnologia que, pelo menos desde Bacon e Descartes, tem enfatizado sua vocação de controlar o mundo, excluindo o seu igualmente essencial contexto de inserção. Acredito que esta definição reflete o ambiente capitalista no qual a tecnologia moderna, primeiramente, se desenvolveu. (...) O estreito foco da tecnologia moderna satisfaz às necessidades de uma hegemonia particular; não é uma condição metafísica. (...) A hegemonia que se encarnou na própria tecnologia deve ser questionada na luta pela reforma tecnológica²⁵.

Tal reforma tecnológica demanda a compreensão de que a tecnologia se adapta às mudanças sociais e que os **códigos técnicos** são estabelecidos no horizonte cultural da sociedade e se refletem no desenho técnico do objeto²⁶ e, portanto, a tecnologia não é “(...) um mero meio para se chegar a um fim: padrões de desenho técnico definem partes principais do ambiente social, tais como espaços urbanos e construções, ambientes de trabalho, atividades e expectativas médicas, estilos de vida e assim por diante”²⁷.

Portanto, o desenvolvimento tecnológico não é incompatível com o desenvolvimento humano-sócio-ambiental, é somente incompatível enquanto subordinado às demandas capitalistas hegemônicas, sendo que as resistências sociais são capazes do estabelecimento de um novo **design técnico**. Assim afirma Feenberg:

O que os seres humanos são e o que eles serão é decidido na configuração de nossas ferramentas tanto quanto das ações dos estadistas e dos movimentos políticos. O design da tecnologia é, portanto, uma decisão ontológica carregada de conseqüências políticas. A exclusão de uma ampla maioria da participação nesta decisão é profundamente antidemocrática. Uma mudança fundamental exige uma transformação democrática da tecnologia²⁸.

p. 8): “(...) ao introduzir inovações, o capitalista não estaria buscando só a acumulação de capital, mas também o controle do processo de produção no interior da empresa. (...) A manutenção do controle técnico não seria então o efeito de um imperativo tecnológico, mas da maximização do poder de classe sob as circunstâncias especiais de sociedades capitalistas”. E ainda Dagnino (2011, p.38/39) “(...) aquilo que caracteriza a tecnociência não é apenas a propriedade privada dos meios de produção, mas o tipo de controle que esta determina ou faculta”.

²⁵ FEENBERG. *Op. Cit.*, 2010, p. 92.

²⁶ Ver: PINCH, Trevor J.; BIJKER, Wiebe (2008). A partir da abordagem do “Construtivismo Social” ou da “Construção Sociotécnica”, estes autores analisam o objeto técnico “bicicleta” gerado a partir da “flexibilidade interpretativa” e do jogo de poder dos “grupos sociais relevantes”. Ou seja, o entendimento sobre o desenvolvimento de um artefato tecnológico se dá na análise do contexto sociopolítico e da relação de forças entre os diversos grupos com ele envolvidos.

²⁷ FEENBERG. *Op. Cit.*, 2010, p. 90.

²⁸ FEENBERG. *Op. Cit.*, 2002, p. 1.

Como afirma Cutcliffe: “(...) todos os artefatos, devido a seu desenho e natureza, expressam relações de poder e autoridade de uma forma ou outra”²⁹.

Ou seja, conforme Feenberg, precisamos entender a tecnologia como um dinâmico processo de construção social em que valores, convicções e pressões político-econômicas “dialogam” na tentativa de consolidação de interesses vários. Portanto, os artefatos tecnológicos e as respostas científico-tecnológicas expressam e carregam significados resultantes desse dinâmico processo de afirmação dos mesmos interesses.

Desta maneira, a tecnologia é então essencialmente social e carrega, potencialmente, implicações emancipadoras, o que significa afirmar que os interesses sociais ou os valores culturais influenciam a concretização dos princípios técnicos. E, se a hierarquia social autoritária é uma dimensão contingente do progresso técnico, “(...) deve haver um modo alternativo de racionalizar a sociedade que leve à democracia em lugar de formas centralizadas de controle”³⁰.

Nós podemos conceber uma sociedade industrial baseada na participação democrática em que a liberdade individual não seja a liberdade de mercado, e em que a responsabilidade social não seja exercida através de uma regulamentação coercitiva³¹.

Da mesma forma afirma Novaes: “Por ser um processo inerentemente social, o desenvolvimento tecnológico tem uma larga medida de indeterminação e pode ser redirecionado”³². O mesmo autor comenta que:

A importância política da posição de Feenberg é clara: se existem sempre muitas potencialidades técnicas que se vão manter inexploradas, não são os imperativos tecnológicos os que estabelecem a hierarquia social existente. A tecnologia passa então a ser entendida como um espaço de luta social no qual projetos políticos alternativos estão em pugna e, o desenvolvimento tecnológico, como delimitado pelos hábitos culturais enraizados na economia, ideologia, religião e tradição. (NOVAES, 2005, p.9)

David Noble (2000), alerta, porém, que é necessário reconhecer a assimetria de poder de classes, apesar do caráter de indeterminação que possui o desenvolvimento tecnológico.

Existe uma guerra, mas só um dos lados está armado: esta é a essência da questão da tecnologia hoje. De um lado está o capital privado, científico e subvencionado, móvel e global, e na atualidade fortemente armado, com um amplo controle militar e tecnologias de comunicação. (...) Do outro lado, os que sofrem a agressão abandonam apressadamente o campo de batalhas porque carecem de um plano, de armas ou exército. Sua própria compreensão e capacidade crítica, confundidas por uma barreira intelectual, os leva a se refugiar em estratégias que oscilam entre o apaziguamento e o pacto, a incredulidade e a falsa ilusão, e a titubear, desesperados e desorganizados, ante o aparentemente inexorável ataque da mudança tecnológica (NOBLE, 2000, p.6)

²⁹ CUTCLIFFE. *Op. Cit.*, 2003, p. 48.

³⁰ FEENBERG, In NEDER. *Op. Cit.*, 2013, p.71.

³¹ FEENBERG, *Op. Cit.*, 1995, p.2.

³² NOVAES. *Op. Cit.*, 2010, p.68.

Enfim, é nessa perspectiva de análise que aponta os limites das concepções sobre a pretensa neutralidade da ciência e sobre o determinismo tecnológico, que os estudos CTS dedicam-se a pensar novos horizontes para a elaboração de políticas de ciência e tecnologia para a América Latina. E, conforme Dagnino, a leitura de Feenberg nos permite compreender melhor a capacidade científica da América Latina e pode fornecer uma direção para as políticas de C&T da América Latina.

(...) a obra de Feenberg permite aos latino-americanos que assimilaram e consideram pertinente a crítica anti-imperialista do PLACTS situá-la dentro de um contexto mais abrangente da crítica anti-capitalista. (...) A obra de Feenberg renova e fortalece o PLACTS, colocando-o como uma alternativa às interpretações que, baseadas na Teoria da Inovação e influenciadas pelo neoliberalismo, se têm enraizado em nosso meio. Ainda mais significativa do que sua contribuição descritivo-explicativa é a que propõe no plano normativo. Ao criticar as concepções Instrumental, Determinista e Substantivista da tecnologia (Feenberg, 1991, 1999, 2002), ela abre passo à formulação de uma PCT diferente da atualmente em curso, que leve ao reprojeto da tecnologia das empresas e o desenvolvimento de tecnologias orientadas à inclusão social³³.

Neste sentido Dagnino (In: NEDER, 2013) afirma que a obra de Feenberg incorpora o político e o ideológico ao tecnológico e assim nos ajuda a pensar no desenvolvimento de uma política de Ciência & Tecnologia como elemento de luta contra a desigualdade e pela promoção da inclusão social.

Conclusão

Neste trabalho buscamos apresentar alguns fundamentos teóricos discursivos sobre os estudos CTS sobre PCT e a contribuição fundamental que a filosofia da tecnologia de Andrew Feenberg fornece a esse campo de estudos.

Nosso entendimento é de que a *Teoria Crítica da Tecnologia* de Feenberg amplia a perspectiva de reflexão e de análise sobre a complexa e dinâmica relação entre ciência, tecnologia e sociedade a partir, fundamentalmente, dos conceitos de *democratização dos sistemas técnicos, racionalização subversiva e design técnico*.

Ao incorporar o elemento da análise política à análise do fenômeno tecnológico, Feenberg amplia nossa percepção sobre formas de resistência para ampliação da democracia e da cidadania. Igualmente nos fornece elementos para situarmos a tecnologia como fenômeno essencialmente social e espaço de luta contra hegemônica, fortalecendo assim as reflexões críticas que nos ajudam a questionar os mitos da neutralidade da ciência, o determinismo tecnológico e a perspectiva linear de desenvolvimento.

³³ DAGNINO, In: NEDER. *Op. cit.*, 2013, p. 27.

Referências

BAZZO, Walter; LINSINGEN, Irlan von & PEREIRA, Luiz Teixeira do Vale. (2003). *Os estudos CTS. In Introdução aos Estudos CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade)*. Espanha: OEI, 2003.

CUTCLIFFE, Stephen H. *Ideas, máquinas y valores: Los estudios de ciência, tecnologia y sociedade*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

DAGNINO, Renato Peixoto. *Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico: um debate sobre a tecnociência*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

_____. *Ciência e Tecnologia no Brasil – O processo decisório e a comunidade de pesquisa*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. (Org.). *Tecnologia Social – ferramenta para construir outra sociedade*. 2.ed. rev. e ampl. Campinas, SP: Komedi, 2010.

DAGNINO, Renato; DAVIT, Amilcar; THOMAS, Hernán (1996). *El Pensamiento en Ciencia, Tecnología y Sociedad en Latinoamérica: una interpretación política de su trayectoria*. *Redes*, 7(6), p. 13-51.

DECCA, Edgar de. *O Nascimento das Fábricas*. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Tudo é História)

FEENBERG, Andrew. *Transforming technology: Oxford University Press, 2002*.

_____. *As variedades de Teoria – Tecnologia e o Fim da História. O presente texto é a introdução do livro Transforming technology. A critical Theory revisited. New York: oxford University Press, 2002, p. 3-35. Tradução Carlos Alberto Jahn. Disponível em: www.sfu.ca/.../Portug_Chapter_1_Transforming_Technology.pdf pp.1-28. Acesso em 11 de outubro de 2011.*

_____. *Ciencia, tecnologia y democracia: distinciones y conexiones*. SCIENTIAE Studia, São Paulo, v. 7, n.1, p. 63-81, 2009.

_____. In: NEDER, Ricardo T. (org). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB / Capes, 2010 (1ª ed.) 2013 (2ª ed.) 4. 2013. ISSN 2175-2478.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. 1. ed. v. 48. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores)

NEDER, Ricardo T. (org). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB / Capes, 2010 (1. ed.) 2013 (2. ed.) 4. 2013. ISSN 2175-2478.

NOBLE, David. *Uma visão diferente del progresso: Em defesa del luddismo*. Barcelona: Alikornio, 2000.

NOVAES, Henrique Tahan. *O Fetiche da Tecnologia – a experiência das Fábricas Recuperadas*. São Paulo: Expressão Popular- Fapesp, 2007.

PINCH, Trevor & BIJKER, Wiebe. *La construcción social de hechos y de artefactos: o acerca de cómo la sociología de la ciencia y la sociología de la tecnología pueden beneficiarse mutuamente*. In: Thomas, H. & Buch, A. (eds) *Actos, actores y artefactos*. Sociología de la tecnología. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

SABATO, Jorge A. & BOTANA, Natalio. *La ciencia y la tecnología en el desarrollo futuro de América Latina*. In: SABATO, Jorge A. (org.). *El pensamiento latinoamericano en la problemática ciencia-tecnología-desarrollo-dependencia*. Colección PLACTED. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2011. p. 215-231.

VARSAVSKY, Oscar. *Estilos tecnológicos : propuestas para la selección de tecnologías bajo racionalidad socialista* / Oscar Varsavsky ; con prólogo de Ruth Ladenheim y Horacio L. González. - 1a ed. - Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2013.



O QUE É UM CLÁSSICO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

What is a Classic: Some Considerations

Roberto Akira Goto¹

RESUMO: As considerações que compõem este ensaio orientam-se por uma abordagem do ser do clássico, e nessa medida apontam para uma metafísica do clássico. Mas nada implicam de sistemático: trata-se, basicamente, da condição humana. São apontamentos tomados ao sabor do pensar – sabor que deve remeter não só ao acaso, mas também ao tempero adicionado por apelos e mesmo necessidades da circunstância.

PALAVRAS-CHAVE: Clássico; Condição humana; Cultura; Pensamento; Circunstância.

ABSTRACT: The considerations that compose this essay orient themselves by an approach about the being of the classic, and, in this sense, they indicate to a metaphysics of the classic. However, they are not systematic: their subject, basically, is the human condition. These considerations are annotations taken by the thinking stream – stream that must to remit not only to hazard, but also to the flavour added by the appeals and even the needs of the circumstance.

KEYWORDS: The classic; Human condition; Culture; Thinking; Circumstance.

Em princípio, o que define – ou deveria definir – um clássico é ele mesmo. Por outras palavras, o ser do clássico se exprime por uma tautologia: um clássico é um clássico. Se ainda houvesse um mundo comum, no sentido proposto por Hannah Arendt, essa autodefinição seria suficiente. No entanto, como o que há é sociedade de massas – na qual “seres humanos [...] se relacionam ainda uns aos outros”, porém tendo perdido “o mundo outrora comum a todos eles”² –, e o que se procura, mesmo nos círculos intelectuais, é assegurar “uns aos outros o direito de nos refugiar em nossos próprios mundos de significado”³, sempre se pergunta “por que?”, “para que?”, sobretudo “para que serve?”.

¹ Doutor em teoria e história literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor no Departamento de Filosofia e História da Educação na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: goto@unicamp.br

² Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 126.

³ *Ibidem*, p. 132.

Dessa forma, a questão se desloca do que *é* para o que *vale*: do *ser* do clássico para o seu *valor*. É sintomático, quanto a isso, que Italo Calvino, após encadear as razões que justificariam a leitura dos clássicos, acabe por dizer que é melhor lê-los do que não lê-los, propondo uma espécie de postulado valorativo, que dispensa fundamentação: é preciso admitir que é mais valioso ler um clássico que não lê-lo – para, então, lê-lo.

Um argumento desse tipo apenas confirma que, na prática, a tautologia “o clássico é um clássico” não tem como sustentar-se, como manter-se em pé sobre as próprias pernas (que é o que se espera, redundantemente, de toda tautologia). O próprio fato de se precisar argumentar a favor da leitura dos clássicos demonstra a fragilidade da tautologia, evidenciando que não lhe é facultado expor-se impunemente, ou seja, que não se pode mais dizer “um clássico é um clássico” sem que haja questionamento e contestação. O arrazoado de Calvino é uma resposta a essa demanda, inclusive quando se manifesta em termos de cobrança de serventia e utilidade. Num primeiro momento, ele parece disposto a satisfazê-la: diz, então, que “os clássicos servem para entender quem somos e aonde chegamos”. Mas, justamente ao argumentar que é melhor ler os clássicos que não lê-los, o escritor italiano dispõe: “não se pense que os clássicos devem ser lidos porque ‘servem’ para qualquer coisa”. Citando Cioran para tentar convencer os que podem objetar que “não vale a pena tanto esforço” (o de ler os clássicos), lembra: “Enquanto era preparada a cicuta, Sócrates estava aprendendo uma ária com a flauta. ‘Para que lhe servirá?’, perguntaram-lhe. ‘Para aprender esta ária antes de morrer.’”⁴

O postulado valorativo de Calvino não tem, portanto, o condão de satisfazer o desafio da serventia, inclusive na medida em que, para ser aceito, depende da suspensão ou supressão do “para que serve”. Confirma-se, mais uma vez, a inocuidade ou inanidade da tautologia, o fato de que, para todos os efeitos, o clássico não tem chão, o que se pode comprovar seguidamente pela prática escolar que corresponde ao ensino dos clássicos: se esse ensino implica, cada vez mais, que os estudantes sejam convencidos do valor e da importância dos clássicos, se o estudo deles é vivido como um trabalho tedioso e forçado, imposto arbitrariamente, isso não mais que reitera o óbito do clássico, que só existiria na forma de um zumbi usurpador da vida, pois um clássico autêntico, na acepção daquela tautologia, seria aceito e estudado simples e puramente por ser o que é, por valer o que

⁴ Cf. CALVINO, Italo. Por que ler os clássicos. In: _____. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 5. reimpr. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, p. 16. Como o próprio título explicita, a obra de Calvino debruça-se sobre os clássicos literários. O presente ensaio abarca outras artes (como a música) e a cultura de modo geral, na medida em que tenta pensar o ser do clássico.

vale, *tout court*. Assim, na prática – sobretudo nessa prática educacional, especialmente a escolar –, tudo conspira não só contra o cultivo dos clássicos, mas também contra o reconhecimento de sua mera existência.

No entanto, os clássicos não apenas existem como também vivem, isto é, existem como elementos vivos da cultura – de uma cultura viva, ela própria –, e isso pode e talvez deva ser dito segundo o mesmo espírito com que Galileu Galilei disse *eppur si muove*, num estado de coisas (um certo *status quo* cultural) semelhante ao dele, ao mesmo tempo em que bastante pior, na proporção em que o papel inquisitorial, exercido difusamente pelas massas, no caso de nossa contemporaneidade, se amplia quantitativamente e se intensifica qualitativamente. Cabe, portanto, falar não só do ser do clássico, mas também de sua vida, podendo-se acrescentar àquela tautologia que um clássico é um clássico na medida em que é vivo, ou que um clássico vive como clássico.

II

Se algo ou alguém dura e permanece na cultura, ao longo do tempo, não desaparecendo, portanto, no esquecimento, é porque o que diz cala fundo nos corações e mentes, o que diz é relevante e consistente – e o é não para esse ou aquele indivíduo, não para esse ou aquele grupo, mas para o espírito humano de modo geral. E se é relevante e consistente dessa forma, é porque (re)ferre a concreta condição humana.

O que é ou se torna clássico não se reduz a ondas culturais passageiras, nem mesmo se compara a correntes culturais avassaladoras. Na realidade, acontece de um clássico nadar contra a corrente e nela submergir, o que significa que o clássico tanto não é o que emerge na crista da onda, não é o que vive aparecendo a qualquer pretexto, como tampouco é o que arrasta multidões atrás de si. Frequentemente, aliás, ele é discreto e silencioso, é conhecido e lido por poucos, tidos equivocadamente como uma ou “a” elite.

O que define um clássico não é o fato de ele empolgar ou arrastar multidões, mas o de afetar a sensibilidade e a inteligência de cada um em profundidade, e mesmo de propiciar novas sensibilidades e mentalidades, de criar novos modos de sentir e de pensar⁵. “Clássico” não é sinônimo de “célebre”; a palavra pouco ou nada tem a ver com a fama

⁵ O que é congruente com o fato de que as leituras de clássicos são formativas, “no sentido de que dão forma às experiências futuras, fornecendo modelos, recipientes, termos de comparação, esquemas de classificação, escalas de valores, paradigmas de beleza”. Feitas na juventude, essas leituras reverberam nas releituras da maturidade, em que “acontece reencontrar aquelas constantes que já fazem parte de nossos mecanismos interiores e cuja origem havíamos esquecido” (cf. Calvino, op. cit., p. 10). Por outro lado, se “os livros permaneceram os mesmos (mas também eles mudam, à luz de uma perspectiva histórica diferente), nós com certeza mudamos, e o encontro é um acontecimento totalmente novo” (ibidem, p. 11).

dos ídolos das massas. Tampouco “universal”, em seu caso, significa ser popular ou globalizado; consiste em ser dotado da potência de ser humanamente compreendido por qualquer humano habitante do planeta, ao mesmo tempo em que, por seu turno, o compreende, o envolve.

Isso implica a prática de uma metafísica do clássico, no sentido de pesquisar e afirmar uma essência do clássico, que condiciona e instrui sua recepção ou percepção. Significa, por exemplo, que Johann Sebastian Bach define-se como clássico (isto é, como um compositor cuja obra resistiu em sua integridade à ação corrosiva do tempo e destacou-se de seu fluxo) não porque é condicionado, muito menos determinado pela audição de sua música – pois se ela for ouvida e sentida como qualquer outro tipo de música, é o caso de dizer que não se está ouvindo Bach, justamente como um clássico, mas como música de um compositor qualquer. É, inversamente, sua música que condiciona e exige uma certa audição, uma certa sensibilidade – a que lhe corresponde –, requerendo, portanto, uma correspondência do ouvinte⁶. E é ele, o clássico, que exige – o que significa, de certa forma, que a iniciativa parte dele, é ele o polo ativo.

Há, portanto, como que uma essência do clássico, que só se manifesta e só se realiza se e quando ela é correspondida por uma sensibilidade, uma mentalidade ou inteligência que, de alguma forma, foi educada e formada, mesmo criada e propiciada, suscitada pelo próprio clássico – concretamente, no caso de um J. S. Bach ou de um Ludwig Van Beethoven, pelas tantas vezes que o ouvinte se dispõe e se esmera em ouvi-lo, mergulhando em seu mundo, explorando-o compasso por compasso, acorde após acorde. Essa essência é simultânea à constituição do clássico, na medida em que algo ou alguém se torna clássico quando se constitui essencialmente no que é. Bach é um clássico na medida em que o ouço como ele é, não como qualquer outro, ou seja, na medida em que correspondo a – e correspondo-me com – sua especificidade, sua unicidade, sua essência, portanto.

Essa unicidade não impossibilita nem prejudica a multiplicidade de interpretações, pois é da essência do clássico possibilitar e solicitar múltiplas leituras, ou seja, cada clássico é único na medida em que admite e compreende, mesmo exige e abraça múltiplas

⁶ Ao definir como clássicos os livros que “quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos”, Calvino observa que “isso ocorre quando um clássico ‘funciona’ como tal, isto é, estabelece uma relação pessoal com quem o lê” – se “a centelha não se dá, nada feito” (*ibidem*, p. 12).

leituras. Isso se dá justamente porque ele é vivo, e de uma maneira – ou numa amplitude – universal, enraizada em sua conexão com a condição humana.

III

A universalidade do clássico não é abstrata nem etérea, mas bastante concreta, viva: consiste no fato de exprimir um substrato humano, que transcende sua cultura de origem, possibilitando e potencializando o diálogo entre ela e outras culturas particulares. É uma universalidade que desafia e ultrapassa tanto o etnocentrismo quanto o relativismo, orgânica à medida mesma que, continuamente, se põe à prova no cotejo não raramente conflituoso entre as diferentes culturas étnicas. Quando um bengalês como Chanu, personagem do romance *Um lugar chamado Brick Lane*, de Monica Ali, menciona autores como Geoffrey Chaucer, Charles Dickens, Thomas Hardy, as irmãs Brontë e William Thackeray, além de David Hume, o faz para atestar sua capacidade intelectual, confrontando a “gente ignorante”, na classe média londrina, que não entende nem cita esses autores⁷: sua atitude não só pressupõe a possibilidade de comunicação e diálogo entre as culturas como exprime uma resposta ao repto⁸ implícito de transcender diferenças e singularidades para compreender obras de outras culturas que não a sua.

Ao mesmo tempo, um clássico não é universal por sustentar esse ou aquele valor, por apresentar ou defender essa ou aquela moral, mas por propiciar ou mesmo propor que sejam debatidos, o que supõe como precondição que sejam dispostos numa situação dialógica, como a que se dá entre cristãos e judeus n’*O Mercador de Veneza* de Shakespeare.

Em algum aspecto ou nível dos dramas de Shakespeare, Macbeth é e age como escocês, Hamlet como dinamarquês, mas em geral e para o que importa, todos são e agem, “simplesmente”, como humanos, e nessa medida é que são clássicos – ou nessa medida é que Shakespeare é clássico, é universal, por mostrar o humano nessas figuras. Trata-se do humano não só como fato, como realidade ou condição, mas também como valor, nesse sentido mesmo que extrapola e transcende o local e o nacional, por esse sentimento que nos leva a perguntar: se os estadunidenses ofendem brasileiros e outros ao monopolizarem o genitivo “americano”, o que significa e o que vale ser americano?, o

⁷ Cf. ALI, Monica. *Um lugar chamado Brick Lane*. Trad. Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 2004, p. 35 e 40.

⁸ Em suma, Chanu (in)tenta responder ao etnocentrismo europeu (ou ocidental) em seu próprio terreno, dando o troco na mesma moeda: ele, originário de Bangladesh, interessa-se pela literatura e pela cultura britânicas, europeias – e as compreende –, mais que um inglês, um escocês, ou um europeu de modo geral.

que isso diz da essência de cada um, assim como o próprio “brasileiro”? – o que significa e até que ponto se deve fazer questão de sê-lo? Em suma, ser ou não ser brasileiro, ser ou não ser americano não faz grande diferença, de fato (e em termos de valor), no que respeita ao ser, não afeta a essência de cada um. Mas ser ou não ser *humano*, sobretudo ser ou não ser tomado e reconhecido pelo outro como humano, isso faz toda a diferença, isso afeta, real e valorativamente, o ser de cada um.

Essa é uma lição que se pode aprender com e nos clássicos: a de que é possível abrir mão ou não fazer questão de identidades locais, regionais e nacionais, mas não se pode deixar de reivindicar a humanidade, mesmo com toda a miséria psicológica e moral que ela comporta – o trágico consistindo, no caso, em tomar posse da condição humana pelo que ela implica no sentido de se sofrer toda essa miséria não só como quem cai em desgraça, mas também como alguém que reivindica ser digno dela, de estar à altura, justamente, de sofrê-la, de assumi-la⁹.

IV

A universalidade do clássico requer e realiza a universalidade da cultura. Essa relação é de reciprocidade. Pode-se falar numa cultura universal, nesse sentido de uma cultura que está ao mesmo tempo aquém e além das culturas particulares – étnicas, locais, regionais, nacionais –, constituindo tanto as condições de possibilidade para que se comuniquem e dialoguem entre si quanto um patrimônio da humanidade, que as transcende, na medida em que tal cultura se deixa definir essencialmente pelo fato de referir, em última instância, o humano, de ser em tudo e por tudo a cultura *humana*, ou seja, a cultura própria do humano – no mínimo, a cultura a que cada um pode chamar e

⁹ Trata-se aqui de considerar uma certa imagem que o trágico projeta de si, como reivindicação de dignidade: no que se tem e se lê como trágico, o destino é a moldura e a trama, ele frisa todas as condições adversas da ação humana, mas o propriamente trágico não decorre da simples manifestação do destino – decorre da luta humana contra ele, da reivindicação de uma dignidade contra tudo que busca acachapar o humano, amassá-lo contra o chão, torná-lo mesmo chão e cão. O trágico consiste em o homem não se conformar com esse destino que lhe tira ou lhe nega a dignidade de dizer-se responsável por sua escolha e sua ação. Está nesse esforço do humano para mostrar-se digno de ser livre, quando tudo aponta para a escravização ou o determinismo: esforço inglório e fracassado – fracasso antevisto na inevitabilidade da vitória das forças e condições que negam a dignidade. No entanto, sabendo disso, o homem trágico insiste, desafia as forças adversas, revolta-se contra elas, obtém sua dignidade na forma do próprio fracasso: uma dignidade na derrota, na morte, na escravidão. A revolta trágica exprime o inconformismo do humano ante sua condição própria, ontológica, de ente sujeitado e subjugado por forças que o dominam e o escravizam e que ele não pode vencer: essa revolta é a afirmação de uma liberdade não só como ação (no sentido de libertação) mas sobretudo como condição – a do *ser* livre. É afirmar-se livre em e contra condições que lhe dizem que ele não é livre, que ele não tem escolha, que ele só pode entregar-se às forças que o escravizam, deixar-se subjugar por elas. O homem trágico, em suma, reivindica participação e protagonismo no conflito entre as forças cujo embate deve decidir seu destino: ele não se contenta em ser, segundo o provérbio africano, a grama pisada pelos elefantes em luta.

aceder como sua porque ambos, ele e ela, são e/ou se concebem, no final das contas, humanos. A relação de reciprocidade implica que a cultura (humana) é universal na medida em que é habitada e animada por clássicos, assim como esses são universais na medida em que traduzem, encarnam, representam a cultura humana.

A cultura de massa, essencialmente uma cultura industrializada e de mercado – tanto mercantil, em sua face prática, quanto mercadológica, no que diz respeito à ideologia que secreta e às mentalidades e inconscientes que constitui e modela – incorpora e processa elementos de culturas étnicas, mas nem por isso adquire caráter universal; não vai além da internacionalização e da globalização, pois os elementos que toma das culturas étnicas são os já adaptados ao seu padrão – o da cultura de massa –, são já produzidos ou pré-fabricados para integrá-la, frequentemente despersonalizados, carregando e carregando muito pouco da substância, por assim dizer, da cultura étnica original: como resultado, para o consumo e o entretenimento das massas, tudo se assemelha a tudo, tudo forma – exatamente na dimensão formal – uma massa homogênea, tudo se submete a uma ideologia e fala uma mesma língua, em termos de valores (inclusive e sobretudo os monetários), venha de onde vier – da Ásia, da África, das Américas, da Oceania –, assim como os comportamentos, no nível antropológico de modo de vida, se uniformizam por todo o planeta sob a égide, a conformação e a configuração massivas promovidas pelo mercado globalizado e globalizante (pense-se nos adolescentes, padronizados até no modo de falar, além do vestuário, do gestual, do comportamento em geral e dos “sonhos de consumo”).

É no seio da cultura humana que as culturas étnicas podem ter e têm efetivamente lugar, mantendo, preservando, nutrindo e manifestando suas identidades e mesmo singularidades, pois a cultura humana é universal nesse sentido e nessa dimensão de constituir-se em ambiente e palco do contato, do diálogo, do concerto e mesmo do conagraçamento das culturas particulares, na medida inclusive em que essas culturas particulares carregam em si, entre seus elementos formadores, matrizes da cultura universal. Que se veja, ou melhor, que se ouça o exemplo muito próximo de nós – e talvez tão óbvio que chega a ser esquecido ou desconsiderado – de Villa-Lobos, em cujas *Bachianas* J. S. Bach se faz presente de forma seminal, justamente como um modelo clássico, deixando sua marca a um tempo fundamental, geral e universal no próprio modo de compor, na própria forma – a da tocata, a da fuga, etc. – e até na técnica, no tratamento da harmonia e do contraponto, tudo isso dando expressão a ritmos e formas que ocorrem

no território nacional, colhidos, trabalhados, transformados pelo compositor brasileiro, com seu estilo igualmente próprio e peculiar.

A universalidade do clássico e da cultura humana refere-se, quantitativamente, à humanidade como o conjunto dos indivíduos e grupos humanos, mas acima de tudo concerne, qualitativamente, à essência, à natureza do – e de cada – humano. Constitui um paradigma, atravessando o humano como que verticalmente, embora possa se exprimir como um sintagma, um eixo horizontal. Em ambas as acepções, o universal da cultura não cabe em nenhuma classe social e não se pode admitir que seja apropriado por qualquer uma delas; aquela que o faz ou que o fizer não estará mais que usurpando algo que pertence ao humano como, justamente, universal. É nesse sentido que a música de Mozart – ou de qualquer outro clássico da arte musical – não é burguesa: não tanto pelo fato de não ter sido produzida pela burguesia nem porque seus ouvintes não são apenas os burgueses, mas sobretudo porque a cultura que ela constitui e representa não pode ser reduzida ao que é ou seria a “cultura burguesa”¹⁰, pois encerra e projeta uma universalidade da qual nem a burguesia nem qualquer outra classe tem o direito de apropriar-se, de dizê-la sua, de exercer sobre ela o arbítrio e o capricho de uma relação de propriedade.

Em resumo, o universal encarnado e representado pela cultura (humana) vai muito além do horizonte da classe social, qualquer que seja, o que pode ser observado concretamente quando se associa a cultura, precisamente em e por sua universalidade, à educação como formação humana. “O pobre não precisa de educação”, diz Rousseau¹¹; mas tampouco o rico, deve-se acrescentar, caso se trate de uma educação adequada ou conveniente unicamente à sua condição social, pois a educação como *formação humana* não é necessária nem se presta a formar alguém para que seja ou se torne, estritamente, membro de uma camada socioeconômica ou de uma específica classe social – é necessária, justamente (e tautologicamente), para formar o homem, para tornar alguém capaz de transcender a condição de pertencer a esse ou aquele estrato social, assim como

¹⁰ No caso específico da música, seria necessário estabelecer e precisar as características de um padrão musical burguês em termos de composição e de audição, explicitando com igual precisão o que seria uma harmonia burguesa, uma melodia burguesa, um ritmo burguês, um contraponto burguês etc., assim como o modo especificamente burguês de apreciar e avaliar música, de deleitar-se com ela etc...

¹¹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 29.

de enfrentar as vicissitudes inerentes à passagem de uma classe a outra, sobretudo quando a segunda é inferior à primeira¹².

Lembre-se aqui o exemplo do escritor e linguista sardo Gavino Ledda, que, se se restringisse e se resignasse à formação oferecida por sua classe ou condição social, permaneceria “um pastor e camponês para o resto da [...] vida”¹³, reproduzindo o sistema patriarcal, mera engrenagem na e da sociedade tradicional: não chegaria à consciência da necessidade de socializar seu “eu das cavernas”¹⁴, não seria – não se tornaria – o autor de *Pai Patrão*. Se, por outro lado, quisesse passar de sua classe para outra, convertendo-se de cordeiro que era em leão, segundo as metáforas que encontra em seu próprio meio¹⁵, bastar-lhe-ia continuar no Exército e contentar-se com uma instrução de nível ginásiano, não precisando dedicar-se a traduzir textos gregos e latinos nem estudar Literatura italiana¹⁶.

Como se costuma dizer – de maneira muito burguesa, aliás –, toda essa cultura artística não passa de perfumaria: um burguês que lê Virgílio não é, só por isso, mais burguês ou

¹² Rousseau, no trecho citado, argumenta inicialmente que o pobre “não precisa de educação” porque “é obrigatória a de sua condição”, obrigatoriedade que se traduz e se explicita em necessidade na frase seguinte: “não poderia ter outra” educação a não ser essa. Essa relação obrigatória e necessária entre o pobre e sua educação define-se e delimita-se, nesse passo, em termos de conveniência e adequação, como o autor indica ao tratar, na sequência, da educação do rico: a que ele “recebe de sua condição é a que menos lhe convém tanto para si mesmo quanto para a sociedade”. Em resumo, a “condição” do pobre lhe proporciona uma educação que lhe convém, enquanto que a do rico não. O argumento que se segue altera o sentido inicial ao introduzir a categoria de educação natural e a observação segundo a qual é mais frequente alguém empobrecer-se do que enriquecer, sendo então “menos razoável educar um pobre para ser rico do que um rico para ser pobre”. Entram em cena, nesse ponto, o valor e o fim da educação voltada à formação humana, não restrita à condição socioeconômica: trata-se de educar para formar o homem, não especificamente – e restritamente – o pobre e o rico: escolhendo educar o rico, “teremos certeza, ao menos de formar um homem a mais, ao passo que um pobre pode tornar-se homem sozinho”. Para a indagação sobre como é possível a um pobre tornar-se homem por sua própria conta, pode-se extrair do contexto a resposta segundo a qual o pobre, por sua própria condição, não precisa ser preparado para a circunstância ou contingência de empobrecer, como sói acontecer aos ricos. Sob tal raciocínio percebe-se outra ideia tácita, que provê a ligação entre o social e o humano: em tal perspectiva, ser *humano* (conforme uma natureza humana) consiste em (e pressupõe) estar preparado para a vicissitude do empobrecimento, para a queda de uma condição social a outra, inferior àquela, o que sugere que, para Rousseau, o pobre, por sua condição, está mais próximo que o rico daquilo que seria próprio do que o autor considera como sendo a natureza humana.

¹³ Cf. LEDDA, Gavino. *Pai Patrão & Recanto*. 3. ed. Trad. Liliana Laganá e Ivan Neves Marques Júnior. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2008, p. 208.

¹⁴ *Ibidem*, p. 233.

¹⁵ *Ibidem*, p. 262-263. Gavino escreve uma carta a seu pai, Abramo, comunicando-lhe a intenção de deixar o Exército e prosseguir “os estudos até a licenciatura”: “Você mesmo, desde que eu era menino, em Baddevrustana, me falava sempre de cordeiros e de leões. Muito bem, agora sei exatamente quem são. Você me falava dos leões como de gente feliz: aqui de fato são todos felizes, a começar dos carnívoros menores, os sargentos. Porém eu, de acordo com a sua moral, deveria ser pelo menos uma raposa, circundada por rebanhos e galinheiros. Mas, ao contrário, sinto-me um herbívoro obrigado a comer carne.”

¹⁶ *Ibidem*, p. 262. O filme homônimo dirigido pelos irmãos Taviani, com alguma licença poética, recria a passagem mostrando o diálogo entre Gavino e o colega Rodolfo (que frequentara estudos clássicos no liceu *Galileu Galilei*, em Florença, até o segundo ano) em meio a exercícios de artilharia: pilotando carros de combate, comunicam-se entre si recitando e traduzindo versos da *Eneida*, de Virgílio.

menos burguês – o contato com a cultura não afeta sua condição de classe, não interfere em seu ser burguês –, ele seria apenas, em seus próprios termos, um burguês “perfumado”, talvez membro de uma elite cultural e intelectual que na voz vulgar costuma ser estereotipada e preconceituosamente tachada de burguesa porque são minoria, entre os que a ela acedem, os de origem não burguesa. É fato essa elite ser majoritariamente composta por membros oriundos da burguesia, que aliás não perdem essa identidade de origem mesmo quando fazem discursos antiburgueses ou se apresentam como se o fossem eles próprios. Isso, porém, não confere a essa elite, essencialmente, um caráter de classe, ou, dizendo melhor, não caracteriza nem define sua essência como burguesa, especificamente, ou classista, de modo geral, a não ser que, de uma maneira bastante simplista e redutora, se conceba e se entenda seu papel, em todo o caso e para todos os efeitos, como funcionalmente consentâneo e servil aos interesses, aos valores e mentalidade(s) da burguesia ou duma determinada classe social, e que a cultura que é não só a matéria e o alimento dessa elite mas o ambiente no qual ela imerge não seja universalmente humana, mas restrita, atrelada e subordinada ao viés de uma classe social, seja ela a burguesia, seja outra qualquer.

É para ser e tornar-se humano que serve e é necessária essa educação pela cultura, tomada propriamente em seu caráter ou dimensão universal, irreduzível e rebelde a clivagens e apropriações classistas. E o que justifica efetivamente a existência e a permanência da escola, na medida mesma em que ela se apresenta – ainda que formalmente, ainda que legalmente – como uma instituição que persegue e procura garantir essa formação, a não ser possibilitar¹⁷ o desenvolvimento de um Gavino pela e na cultura, descortinando-lhe o mundo de clássicos como Virgílio e Mozart¹⁸?

O que seria e/ou deveria ser, em tal contexto, uma educação pelos clássicos? Teria talvez de ser, antes e ao mesmo tempo, uma educação *para* os clássicos, uma vez que é preciso educar para que sejam compreendidos e fruídos. Essa educação, porém, não é

¹⁷ Também para Calvino (*op. cit.*, p. 13), a existência da escola se justifica pelo fato de propiciar condições: ela “deve fazer com que você conheça bem ou mal um certo número de clássicos dentre os quais (ou em relação aos quais) você poderá depois reconhecer os ‘seus’ clássicos. A escola é obrigada a dar-lhe instrumentos para efetuar uma opção: mas as escolhas que contam são aquelas que ocorrem fora e depois de cada escola.” Explicitem-se as duas ideias que aí aparecem em oposição ao ramerrão destilado ordinariamente contra o ensino escolar: 1) a escola não obriga, mas oferece a cada um as possibilidades e as oportunidades para escolher o “seu” clássico; 2) é a escola que é obrigada a apresentar um acervo que, como um leque de alternativas, torne viáveis as opções individuais.

¹⁸ A música mencionada na autobiografia de Ledda (p. 277), “tão doce quanto amargo era o fel que roía todo o [...] ser” do pai (que não admitia que o filho permanecesse em sua casa e se permitisse, além disso, ouvir o rádio em sua presença), toma a forma, na transposição cinematográfica, do segundo movimento do concerto para clarineta de W. A. Mozart.

exterior, não é um treinamento, nem mesmo a aprendizagem de um *know how* (do tipo “como ler os clássicos”, ou ainda “como gostar de ler os clássicos”), porque envolve e implica o próprio clássico e o próprio aprendiz, em sua sensibilidade, por seus sentidos. O ponto de passagem de uma educação a outra não é nítido, nem talvez definido: educa-se para os clássicos já por meio – e mesmo através – dos clássicos, ou seja, atravessando-os, penetrando-os, ao mesmo tempo em que se os frequenta, se os absorve, se é penetrado e atravessado por eles.

Em suma, é na medida em que frequentamos os clássicos que aprendemos a compreendê-los e a fruí-los; é na medida em que nos deixamos abarcar, compreender por eles, que nos tornamos íntimos deles, que podemos então, por nossa vez, abarcá-los, compreendê-los.

V

Um clássico é seminal, modelar, paradigmático, o que significa que costuma servir de referência (e reverência), fonte de inspiração e de imitação. Em suas ocorrências na linguagem comum, a palavra “clássico” implica quase sempre uma hierarquização de avaliações, uma escala de valores. A publicidade de mercadorias pressupõe a noção ao diferenciar entre o que é e o que não é “uma brastemp”. Se essa hierarquização, praticada no dia a dia, é estendida até mesmo a objetos a respeito dos quais não parece apropriada, por que não pode ser aplicada justamente no campo em que cabe com toda a propriedade – o das avaliações e validações estéticas?

Um clássico é um marco, no sentido de ser representativo de um estilo de época, de uma forma artística, de todo um gênero, por vezes. Nessa medida, é dele que provêm os parâmetros para julgar e avaliar as obras que fazem parte do estilo, da forma, do gênero: o clássico representa, em tal caso, o ápice da perfeição alcançado no estilo, na forma ou no gênero que ele representa, não raramente ultrapassando-os, extrapolando-os, como ocorre, por exemplo, com Bach e Beethoven, que não só levaram ao máximo desenvolvimento os estilos de época em que se inscreveram – o Barroco e o Romântico, respectivamente – como foram além deles, alargando os horizontes estéticos da arte musical. Isso o clássico faz em sua singularidade, sua especificidade, na tensão entre o estilo de época e o seu estilo próprio, que manifesta sua essência. O clássico necessariamente tem estilo, ele se define por ter – e ser – todo um estilo: ele tanto *possui* quanto *é* seu estilo de um modo tão acentuado e significativo que, justamente, esse estilo se torna paradigmático, atua como modelo para gerações ao longo dos séculos; seu risco

é o de reduzir-se a uma maneira, até um maneirismo, se meramente imitado e reproduzido por epígonos.

No entanto, o clássico não é universal porque se inscreve num cânone; talvez o inverso seja verdadeiro, na medida em que não há mais uma tradição a sustentar e a impor autores e obras tidos como clássicos. Quando um punhado de habitantes de Kinshasa, capital da República Democrática do Congo, toma livre e espontaneamente a iniciativa de reunir-se para constituir uma orquestra sinfônica e um coral e ensaiar e apresentar a nona sinfonia de Beethoven¹⁹, não o faz por imposição ou cumprimento de um cânone (o qual, aliás, nem faz parte de sua cultura local), mas num espaço caracterizado pelo fim da tradição, no sentido arendtiano de um legado disposto e disponível sem testamento, que se traduz num patrimônio e numa aparelhagem culturais sem instruções de uso²⁰.

Nesse aspecto, o clássico, sem prejuízo de sua condição de marco cultural, de sua posição proeminente e paradigmática, não se confunde com o cânone, na proporção em que pode ser constantemente (re)interpretado e (re)avaliado à luz de parâmetros novos ou outros, os quais emanam dele mesmo, graças à sua capacidade de se reinventar, de criar os valores que compõem ou compõem seu contexto: não é um ponto fixo, um referencial fundado e instituído de uma vez por todas mediante uma interpretação e/ou validação estabelecida(s) categoricamente, ortodoxamente, canonicamente. O clássico não é uma estrela morta vagando num espaço vazio; ao contrário, é uma estrela que os corpos e mentes orbitam, recebendo sua luz em diferentes comprimentos de onda.

Na vida e na lida culturais, o clássico não só se distingue do canônico como, não raramente, a ele se opõe. O canônico comporta a consagração, a sacralização do clássico à medida que envolve sua cristalização numa leitura²¹ que pretende ser, muitas vezes, sua reprodução fiel, seu retrato fotográfico, e não vai além de imitar seu brilho e sua substância – é como se fosse um simulacro de lapidação, que não toca na pedra bruta, a qual se mantém no viço e no esplendor de sua pureza. O canônico é a projeção de imagens estereotipadas, que dispensam a compreensão do clássico, de modo que o que se classifica e se difunde como cânone acaba sendo, para todos os efeitos, um desfile de fantasmas prestigiosos, desfile que raramente leva o espectador a entrar em contato com o clássico

¹⁹ Cf. *KINSHASA Symphony*. Direção: Claus Wischmann e Martin Baer. Produção: Stefan Pannen e Holger Preusse. Roteiro: Claus Wischmann. **Elenco**: membros da Orquestra Sinfônica Kimbanguista. Duração: 95 min. Ano de produção: 2010.

²⁰ Cf. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 40.

²¹ O que se costuma oferecer (e tenta se impor como) canônico é certa interpretação de um clássico – ou melhor, a interpretação tida e havida como a (mais) certa.

em sua qualidade essencial de ente vivo²², de pedra bruta sempre à espera de lapidação, porquanto toda e qualquer interpretação²³ jamais esgota um clássico, jamais dá conta de apropriar-se inteiramente dele, por conseguinte jamais consegue lapidá-lo por inteiro, justamente resguardando sua inteireza²⁴. Inesgotável como a própria vida, o clássico independe e prescinde das interpretações e apropriações estritamente canônicas, ou consagradoras: pode-se criticar e atacar um clássico, e ele persiste; pode-se destruí-lo, esfarelá-lo, e ele revive, pois sua condição, ou mesmo sua natureza, é tal que, se é criticado, atacado, destruído, é porque é um clássico²⁵, mais do que o contrário.

Essa diferença é reconhecível nas leituras que passam ao largo e/ou se dão mesmo à revelia do cânone e do que ele significa em termos de sacralização e imposição – por exemplo, quando um musicista e compositor popular toma conhecimento de um Bach ou de um Beethoven e (re)conhece nele justamente um clássico (na forma de um criador ou inventor genial), ou quando um homem “comum” como um motorista de táxi lê Platão desapercibido ou sem fazer caso de todo o entorno acadêmico em que ele se insere (ou costuma ser inserido) e que constitui sua aura canônica. Nessas leituras percebe-se o quanto e como o clássico vive e vibra com um entusiasmo e uma expressão que podem até ser ingênuos e rudimentares, mas que não padecem do pernosticismo estéril e muito menos do eruditismo árido providos não raramente pelo canônico.

Na academia, tende-se a inverter a relação entre o clássico e o cânone, entendendo-se que a obra é clássica porque é canônica. Na realidade viva – ou seja, na vida cultural – trata-se do contrário: uma obra torna-se canônica porque é clássica. Mas tornar-se canônico, no caso do clássico, não deveria implicar sua sacralização, ainda que signifique sua inclusão como leitura obrigatória, pois a obrigação de estudar um clássico pressupõe

²² O que, no caso dos livros, remete ao reparo e à advertência de Calvino (op. cit., p.12) a respeito de “uma inversão de valores muito difundida segundo a qual a introdução, o instrumental crítico, a bibliografia são usados como cortina de fumaça para esconder aquilo que o texto tem a dizer e que só pode dizer se o deixarmos falar sem intermediários que pretendam saber mais do que ele.”

²³ Calvino (*ibidem*, p. 12) recomenda expressamente “a leitura direta dos textos originais, evitando o mais possível bibliografia crítica, comentários, interpretações. A escola e a universidade deveriam servir para fazer entender que nenhum livro que fala de outro livro diz mais sobre o livro em questão; mas fazem de tudo para que se acredite no contrário.”

²⁴ Nos termos de Calvino (*ibidem*, p. 12): “Um clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente a repele para longe”.

²⁵ Um clássico, assinala Calvino (*ibidem*, p. 13), “pode estabelecer uma relação igualmente forte de oposição, de antítese. Tudo aquilo que Jean-Jacques Rousseau pensa e faz me agrada, mas tudo me inspira um irresistível desejo de contradizê-lo, de criticá-lo, de brigar com ele. Aí pesa a sua antipatia particular num plano temperamental, mas por isso seria melhor que o deixasse de lado; contudo não posso deixar de incluí-lo entre os meus autores.”

justamente a abertura para os múltiplos vieses e interpretações envolvidos em sua exploração.

VI

Quando se considera a interdependência entre o clássico e a cultura, observa-se que cada clássico não só constitui uma cultura – que podemos dizer, até certo ponto, sua – como pressupõe uma cultura, da qual depende para brotar e vicejar: pode-se dizer que só constitui sua cultura na medida em que se nutre da cultura na qual e da qual surge. Pense-se no clássico, em tal caso, como o antecedente que dá sustentação ao novo e, portanto, à evolução de um processo histórico – seja artístico, seja científico. Recorde-se o exemplo de Isaac Newton, que disse ter chegado ao patamar em que chegou por haver se alçado sobre ombros de gigantes, que o precederam.

A cena coetânea, contudo, não dá senão um quadro bidimensional da cultura no que respeita a essa evolução, pois os traços dela ficam apagados ou na sombra. Daí a necessidade de conhecer os clássicos para obter uma perspectiva tridimensional. O conhecimento e a frequência dos clássicos possibilitam uma visão em perspectiva e em profundidade de uma cultura – aí incluídas tanto a arte quanto a ciência –, abrindo espaço e projetando um horizonte para a percepção da linha evolutiva em que se situam os autores, com suas relações de dependência e de hierarquia, de ascendência e descendência, etc.

Inversa e reciprocamente, é necessário considerar não só esse entorno cultural mas também a trama de relações inerentes à cultura do clássico – a que ele constitui e representa – para estudá-lo e tentar compreendê-lo. Como, por exemplo, aproximar-se do sentido que Rousseau²⁶ atribui à palavra “pátria” sem levar em conta as leituras que faz e os diálogos que trava com outros clássicos, como Platão e Plutarco? De resto, como compreender Rousseau, de modo geral, sem levar em conta, em alguma medida, os clássicos que leu? Esses outros clássicos, com os quais um clássico dialoga, são, de modo geral, ao mesmo tempo menos e mais que os autores, obras e teorias que os pesquisadores de hoje, sobretudo nas áreas da Filosofia e das Ciências Humanas, adotam, invocam e utilizam como “referenciais teóricos”. Menos: porque não desempenham o papel de coordenada, parâmetro ou baliza para a pesquisa, um guia-mestre a ser seguido obedientemente, sob risco de se cair em incoerência ou mesmo em heresia. Mais: porque

²⁶ Cf. Rousseau, *Emílio*, p. 14.

se prestam a ser a fonte na qual se mata a sede de ideias e ideais que operam como influxos inspiradores, ou aqueles gigantes a cujos ombros se pode subir para ver mais longe.

Sem prejuízo de sua condição de ápice de sua ciência ou de sua arte, ou de um estilo, uma forma ou gênero, o clássico, quando tomado como objeto de estudo, não pode ser isolado, sem mais, desse contexto – da cultura em geral tanto quanto de “sua” cultura, a que ele propicia e enseja. Nesse sentido, faz mais justiça ao clássico a leitura meio espontânea, meio descomprometida, até diletante, mas em todo o caso inteligente, que faz aquele que detém um juízo crítico que lhe faculta reconhecer, discernir e hierarquizar relações culturais, do que a leitura que se orienta por uma perspectiva e uma preocupação de especialista, cujo risco está em tomar o clássico simultaneamente como um fim em si mesmo, hipostasiando o cânone, e como um meio – meio justamente de uma especialização erudita, que usa o clássico como pretexto para exhibir o funcionamento de sua aparelhagem sofisticada, o uso de seu arsenal hermenêutico. O ar pedante que exala desses estudos especializados é o índice intencional e deliberado da busca e da captura da aura prestigiosa do clássico, que esse tipo de estudo faz brilhar – fazendo questão, é claro, de atribuir esse brilho a si mesmo.

O viés de especialista sujeita-se a atender à tendência e mesmo à tentação de tratar e projetar o clássico como ícone, que é a forma que o cânone assume no âmbito do mercado e da cultura de massa, substancializada na figura estereotipada do gênio. Clássico icônico, o gênio, nesse caso, não é aquele que se alça sobre os ombros de gigantes, mas o que alcança o pódio dos vencedores da corrida para o sucesso, abstraída tal corrida dos fracassos, frustrações, sofrimentos, erros e perdas que costumam marcar e amargar as existências dos gênios de carne e osso em suas concretas condições.

O especialista procede como um técnico, orientando e restringindo seu interesse e a seleção de materiais e conteúdos pelos critérios de uso, utilidade e serventia. Ele trabalha e explora seu objeto de estudo e pesquisa como um minerador²⁷, esquadrinhando e escavando apenas a parte do solo cultural de que pode extrair aquilo que seus critérios qualificaram e classificaram antecipadamente como usável, útil, servível, o que pressupõe ignorar e/ou desconsiderar todo o contexto ou entorno cultural que, à primeira – ou, na

²⁷ À diferença de um geólogo ou um arqueólogo que explora o solo no que ele oferece – e é passível de ser recolhido – em termos de sinais e indícios de seu passado, interpretando seus significados tanto na dimensão espacial, pelas relações que entretêm com outros elementos, quanto na temporal, pelo que revelam da presença e da existência dos que compartilharam o mesmo espaço.

verdade, nenhuma²⁸ – vista, é pouco ou nada pertinente ao tema eleito, imprestável para os objetivos da pesquisa.

O viés técnico expõe assim a face imediatista do especialista²⁹, nesse sentido de que ele só se interessa por aquilo que, em termos de serventia, guarda relações imediatas, no tempo e no espaço da cultura, com seu objeto de estudo: antes de mais nada, mune-se de técnicas e métodos a fim de aplicá-los no recorte do solo cultural que ele, em seguida, passa a escavar para dele extrair somente a parte que lhe é útil, segundo os critérios e parâmetros adotados. Isso ocorre mesmo quando a teoria – ou, mais concretamente, o referencial teórico – que é a base e/ou a fonte de tais critérios e parâmetros técnico-metodológicos advoga como princípios a interdisciplinaridade³⁰ ou (mais chique...) a transdisciplinaridade, ou ainda pressupõe, implica e incentiva o trânsito do pesquisador, mesmo a título de erudição³¹, pelos mais amplos espectros da cultura.

Compare-se o procedimento do especialista com a atitude do diletante. Esse é alguém como o leitor que se vê entrar numa livraria e perguntar por obras de um certo autor, porque leu um de seus livros, gostou e quer ler outros. Já o especialista, técnico que é, começa por selecionar uma obra do autor e levanta seu estado da arte como quem faz a sondagem do terreno e demarca o solo para dar início à sua exploração extrativista. Certamente não deixará de ler outras obras do mesmo autor, assim como outros autores, mas sempre dentro dos limites condicionados ou determinados pela perspectiva metodológica adotada, pelo referencial teórico assumido, deixando de lado de antemão a possibilidade e a chance de “ver com olhos livres”, de abrir-se para leituras múltiplas, ou de encetar e empreender leituras abertas, não predestinadas a desembocar numa interpretação igualmente predeterminada, conformada à perspectiva teórico-metodológica.

²⁸ Uma vez que os critérios adotados não possibilitam que sequer seja percebido.

²⁹ Ou, como escreve Kujawski, a “estreiteza mental do especialista, que conta um por um os pelos da cauda da raposa, mas jamais viu a raposa por inteiro.” Cf. KUJAWSKI, Gilberto de Mello. O que é ser intelectual? In: _____. *O sabor da vida*. Brasília: Letraviva, 1999, p. 142.

³⁰ Não é raro (ao contrário, é bem frequente) que pesquisadores que fazem praça de tais princípios incorram, em suas pesquisas, exatamente nas limitações apontadas pelas teorias adotadas, desconsiderando ou relevando um tipo de contradição que, se ocorresse no plano moral, significaria hipocrisia. Já na dimensão cultural, à luz de um humanismo cujo influxo não deixa de se fazer presente na constituição daquelas teorias (segundo o princípio e o valor, por exemplo, do “nada do que é humano me é indiferente”), a contradição reveste-se do aspecto de uma aberração.

³¹ Kujawski assinala que a “propriedade dominante” da erudição é “a extensão, no sentido de que procura abranger número cada vez maior de dados, cumulativamente”. Cf. KUJAWSKI, Gilberto de Mello. Erudição e cultura. In: _____. *O sabor da vida*. Brasília: Letraviva, 1999, p. 24.

É certo que o diletante não leva qualquer vantagem relevante nesse confronto, mas se suas leituras não são condicionadas nem dirigidas exclusiva ou predominantemente por um comportamento-reflexo de demanda por mero entretenimento, se elas mergulham ou pelo menos dispõem-se a mergulhar nas obras, tomando-as como suas interlocutoras, detentoras de conhecimentos e verdades seminais para a formação cultural, ele não recortará a obra e o autor do contexto ou entorno cultural mais amplo, não delimitará nem restringirá o terreno de sua leitura, mas deixará que ela coloque à mostra os laços que obra e autor revelam possuir com outros autores e obras, assim como o campo em que se situam ou em que são classificados comunica-se com outros campos, mesmo que distantes, mesmo que não pareçam ter qualquer pertinência³².

VII

Aprender, principalmente quando se trata das artes, consiste em descobrir e mesmo inventar lições onde outros não o fizeram ou não foram capazes de fazê-lo. O mestre de uma arte é em parte inventado, na medida em que os pósteros veem no que fez e deixou, algo a aprender, algo que não está óbvio. Nesse sentido, o discípulo, o aprendiz, é que faz o mestre, no momento mesmo em que se assume como discípulo, aprendiz do que vê e reconhece, pela obra, como um grande artista.

Alguns clássicos, como artistas, tiveram fama de revolucionários – como Beethoven, que induziu toda uma mudança de sensibilidade. Mas como mestres em suas artes, os clássicos são revolucionários permanentes, pois têm sempre algo novo a ensinar, isto é, aquele que os toma como mestres e se dispõe a aprender com eles sempre descobre algo novo a aprender³³. Isso independe da opinião da época histórica em que viveu o artista: J. S. Bach era, em seu tempo, considerado um compositor antiquado e ultrapassado.

Se a lição explícita do clássico costuma se cristalizar em cânone, a natureza do clássico é justamente a de transcender o canônico, na medida em que traz em seu bojo, potencialmente, lições outras, que estão à espera de seus discípulos e aprendizes – os

³² Pode-se pensar, a propósito, no diletantismo atribuído a Philippe Ariès. Ele abriu novas sendas: “Ainda não estava em voga a história das mentalidades, e nosso franco-atirador há muito percorria terras virgens e vencia algumas batalhas das quais era a única testemunha.” Ele “falava de tudo, mas sem nunca preconizar, admitindo suas contradições, rindo das críticas que lhe dirigiam, um riso modesto, de que poucos são capazes”. Elucidou temas que “enriquecem os programas do concurso para a cátedra, mesmo com a prudência acadêmica, em nome da qual é sempre melhor falar do sexo dos anjos que do sexo dos homens, das relações internacionais que das relações sentimentais e das estratégias políticas que do amor, do acaso e da morte”. Cf. Michel Winock, Prefácio. In: ARIÈS, Philippe. *Um historiador diletante*. Trad. Ana Luíza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 9-11.

³³ No que respeita à Literatura: “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” (cf. Calvino, *op. cit.*, p. 11).

quais se definem precisamente por descobrir e/ou inventar essas lições no diálogo vivo, no confronto corpo a corpo com a obra e/ou o autor –, lições que não raramente subvertem os esquemas canônicos ou neles revelam inconsistências através das quais se descortinam riquezas outras do clássico, que o atualizam e o tornam mais vivo, culturalmente, neutralizando e superando a tendência de petrificação ou fossilização a que leva a pura e simples veneração canônica.

E embora o debate sobre o clássico costume se dar em ambientes acadêmicos, o aprender com ele extrapola em muito esses ambientes, na proporção em que as questões que apresenta, propõe ou suscita são vitais: retomemos o princípio de que o clássico, em última análise, tem a ver com a vida – a vida cultural, mais especificamente, mas no sentido de que a cultura, em tal aspecto, abarca e abraça a vida, sobretudo pelo lado mais fundo ou significativo, o da condição humana. A lição que temos ou podemos ter de um clássico – ainda que ele não tivesse originalmente a intenção ou a pretensão de oferecê-la – é o fato de que ele sempre desvela, revela, ilumina e/ou dá voz a algum aspecto da condição humana.

VIII

“Sou um dramaturgo: mostro/ o que vou vendo”, assim Bertolt Brecht inicia sua *Canção do Dramaturgo*, de 1935³⁴. A boa – a chamada grande – obra de arte literária, seja, como nesse exemplo de Brecht, no teatro e na poesia, seja na prosa, distingue-se por deter e exercer essa virtude de mostrar, que se desdobra no desvelar e no revelar, ou seja, no mostrar o que se oculta ou, pelo menos, não está à vista de todos, ou ainda o que está à vista de todos mas só é percebido por uns poucos. Ao exercício dessa virtude, aliás, é que a obra deverá o ser considerada ou não digna de merecer o epíteto de grande, o qualificativo de boa ou excelente.

É não só evidente como inevitável e até necessário que esse mostrar, esse desvelar ou revelar se dê a partir de um ponto de vista, pois o artista da palavra – o escritor – é não só um ser humano, situado humanamente no mesmo nível dos demais, sujeito à mesma humana condição, em sua essência, mas também um ente histórico e um indivíduo social, sendo-lhe impossível abstrair esse contexto, ou abstrair-se dessa sua situação histórico-social e elevar-se a uma posição que lhe faculte e confira o ponto de vista estratosférico de um deus.

³⁴ Apud WILLETT, John. *O teatro de Brecht*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 105.

Assim, se ele mostra as grandezas e misérias de seu tempo, se revela seus esplendores e mazelas, se desvela tanto o sorriso quanto as entranhas da sociedade que habita, não pode fazê-lo senão a partir dos lugares e perspectivas em que se tem e/ou se coloca. Contudo, tanto por causa quanto a despeito dessa visada em situação, concreta, a grande obra de arte literária não só preserva e mantém como exerce e vive a ambiguidade, a ambivalência, enfim, a polissemia que expõe – como fratura exposta, de fato – o que o artista viu e observou, o que ele tem e se dispõe a mostrar, a desvelar, a revelar. Pense-se, por exemplo, na *Antígona* de Sófocles: a ambiguidade da peça (que consiste em abraçar e sustentar os pontos de vista opostos e conflitantes de Creonte e Antígona, ao mesmo tempo em que dividir-se entre eles) não é simplesmente a do poeta, do dramaturgo, do artista – uma ambiguidade pessoal e particular –, mas da época e da sociedade, e, no final das contas, da própria condição humana.

Frequentemente, quem lê tais obras com o intuito premeditado de nelas caçar detalhes e manifestações que lhe permitam acusar e condenar o autor por crimes vários, tais como racismo, machismo (ou sexismo), homofobia etc., confunde as instâncias de autor, narradores e personagens, desconsidera e descontextualiza as referências históricas e sociais, praticando uma pseudoleitura que ignora até mesmo a tentação historiográfica de tomar a obra de arte como documento, e não chega sequer a ser uma pré-leitura, ou seja, uma preparação ou disposição de penetrar no universo da obra para decifrá-lo, interpretá-lo, tentar compreendê-lo: o pseudoleitor fica, com efeito, no vestibulo, na antessala da leitura, não porém predisposto a fazê-la; no lugar, fica cuspidando preconceitos e impropérios contra e sobre a obra, detendo-se na pronúncia de sua sentença, etapa preparatória para a execução das penas impostas à obra e a seu autor.

Que ganho de conhecimento proporciona tal pseudoleitura, a que ela conduz em termos de compreensão da obra e de seu autor, em que medida permite que mostrem o que têm para mostrar? Certamente, revela mais acerca do censor que da coisa censurada e, se é sintomática de um gesto coletivo, escancara o tipo de pobreza ou indigência cultural que assola uma época, que calha de ser a nossa. E é provável que aquele que mostrar, desvelar e/ou revelar em sua obra esse gesto, essa indigência, venha a ser sério candidato a tornar-se clássico.

IX

Um clássico não é dono da verdade, tampouco seu porta-voz. Se ele é lido e compreendido justamente como um clássico, isto é, como uma obra aberta e em progresso

– o que significa que a própria leitura se realiza como obra aberta e em progresso –, ele inspira e expira o socrático vento do pensamento³⁵. Por outras palavras, o que caracteriza uma obra clássica, do ponto de vista da busca da verdade, é essa condição de ser atravessada pelo vento do pensamento – é esse vento que pode ser haurido na leitura do clássico, é ele que, por essa leitura, atravessa nossas mentes, arejando-as, (re)vitalizando nossos espíritos. Inspirando e expirando também, por nossa vez, esse vento, menos e, ao mesmo tempo, mais que encontrar ou desvelar a verdade, somos animados pela leitura do clássico a ouvir, tomar e portar suas palavras como linha e anzol para pescar o que não é palavra³⁶, assim como a sentir e pesar no silêncio do que não é palavra a incomensurabilidade e o mistério daquilo para o qual o clássico aponta, daquilo que sua leitura por vezes deixa entrever, assim como, por vezes, escancara.

O próprio movimento dessa leitura, insuflada pelo vento do pensamento, a conduz – ou deve conduzi-la – para além da interpretação e da produção de comentários, ainda que bastante eruditos, bastante minuciosos e complexos, enriquecidos e encorpados por teorias hermenêuticas altamente sofisticadas, sobre as ideias e doutrinas do clássico. A leitura fiel a esse fluxo aventura-se na discussão sobre o estatuto de verdade do *logos* que, por esse esforço de interpretação, sopra do clássico, podendo avançar para um filosofar autônomo que, tomando ou não o clássico como referência, tateia nas trevas do real, nos interstícios entre a linguagem e o absurdo, entre o que é palavra e o que não é.

X

Aproximar um clássico de um estudante não significa nem deve significar unicamente, numa pedagogia de “jardinagem”, levar húmus para a planta, pois o clássico, no caso, não representa própria ou precipuamente a terra fértil e fertilizante, mas uma outra planta, mais antiga e frondosa, cuja relação com a planta mais nova não está estabelecida e muito menos determinada de antemão: a planta mais nova pode não tirar nenhum proveito dessa relação se não se interessar, se não se voltar e não se dedicar a essa relação, se nela não investir esforço, empenho, labuta.

Por outro lado, essa relação lhe poderá ser até danosa, apesar de aparentemente proveitosa, se a planta não tirar justamente proveito dessa companhia para crescer, limitando-se a vegetar à sombra da planta maior. Não basta, portanto, que a relação entre

³⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 196.

³⁶ Cf. LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 21.

a planta nova e a planta secular, que traz consigo a seiva de antigos saberes, seja interessada; é preciso que haja um diálogo entre elas, o que exige como pré-condição e pressuposto que a planta nova compartilhe – e tire proveito – do solo comum, da cultura constituída pelo entorno do clássico, solo em que o clássico se enraíza, sem o qual não sobrevive, e que a planta jovem deve trazer para si, alargando seu perímetro de modo a caber nele, a envolver-se nele também, por sua vez.

Essa cultura é a mesma que, para a massa e seus mentores ou aproveitadores, não passa do que chamam de “cultura inútil”. Esse juízo de valor, com a atitude que lhe corresponde, é certamente uma das engrenagens da “estranha máquina de entortar homens” a que Saint-Exupéry faz alusão no final de *Terra dos homens*³⁷, e um sintoma que explica por que “não há jardineiros para os homens” – mesmo porque, para que existissem, seria preciso que houvesse solo propício à cultura dos clássicos. E se, como termina dizendo o mesmo autor, “Só o Espírito, soprando sobre a argila, pode criar o Homem”³⁸, o desafio não está “simplesmente” em adubar uma terra para nela plantar; está em (re)criar a própria terra.

Trata-se do trabalho de toda uma ascese, semelhante à da alma no processo maiêutico-platônico que implica a progressiva abstração do objeto, passando do nível do sensorial e do emocional para o inteligível e o espiritual. Nesse caso, não só os primeiros passos, ainda muito chãos, muito rentes ao corpo, portanto dados no meio cultural mais imediato e imediatista (normalmente o da cultura de massa, voltada ao entretenimento), mas também os passos intermediários, que pressupõem o alçar-se a um nível de relacionamento e cultivo da cultura em que se apresentam e se fixam como procedimentos o estudo e o prazer estético³⁹, também esses passos intermediários são ultrapassados, tratados como meio, para se chegar a uma posição de autonomia: continua-se a pensar e a criar com os clássicos, mas de forma autônoma, justamente criativa, no interior desses limites dados pela cultura (dos clássicos). É num sentido semelhante que o espírito da espécie pode fecundar cada potencial de artista ou pensador, como sugere Saint-Exupéry.

Para tal ascese, a cultura constitui ao mesmo tempo ambiente propício e meio ingrato, o que significa que ela nunca se completa de modo a que o ascético possa de fato libertar-

³⁷ Cf. SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos homens*. Trad. Rubem Braga. São Paulo: Círculo do Livro, s.d., p. 162.

³⁸ *Ibidem*, p. 163.

³⁹ Prazer que vai bem além do entretenimento e que, infelizmente, costuma ser confundido com ele em e por certas pedagogias que defendem o “aprender brincando”, aparentemente inscientes de que esse tipo de aprendizado não leva automaticamente nem induz (a) o aprender no nível do prazeroso, degrau que pressupõe justamente o aprendizado, corporal inclusive, do prazer estético, o qual por sua vez compreende a frequência dos clássicos, num relacionamento que propicia ou pode proporcionar o gozo de tal prazer.

se do carnal e ascender plenamente ao espiritual, como atestam – se não escancaram – as patéticas vicissitudes e patológicas contradições de Erika Kohut⁴⁰, a protagonista do romance de Elfried Jelinek, *A pianista*, apontando para as limitações ou o fracasso, até, do que Freud chama de sublimação. É de se duvidar⁴¹ que, na maioria dos casos, esse processo, pelo qual “instintos são levados a deslocar, a situar em outras vias as condições de sua satisfação”, tornando “possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada”⁴², seja efetivo e eficaz. Em seu papel de “olho da lei”⁴³, a mãe de Erika comunga com esse ideal civilizatório, ao mesmo tempo em que lamenta que ele não seja de fato perseguido, como o narrador do romance explicita com seu tom irônico, tragicomicamente jocoso:

A mãe acha que, ao contrário do que se diz por aí a respeito da vida desregrada dos artistas, o melhor que um artista tem a fazer é esquecer sua sexualidade. E, se não for capaz, será simplesmente humano, mas não pode ser simplesmente humano. Pois então não será divino! Infelizmente as biografias dos artistas, que afinal são o que há de mais importante sobre eles, estão frequentemente repletas dos desejos e das astúcias sexuais de seus protagonistas. E elas criam a impressão errônea de que os pepinos da boa sonoridade só crescem sobre a podridão do composto da sexualidade.⁴⁴

Seja como for, quem, concretamente, se volta para a cultura e nela se enfurna, morre para a vida comum, dedicada à satisfação do corpo massificado, via mercado. Essa morte, aparência de uma existência em estado mineral, cultivada e vivida no interior da cultura,

⁴⁰ A professora de piano Erika Kohut, que não chega a enveredar pela criação artística, como compositora, nem por uma carreira de concertista, entrega-se à busca solitária de satisfação sexual na prática do voyeurismo assim como à automutilação: “Seu *hobby* é cortar o próprio corpo”. (Cf. JELINEK, Elfried. *A pianista*. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Tordesilhas, 2011, p. 60-67; 101-103.)

⁴¹ No caso de Erika Kohut, é de fato “impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos” (cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. 1. reimpr. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2012, p. 43). No entanto, isso é o mesmo que sublimação?

⁴² Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 42. Lembre-se, a propósito, que o autor não faz questão de distinguir entre civilização e cultura, como assinala em outra obra, *O futuro de uma ilusão*: “Como se sabe, a cultura humana – me refiro a tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos; e eu me recuso a separar cultura e civilização – mostra dois lados ao observador. Ela abrange, por um lado, todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas e, por outro, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si e, em especial, a divisão dos bens acessíveis.” (Cf. FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Trad. Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Renata Udler Cromberg; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 22.)

⁴³ Cf. Jelinek, *op. cit.*, p. 224.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 223. Reprimindo a filha, levando-a a sacrificar a vida sexual em favor da arte (no caso, a música), a mãe de Erika desempenha papel oposto ao que Freud, em *O mal-estar na civilização* (p. 48-49), atribui às mulheres em geral, quando sustenta que, “através das exigências de seu amor”, vão contra “a corrente da civilização e exercem a sua influência refradora e retardadora”, adotando “uma atitude hostil” ante a cultura na medida em que se veem relegadas a segundo plano pelos homens, os quais, por seu turno, eximir-se-iam de deveres matrimoniais e familiares para darem conta de suas tarefas culturais “mediante uma adequada distribuição da libido”, uma vez que não dispõem de “quantidades ilimitadas de energia psíquica”.

é um retirar-se, um poupar-se frente à outra morte, essa sim mecanizada (dada e reproduzida continuamente pela “máquina de entortar homens”), aparentando vida na medida em que se presta a atender às necessidades biofisiológicas dos corpos. A morte implicada naquela retirada é a existência na ordem da imensidão e do vazio oceânicos, é o navegar que se opõe ao viver por viver, é a pesquisa sem lastro e sem termo dos sentidos do viver.

Referências

ALI, Monica. *Um lugar chamado Brick Lane*. Trad. Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

ARENDT, Hannah. O conceito de História – antigo e moderno. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 69-126.

_____. O que é Autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 127-187.

_____. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARIÈS, Philippe. *Um historiador diletante*. Trad. Ana Luíza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

CALVINO, Italo. Por que ler os clássicos. In: _____. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 5. reimpr. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, p. 9-16.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. 1.reimpr. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2012.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Trad. Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Renata Udler Cromberg; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

Jelinek, Elfried. *A pianista*. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Tordesilhas, 2011.

Kinshasa Symphony. Direção: Claus Wischmann e Martin Baer. Produção: Stefan Pannen e Holger Preusse. Roteiro: Claus Wischmann. Elenco: membros da Orquestra Sinfônica Kimbanguista. Duração: 95 min. Ano de produção: 2010.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. Erudição e cultura. In: _____. *O sabor da vida*. Brasília: Letraviva, 1999, p. 17-25.

_____. O que é ser intelectual? In: _____. *O sabor da vida*. Brasília: Letraviva, 1999, p. 139-145.

LEDDA, Gavino. *Pai Patrão & Recanto*. 3. ed. Trad. Liliana Laganá e Ivan Neves Marques Júnior. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2008.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PAI Patrão. Direção: Paolo e Vittorio Taviani. Produção: Giuliani G. De Negri, Radio Televisione Italiana (RAI). Roteiro: Paolo e Vittorio Taviani. Elenco: Omero Antonutti, Saverio Marconi, Marcella Michelangeli, Fabrizio Forte, Pierluigi Alvau, Fabio Angioni, Giuseppino Angioni, Giuseppe Brandino, Nanni Moretti. Título original: *Padre Padrone*. Duração: 114 min. Ano de lançamento: 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos homens*. Trad. Rubem Braga. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.

SHAKESPEARE, William. O Mercador de Veneza. Trad. F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. In: _____. *Obra completa v. II*, p. 437-497. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1989.

WILLETT, John. *O teatro de Brecht*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

SANTOS, Renato dos; IÓRIO, Luiz Fernando Duran (Orgs.). *Fenomenologia, Linguística & Psicanálise*. Porto Alegre: Fi, 2019, 333 p. ISBN -978-85-5696-603-2.

É com a frase “o homem não era necessário”, do poema *O dia da Criação*, de Vinícius de Moraes, que os organizadores Renato dos Santos e Luiz Fernando Duran Iório introduzem a apresentação do livro recentemente publicado: *Fenomenologia, Linguística & Psicanálise*. Mas o que esta frase significa? Uma das possíveis interpretações que ela pode suscitar diz respeito à condição da existência humana em sua *facticidade*, isto é, o fato de sermos seres lançados no mundo – como diria Heidegger – e ter de fazer alguma coisa com esta contingência que nos atravessa.

“O que é a vida?”, “qual o sentido da existência?”, “de onde viemos e para onde vamos?”, são questões cruciais que permeiam a história da filosofia, dos pré-socráticos à filosofia contemporânea. Acrescento, ainda, que todo aquele que almeja transitar pelo universo da filosofia deve, necessariamente, em algum momento de sua existência, ter sido tocado por tais indagações. Podemos dizer que estas questões são o que norteiam, ora direta ora indiretamente, o livro em questão. A partir de três discursos distintos que, em vários pontos, dialogam entre si – a fenomenologia, a linguística e a psicanálise –, os autores buscaram circunscrever o indeterminado, o *non-sens*, o nada, ou simplesmente o *real*.

O leitor atento poderá perceber que, implicitamente, se trata de um paradoxo quando falamos de *real*. É que, conforme Lacan, o *real* é aquilo que não tem sentido, que resiste à simbolização, ou que fica de fora de qualquer possibilidade de apreensão significativa. Então, como podemos falar de algo que, por natureza, não pode ser dito? Como dizer sobre algo que está fora de nossa capacidade de sujeitos barrados, castrados, como falta-a-ser?

Ora, não podemos esquecer de que “paradoxo” não significa “contradição”, pois este último é a pura e simples impossibilidade do mesmo e do outro estabelecerem contato, pois são de naturezas irreduzíveis. Já o paradoxo revela o *quiasma* de duas dimensões que estão entrelaçados por um ponto em comum, como o nó borromeano, uma estrutura, na

qual horizontes distintos podem operar sem, necessariamente, se contradizerem. Em outras palavras, trata-se de uma *Gestalt*, em que a figura não subsume o fundo, nem o fundo a figura.

Apesar, portanto, de não podermos apreender o real, é desta impossibilidade mesma, a saber, a partir de sujeitos faltantes que emerge o desejo. Eis, então, a outra face do paradoxo: do impossível nasce o desejo. O desejo é da ordem do impossível, de uma falta constitutiva de nossa estrutura subjetiva. A insatisfação é, por excelência, a marca do desejo, à medida mesma em que a falta, caso pudesse ser esgotada, seria a morte do sujeito, pois ele cessaria de desejar e, como sabemos, um sujeito sem desejo é um sujeito morto.

Convém chamar a atenção para a capa do livro, a belíssima obra de Caravaggio, *São Francisco em Meditação* (1606) e, mais exatamente, para a caveira que ali está inscrita. Se o leitor notar, logo perceberá que ela faz lembrar a pintura: *Os embaixadores*, de Hans Holbein, que está presente na capa do *Seminário, Livro 11*, de Lacan. Mas o que esta caveira representa? Ela representa precisamente o real, que apesar de as leis do estado, a ciência, a igreja, a cultura, fazerem-se presentes, o real não desaparece, mas se mantém ali, qual pulsão de morte, como algo que quebra a consistência simbólico-imaginária.

A grande questão é: o que fazemos com este real, com esta pulsão de morte que, como Freud bem nos mostrou, apresenta-se à cultura causando um mal-estar? Tentar negar e afastar o real? Mas como afastar isso que, a bem da verdade, nos pertence, enquanto *extimité*, neologismo lacaniano para descrever a relação do sujeito com *das Ding*. Na maior parte das vezes, a grande descoberta que fazemos na clínica é que, na verdade, aqueles monstros que tanto procuramos afastar, negar, jogar para a responsabilidade do outro, somos nós próprios os seus autores.

Estas questões, o próprio leitor poderá aprofundá-las no livro *Fenomenologia, linguística & psicanálise*, visto que a obra faz ressaltar, de maneira brilhante, estas questões que são caras tanto à filosofia, à fenomenologia, à linguística, quanto à psicanálise. O desejo, o estatuto do sujeito, o real, o simbólico e o imaginário, o significante e o significado, a questão da estrutura subjetiva ou, mais precisamente, o autismo – se, na perspectiva da psicanálise, ele é ou não uma estrutura – são estes e outros temas que são contemplados por quatorze capítulos de autores especializados nas suas respectivas áreas. Todavia, é o próprio leitor que fará a prova de tudo isso ao folhear este livro.

A obra, *Fenomenologia, linguística & psicanálise*, pode ser acessada em formato impresso e em *E-book*, no site da Editora Fi. Para isto, basta escrever o título do livro, clicar, e o leitor será remetido à editora. Trata-se de uma obra voltada para estudantes de filosofia, psicanálise, fenomenologia, linguística e para todos aqueles que, de um modo ou de outro, foram interpelados pelo *real*.

*Renato dos Santos*¹

¹ Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pela Universidade de Coimbra (cotutela). E-mail: renatodossantos1@hotmail.com

INSTRUÇÕES PARA AUTORES / INSTRUCTIONS TO AUTHORS

A Basiliade – Revista de Filosofia recebe contribuições para quaisquer de suas seções: Artigos e Recensões.

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. Os textos enviados são avaliados em vista da publicação na versão eletrônica. Podem destinar-se às seguintes seções: artigos, resenhas ou recensões. Os textos dos artigos, além de português, podem estar também em inglês, francês, italiano ou espanhol e não devem exceder 70 mil caracteres com espaços; os demais textos devem ser em português.

2. Os artigos devem ser inéditos e expressar resultados de pesquisa original em nível acadêmico de pós-graduação, reservando-se a revista a prioridade de sua publicação. Nenhuma modificação de estrutura, conteúdo ou estilo será feita sem o prévio consentimento do autor.

3. Submissão dos originais:

- a) Devem ser enviados por correio eletrônico, em formato “.docx” ou “.doc”, Microsoft Word.
- b) Junto com os artigos, deve ser enviado, em português e inglês, um resumo temático de aproximadamente 10 linhas, assim como cerca de cinco palavras-chave e o título do artigo, além dos dados relativos à titulação do autor, vínculo institucional ou atividade atual, endereço postal, e e-mail.
- c) As referências bibliográficas devem ser apresentadas de acordo com as normas da ABNT.
- d) A referência bibliográfica deverá ser colocada em notas ao pé de cada página, com os dados bibliográficos completos das obras citadas, em cada nova citação.
- e) As resenhas e recensões deverão conter informações bibliográficas completas da publicação em pauta.

4. Os autores serão notificados sobre a recepção dos trabalhos enviados à redação. Uma vez submetido, cada artigo será encaminhado a dois pareceristas, especialistas no assunto, que o avaliarão e preencherão um formulário próprio, que será encaminhado ao Conselho Editorial. Em caso de dúvida, será consultado um terceiro parecerista. A decisão do Conselho Editorial quanto à publicação ou não do artigo será comunicada por escrito aos autores. As observações do parecer serão anexadas à comunicação, em caso de resposta negativa ou de solicitação de modificações no texto.

Diretrizes

Publicada pela FASBAM - Faculdade São Basílio Magno, Basiliade - Revista de Filosofia tem como finalidade divulgar a reflexão filosófica no âmbito da história da filosofia, da metafísica, da antropologia filosófica, da ética, entre outras. Ela está também aberta ao diálogo cultural e a tudo aquilo que diz respeito à relação filosofia e teologia, ciência e fé, fé e razão. Publica textos acadêmicos de filósofos

contemporâneos brasileiros e estrangeiros. Estes textos devem não somente expressar resultados de pesquisa original em nível de pós-graduação, mas também contribuir para o enriquecimento da cultura filosófica nacional.

A Revista é publicada semestralmente, intercalando números temáticos e números ecléticos; ela contém também resenhas ou resenhas. Os artigos podem ser submetidos, além da língua portuguesa, em inglês, francês, italiano e espanhol e devem conter notas bibliográficas.

Endereço:

Rua Carmelo Rangel, 1200 Seminário

80.440-050 — Curitiba/PR

Tel.: (41) 3243-9800

E-mail: periodicos@fasbam.edu.br

Razão Social: Associação de São Basílio Magno

CNPJ: 80.637.226/0004-80

Declaração de Direitos Autorais e Declaração de Inexistência de Conflito de Interesses

Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons International License (CC BY 4.0).

1. As ideias e conceitos dos artigos assinados são de responsabilidade dos autores. Isso deverá ser formalizado através de uma declaração disponível na página eletrônica da revista (<https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/announcement/view/1>). Depois de datada e assinada, essa declaração deverá ser encaminhada para o e-mail periodicos@fasbam.edu.br.

2. Em caso de conflito de interesses, originado, por exemplo, pelo apelo a alguma fonte financiadora que seria beneficiada pelos resultados da pesquisa, os autores deverão mencionar esse fato explicitamente em seus respectivos textos. Transcrições e citações são permitidas, desde que mencionada a fonte.

3. Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons International License (CC BY 4.0).

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

fasbam.edu.br