

REVISTA FLORESTAN
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCAR

DOSSIÊ
PENSAMENTO
POLÍTICO
E SOCIAL
BRASILEIRO

ANO 2, NÚMERO 3, JUNHO 2015

ISBN 23578300

www.revistaflorestan.ufscar.br



A Revista Florestan é uma publicação semestral dos discentes de graduação em Ciências Sociais da UFSCar. As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Arte da capa

Guilherme Ubeda

Expediente

Coordenação Geral: Caroline Mendes dos Santos

Coordenação de Antropologia: Estêvão Barros Chaves

Coordenação de Ciência Política: Barbara Caroline Botassio

Coordenação de Sociologia: Guilherme de Carli

Coordenação do Dossiê: Thiago Pereira da Silva Mazucato, Felipe Fontana e Vera Alves Cepêda

Editores: Allan Wine Santos Barbosa, Amanda Santos, Beatriz Schwenk, Barbara Caroline Botassio, Caroline Mendes dos Santos, Estêvão Barros Chaves, Fernando Augusto Souza Guimarães, Guilherme de Carli, Guilherme Rezende Machado, Lucas de Carvalho Ferreira, Marina Venturi Rassi, Nathália Gonçalves Zapparoli, Paola Oliveira, Tayla Nayara Barbosa.

Contato

florestan.ufscar@gmail.com

Conselho Editorial

Alejandro Blanco (Universidad Nacional de Quilmes), Aparecida Villaça (UFRJ), Catarina Morawska Vianna (UFSCar), Cecília McCallum (UFBA), Clarice Cohn (UFSCar), Donna Haraway (University of California), Eduardo José Afonso (UNESP), Eduardo Viveiros de Castro (UFRJ), Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar), Fernando Azevedo (UFSCar), Gabriel Cohn (USP), Gabriel De Santis Feltran (UFSCar), Geraldo Andreello (UFSCar), Jessé de Souza (UFJF), João Paulo Pimenta (USP), João Rickli (UFPR), João Roberto Martins Filho (UFSCar), Joelson Gonçalves de Carvalho (UFSCar), Larissa Pelúcio (UNESP), Luiz Henrique de Toledo (UFSCar), Manuela Carneiro da Cunha (University of Chicaco), Marcio Goldman (UFRJ), Marco Aurélio Nogueira (UNESP), Maria da Glória Bonelli (UFSCar), Maria do Socorro Braga (UFSCar), Maria Celi Scalón (UFRJ), Maria Filomena Gregori (UNICAMP), Mario Grynspan (UFF), Miguel Chaia (PUC), Milton Lahuerta (UNESP), Pedro José Floriano Ribeiro (UFSCar), Renato Moraes (UFSCar), Richard Miskolci (UFSCar), Rodrigo Constante Martins (UFSCar), Rogério Baptistini (Mackenzie), Sérgio Costa (Freie Universität Berlin), Tim Ingold (University of Aberdeen) Vera Alves Cepêda (UFSCar), Wagner Molina (UFSCar), Wolfgang Leo Maar (UFSCar).

Diagramação

Caroline Mendes dos Santos

Manutenção do Site

Allan Wine Santos Barbosa e Fernando Augusto Souza Guimarães

AGRADECIMENTOS

A equipe da Revista Florestan agradece imensamente aos organizadores Thiago Pereira da Silva Mazucato, Felipe Fontana e Vera Alves Cepêda pela sempre disposição em contribuir na divulgação da Revista e pelos valiosos esforços na produção deste Dossiê, assim como a todos os autores que aceitaram que publicássemos os seus trabalhos em nossa Revista.

Estendemos nossos agradecimentos a todos os autores que submeteram seus trabalhos para a revista, bem como ao nosso Conselho Editorial, aos pareceristas *ad hoc* e aos que contribuíram à revista nos trabalhos de diagramação e organização.

Agradecemos, por fim, aos alunos de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, cujos esforços se materializam nesta revista, assim como a todos os professores do Departamento de Ciências Sociais (DCSo) e do Departamento de Sociologia (DS).

APRESENTAÇÃO

A Revista Florestan é uma publicação de iniciativa dos alunos de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. O objetivo desta é incentivar os estudantes das áreas das Ciências Sociais (e áreas afins) a publicarem suas pesquisas. Para além das três grandes áreas que compõem o núcleo duro das ciências sociais (a saber: Antropologia, Ciência Política e Sociologia) esta publicação preza tanto pelo equilíbrio entre estas áreas, que se expressa através da sua política de que todos os estudos no campo das ciências sociais são importantes, bem como aqueles das suas subáreas. E ainda outras duas áreas afins encontram espaço nesta publicação: Economia e História.

O que se pretende no fim é uma ampliação de variáveis explicativas pertencentes da complexidade do fenômeno social, no qual, as diversas perspectivas de abordagens, metodologias e objetos modelam esse caleidoscópio explicativo. A escolha do nome da revista não foi aleatória. O referido autor, além de ser de grande importância para as Ciências Sociais no Brasil e ser também reconhecido internacionalmente, possui um significado especial para a Universidade Federal de São Carlos que conta em seu acervo com toda a biblioteca pessoal de Florestan Fernandes, bem como os seus manuscritos em forma de folhas soltas, cadernos, cadernetas, fichas, fragmentos e fotos. O arquivo Florestan Fernandes, disponível desde 1996 tem lugar especial na Biblioteca Comunitária da UFSCar.

Neste terceiro número, apresentamos, na primeira parte, o dossiê Pensamento Político e Social Brasileiro, composto por sete artigos de estudiosos de 6 Universidades diferentes. A segunda parte da edição compõe-se de artigos de tema livre enviados à revista por graduandos. As temáticas variadas dos artigos mantêm a proposta da revista em se constituir como um espaço de discussões para as diversas interfaces entre as Ciências Sociais, História, Economia, e demais áreas, propondo reflexões interessantes à formação crítica dos alunos e aos debates contemporâneos que atravessam as disciplinas.

Boa leitura a todos!

ÍNDICE

DOSSIÊ PENSAMENTO POLÍTICO E SOCIAL BRASILEIRO.....	6
APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ.....	7
<i>Thiago Mazucato e Felipe Fontana</i>	
ASPECTOS HISTÓRICOS E METODOLÓGICOS: ALGUNS ELEMENTOS TEÓRICOS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM.....	13
<i>Thiago Mazucato</i>	
DIMENSÕES METODOLÓGICAS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO CIRCUNSCRITAS AO PENSAMENTO POLÍTICO E SOCIAL BRASILEIRO: UM DIÁLOGO POSSÍVEL ENTRE OLIVEIRA VIANNA E ÉMILE DURKHEIM	41
<i>Felipe Fontana</i>	
OS SENTIDOS QUE ORIENTAM A PERSPECTIVA DA REVOLUÇÃO EM CAIO PRADO JUNIOR.....	65
<i>Israel Pacheco Júnior</i>	
AS INTERPRETAÇÕES DA SOCIOLOGIA DE FLORESTAN FERNANDES: UMA CLASSIFICAÇÃO	77
<i>Diogo Valença de Azevedo Costa</i>	
NACIONAL-DESENVOLVIMENTISMO E MARXISMO ACADÊMICO: O EIXO RIO-SÃO PAULO	105
<i>Rafael Marchesan Tauil e Luciléia Aparecida Colombo</i>	
O MARXISMO PARA ALÉM DO ESTRUTURALISMO: UM DEBATE ACERCA DA DEPENDÊNCIA ECONÔMICA BRASILEIRA NA DÉCADA DE 1950.....	118
<i>Carlos Eduardo Tauil e Tabita Tiede Lopes</i>	
OS VÍNCULOS INTELECTUAIS ENTRE AMÉRICA LATINA E OCIDENTE: UMA COMPARAÇÃO ENTRE LEOPOLDO ZEA E JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA.....	134
<i>Gustavo Louis Henrique Pinto e Elisângela da Silva Santos</i>	
ARTIGOS.....	146
UMA ANÁLISE DO RISO: PIADAS COMO ESPAÇO DE DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA	147
<i>Júlia Pereira da Silva e Vitor de Lima</i>	
SÍRIOS E LIBANESES: EM BUSCA DE REDES MIGRATÓRIAS NO ESPAÇO URBANO DE SÃO CARLOS.....	158
<i>Giovanni Tosi</i>	
MARRAMAO ENTRE A ORDEM INTERNACIONAL, A MODERNIDADE-MUNDO E O UNIVERSALISMO.....	170
<i>Leonardo Antonacci Barone Santos</i>	
PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM MARX E TOCQUEVILLE: PROPOSTAS PARA ATUAÇÃO ALÉM DO ESTADO	182
<i>Ricardo César Barbosa Júnior e Marcelo Marques de Almeida Filho</i>	
JUSTIÇA COMO UM FIM EM SI: A ESTABILIDADE POLÍTICA NA TEORIA DE JOHN RAWLS	193
<i>Felipe Eduardo Lázaro Braga</i>	
A TEORIA POLÍTICA IMPORTA? DILEMAS POLÍTICOS CLÁSSICOS E REVISÕES CONTEMPORÂNEAS.....	204
<i>Thais Cavalcante Martins</i>	

DOSSIÊ ● ● ●
**PENSAMENTO
POLÍTICO E SOCIAL
BRASILEIRO**

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

Thiago Pereira da Silva Mazucato (PPG-Pol/UFSCar)¹

Felipe Fontana (PPG-Pol/UFSCar)²

Neste terceiro número da Revista Florestan apresentaremos, em sua primeira parte, um dossiê composto por sete artigos vinculados ao campo do Pensamento Político e Social Brasileiro, buscando oferecer assim, principalmente aos alunos de graduação em Ciências Sociais e áreas afins, um panorama introdutório de pesquisas e de estudos que atualmente estão sendo desenvolvidos nessa importante área do saber. Considerando a especificidade do já mencionado dossiê intitulado de *Pensamento Político e Social Brasileiro* publicado nesta edição da Revista Florestan, realizaremos agora uma breve apresentação dos trabalhos contidos nele. Todavia, antes disso, trataremos brevemente da particularidade de nosso Pensamento Político e Social no sentido de evidenciar com mais clareza as características distintivas do campo ao qual este conjunto de artigos se vincula.

De modo geral, o Pensamento Político e Social Brasileiro resguarda ou engloba uma gama vasta de estudos e trabalhos preocupados com a compreensão: 1) de trajetórias intelectuais no Brasil; 2) do vínculo entre intelectuais e algumas instituições/organizações sociais e políticas brasileiras; 3) da circulação, recepção e apropriação de ideias no cenário intelectual brasileiro; 4) das diferentes formas como as ideias se constituem e das distintas maneiras como elas são veiculadas, transmitidas, absorvidas e recebidas pelo conjunto social e político de nossa sociedade; 5) do profundo vínculo entre a constituição de um determinado conhecimento e as especificidades sociais, culturais, econômicas e políticas de um dado recorte temporal/contextual da realidade brasileira. É válido destacar que por mais que se intitule Pensamento Político e Social Brasileiro, este campo do saber não se refuta ao estabelecimento de diálogos produtivos com a América Latina, ou ainda, com o Pensamento Político e Social Latino-americano. Destes diálogos, emergem trabalhos e análises pontuais e comparativas que, por sua vez, também estão preocupadas e atreladas com as cinco dimensões por nós destacadas anteriormente.

Sendo um campo específico do saber e, por conseguinte, detentor de uma gama significativa de pressupostos metodológicos, permaneceu em nosso horizonte a preocupação neste dossiê com a integração ao seu conjunto de trabalhos destinados à problematização e à

¹ Mestrando em Ciência Política pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de São Carlos (PPGPol/UFSCar). E-mail: t.mazuca@gmail.com

² Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de São Carlos (PPGPol/UFSCar). E-mail: buthjaum@yahoo.com.br

complexificação de algumas orientações metodológicas ligadas ao Pensamento Político e Social Brasileiro. O número de autores e estudos que podem auxiliar nos principais dilemas circunscritos à realização de trabalhos no campo de nosso Pensamento Político e Social é vastíssimo³. Entretanto, observando que na atualidade há o desenvolvimento de muitas pesquisas de busca compreender determinados autores e suas ideias levando em consideração as importantes mediações entre seus pensamentos e os contextos nos quais eles foram constituídos, elegemos a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim como um dos temas mais relevantes para serem tratados neste dossiê⁴.

Sendo assim, Thiago Mazucato no artigo intitulado “*Aspectos históricos e metodológicos: alguns elementos teóricos da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim*” nos traz uma reflexão acerca da trajetória do conceito de Sociologia do Conhecimento. Nesse sentido, o autor retoma dilemas clássicos intrínsecos ao fenômeno do conhecimento sem se furtar da tarefa de estabelecer as mediações que marcaram a constituição deste conceito tal como Karl Mannheim o definiu em seu pensamento (rupturas e continuidades conceituais e de paradigmas que nos auxiliam a dimensionar o modo como o intelectual húngaro-alemão concebeu a sua Sociologia do Conhecimento). Para realizar suas reflexões, Thiago Mazucato faz uma cronológica análise de parte do pensamento de Karl Mannheim e, assim como ensina e hipostasia o mestre húngaro, busca a todo o momento contextualizar as ideias do intelectual ao tempo histórico e situacional no qual ele estava imerso, para assim, mensurar a especificidade de diversas questões atreladas à Sociologia do Conhecimento, são exemplos: o paradigma das formas de pensamento; a questão dos grupos sociais; a noção de ideologia e suas respectivas formas variativas; o conceito de utopia; ou ainda, a tríplice relação entre as noções de reacionarismo, conservadorismo e progressismo.

Já Felipe Fontana, no artigo denominado de “*Dimensões Metodológicas da Sociologia do Conhecimento Circunscritas ao Pensamento Político e Social Brasileiro: um Diálogo Possível entre*

³ De modo exemplificativo, podemos citar alguns autores que, por vezes, compõem o conjunto de intelectuais usualmente elencados por pesquisadores de nosso Pensamento Político e Social que, por sua vez, auxiliam fundamentalmente na resolução de dilemas metodológicos circunscritos as suas pesquisas, são eles: Quentin Skinner, John Pocock, Reinhart Koselleck, Daniel Pécaut e Gildo Marçal Brandão.

⁴ Lilia Moritz Schwarcz e André Botelho, no artigo denominado *Pensamento Social Brasileiro, um Campo Vasto Ganhando Forma*, informam o quanto é notável a quantidade de trabalhos desenvolvidos atualmente que se mostram preocupados com as conexões e as relações entre pensadores, ideias e contextos históricos e de produção do conhecimento: “Em consonância com a produção e o debate internacionais no domínio das ciências sociais, podem-se assinalar, ainda, algumas alterações importantes nesse campo de pesquisas, como o interesse pelos processos sociais não apenas de produção, mas também de aquisição, transmissão e recepção das diferentes formas de conhecimento; a visão dos detentores do conhecimento como um grupo maior e mais variado do que antes; o interesse pela vida intelectual cotidiana de pequenos grupos, círculos ou redes vistas como unidades fundamentais que constroem e difundem o conhecimento” (Botelho & Schwarcz, 2011, p. 12).

Oliveira Vianna e Émile Durkheim”, busca, em um primeiro momento, evidenciar os pressupostos metodológicos difundidos pela Sociologia do Conhecimento para, posteriormente, articulá-los a uma discussão de cunho prático-operacional que, por sua vez, está intimamente ligada com a produção de muitas pesquisas vinculadas ao Pensamento Político e Social Brasileiro. Para isso, o autor lança mão dos dilemas metodológicos que enfrentou na realização de sua pesquisa de mestrado intitulada “*A Presença de Émile Durkheim em Oliveira Vianna: Contribuições ao Pensamento Social e Político Brasileiro*” que, dentre outras coisas, buscava compreender a presença de teorias, conceitos e ideias durkheimianas em meio ao pensamento de Oliveira Vianna. Dessa forma, Felipe Fontana mostra em linhas gerais como realizou e operacionalizou a sua pesquisa sem, contudo, abandonar os pressupostos metodológicos lançados pela Sociologia do Conhecimento que, de modo profundo, lhe auxiliaram na obtenção de seus resultados de pesquisa.

Saindo de uma proposta temática mais metodológica e partindo para uma dimensão expositiva que busca evidenciar parte do caleidoscópio que atualmente se configura como a produção de pesquisas em nosso Pensamento Político e Social, nós, da organização deste dossiê, selecionamos um conjunto de trabalhos interessados na investigação de distintas e relevantes temáticas. Sendo assim, Israel Pacheco Júnior, no artigo intitulado “*Os Sentidos que Orientam a Perspectiva da Revolução em Caio Prado Júnior*”, nos mostra como, em meio ao pensamento caiopradiano, a noção de Revolução se constitui de modo entrelaçado com a interpretação que o intelectual resguardava sobre o Brasil, em especial acerca do tema da formação nacional e econômica de nosso país. Neste artigo, Israel Pacheco Júnior mostra como há, no interior das ideias e posições de Caio Prado Júnior, uma íntima ligação entre a possibilidade de se operacionalizar uma Revolução no Brasil que, por sua vez, rompa definitivamente com as nossas heranças formativas de modo a não encarar o Brasil como uma nação pré-capitalista, ou seja, que ratifica a percepção de que a nação brasileira precisa ser primeiramente capitalista para, posteriormente, se construir com êxito a revolução em nosso país. Essa importante perspectiva de Caio Prado Júnior, constantemente debatida pela fortuna crítica do intelectual paulista, é adensada neste trabalho de Israel Pacheco Júnior justamente porque é discutida e analisada tendo em consideração uma gama significativa de fontes e dados analíticos.

Diogo Valença de Azevedo Costa, no artigo intitulado “*As Interpretações da Sociologia de Florestan Fernandes: uma Classificação*” seleciona e problematiza, em meio à amplitude temática intrínseca ao pensamento de Florestan Fernandes, a definição de Sociologia tal como é

apresentada pelo intelectual paulista e, sobretudo, pela fortuna crítica dedicada ao exame e à revista do sociólogo brasileiro, de suas obras e de suas ideias. Sendo assim, o autor se debruça sobre a miríade de trabalhos acerca da obra e da trajetória de Florestan Fernandes, proporcionando-nos um exímio mapeamento destes trabalhos, com destaque para alguns destes que se cristalizaram como marcos interpretativos e acabaram se transformando em referenciais analíticos que auxiliam o pesquisador do assunto na árdua tarefa de classificar a obra deste que é considerado um dos maiores sociólogos brasileiros dos anos 1950 até meados da década de 1990. O autor deste artigo nos apresenta um grande dilema com o qual a maioria dos pesquisadores do campo de Pensamento Político e Social Brasileiro precisam lidar, teórica e metodologicamente: como enfrentar a compreensão e a interpretação da obra de um determinado autor, produzida num determinado contexto histórico, com o qual esta obra guarda estreitos vínculos existenciais? E, nesta relação entre texto e contexto, o pesquisador também precisa se debruçar sobre as tarefas já efetuadas anteriormente, que se constituíram em interpretações já consolidadas sobre o seu objeto, ainda que sua intenção seja a de mobilizar tais esforços analíticos para conduzir o seu trabalho para outras direções.

Já os autores Rafael Marchesan Tauil e Luciléia Aparecida Colombo, no artigo denominado de *“Nacional-Desenvolvimentismo e Marxismo Acadêmico: O Eixo Rio-São Paulo”* buscam dinamizar ainda mais as interpretações acerca do marxismo no Brasil através de uma análise comparativa entre dois polos distintos da intelectualidade nacional: a USP e o ISEB. Segundo os autores, a obra de Karl Marx foi lida de diferentes formas nestas duas instituições, tendo a USP resguardado uma perspectiva analítica mais reinterpretação das ideias do intelectual alemão com fins de aproximar suas teorias ao entendimento da realidade nacional e tendo o ISEB, ou parte do mesmo, lançado mão dos ensinamentos marxianos buscando propósitos pragmáticos e bem definidos de ação e de interferência na realidade brasileira para o alcance do “pleno desenvolvimento”. Neste estudo, Rafael Marchesan Tauil e Luciléia Aparecida Colombo mostram como as ideias de Karl Marx foram diferentemente recepcionadas, interpretadas e mobilizadas no Brasil por dois grupos distintos da intelectualidade nacional entre os anos de 1950 e 1960 (recorte temporal definido pelos autores), vinculados, cada qual, a uma grande instituição intelectual da época. Da intencionalidade inicial dos autores, vale destacar, emerge também a relevante possibilidade de compreendermos como a “mobilização de um mesmo autor em contextos semelhantes pôde contribuir com interpretações tão diferentes acerca de um mesmo contexto de realidade”.

Carlos Eduardo Tauil e Tabita Tiede Lopes são os autores do artigo intitulado de “O *Marxismo para além do Estruturalismo: um Debate acerca da Dependência Econômica Brasileira na década de 1950*”. De modo comparativo, os pesquisadores buscam compreender como determinadas ideias e noções marxistas aparecem na leitura caiopradiana acerca da situação de dependência econômica do Brasil – nos anos de 1950 – frente determinadas “categorias estruturalistas utilizadas pela Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL)”. Nesta proposta analítica, os autores priorizam a investigação de obras pouco revisitadas de Caio Prado Júnior que, por sua vez, se distanciam relativamente do tema central que percorreu boa parte das preocupações intelectuais do estudioso paulista: a formação nacional. Sendo assim, *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira* (1954) e *Esboços dos Fundamentos da Teoria Econômica* (1957) são os estudos mais acessados pelos autores para o entendimento da leitura caiopradiana acerca da situação de dependência econômica no Brasil. De modo geral, o artigo de Carlos Eduardo Tauil e Tabita Tiede Lopes nos ajuda a dimensionar o debate de paradigmas e posições circunscritos ao tema da dependência no Brasil e, por conseguinte, visualizar a realização de possíveis diálogos comparativos no campo do pensamento e das ideias.

Gustavo Louis Henrique Pinto e Elisângela da Silva Santos, autores do artigo intitulado “Os *Vínculos Intelectuais entre América Latina e Ocidente: uma Comparação entre Leopoldo Zea e José Medina Echavarría*”, estabelecem um diálogo comparativo entre as teses de Leopoldo Zea e de José Medina Echavarría tendo como pano de fundo o problema da formação das ideias na e sobre a América Latina. Segundo os autores, ambos os intelectuais, ao passo que realizavam comparações entre América Latina e Europa, construíam algumas sínteses sobre determinados temas, tais como: ocidentalidade, reivindicação de uma tradição civilizatória para o “novo mundo”, progresso material e progresso intelectual. De acordo com os autores, percebemos que tanto Leopoldo Zea quanto José Medina Echavarría localizaram e buscaram compreender a América Latina “dentro do contexto da história universal em relação com uma ordem e um centro de poder designado como mundo ocidental”, produzindo assim, análises das “estruturas mentais e materiais a partir de sistemas filosóficos e sociológicos consolidados, ora na Europa – a sua conexão com o mundo ocidental – ora embasados na perspectiva *autóctone*”. Este texto de Gustavo Louis Henrique Pinto e Elisângela da Silva Santos nos oferece, dentre outras coisas, subsídios para compreendermos como trajetórias individuais de determinados intelectuais e contextos específicos – históricos, de produção e situacionais – são muito produtivos quando temos a intenção de apreender, investigar e analisar a emergência de determinadas ideias,

paradigmas, diagnósticos e interpretações sobre um povo, uma nação ou até mesmo um continente.

Certamente uma série de outros intelectuais, outras ideias/teses e outras instituições, que fazem parte do repertório abordado pelos pesquisadores do campo do Pensamento Político e Social Brasileiro, poderiam fazer parte de um dossiê que se debruça sobre este tema. Todavia, uma série de limitações, dentre as quais poderíamos mencionar como principais aquelas vinculadas ao tempo e ao espaço que compete a um trabalho introdutório como este que ora apresentamos, obrigaram-nos a uma opção que, como toda seleção que, por força dos motivos expostos, necessita acolher alguns trabalhos (por não comportar uma quantidade que seria ideal, porém inexecutável), não pudemos abordar mais pormenorizadamente as metodologias desenvolvidas por Skinner, Pocock e Koselleck, por exemplo, ou ainda, tantos autores tão relevantes quanto os que foram abordados, como é o caso, apenas para exemplificar, de Celso Furtado. Por fim e após essa longa apresentação, nos resta desejar a todos uma boa leitura dos textos selecionados para o dossiê *Pensamento Político e Social Brasileiro* veiculado pela Revista Florestan. Desde já agradecemos a atenção do leitor e o convidamos para a apreciação dos próximos números da revista.

ASPECTOS HISTÓRICOS E METODOLÓGICOS: ALGUNS ELEMENTOS TEÓRICOS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM⁵

Thiago Mazucato⁶

Ainda que a Sociologia do Conhecimento enquanto uma especialidade científica tenha tomado forma no primeiro quartel do século XX, existe toda uma tradição anterior de reflexões sobre a natureza do conhecimento que, se por um lado não se confundem com os contornos científicos adquiridos pela sociologia do conhecimento, não podem ser esquecidas ou negadas enquanto produtos históricos e filosóficos⁷.

Será, aliás, dentro da própria reflexão filosófica que a natureza do conhecimento virá a ser colocada no centro das discussões de grandes pensadores, reflexões estas que remontam aos gregos antigos e que chegam à Modernidade na voz de clássicos como Maquiavel, Francis Bacon, René Descartes, momento em que o conceito de *verdade* não mais será tomado como algo transcendente e sim como algo que pode ser encontrado e verificado no próprio plano da existência, através da faculdade da razão⁸. Podemos dizer, então, que da visão unitária do mundo que perdurou durante toda a Idade Média chegou-se a um período em que passou a prevalecer uma cosmovisão multifacetada. Maquiavel, por exemplo, compreende, a partir da esfera da política, uma cisão na antiga cosmovisão unitária ao sugerir que existe uma *verdade do palácio* e uma *verdade da praça*. A verdade deixava de ser única e passava a variar de acordo com os interesses específicos dos indivíduos que as mobilizavam.

De uma certa forma podemos falar, como Mannheim o fará, em uma *psicologia de interesses*, mobilizando a definição do conceito de "Verdade(s)". Francis Bacon acredita na existência de uma verdade pura, mas também admite a possibilidade de existirem formas corrompidas da mesma, através de interferências (os *ídola*) provenientes de diversas fontes, que

⁵ Uma versão deste texto será publicada no livro *A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim – Teoria, Método e Aplicação* (organizado por Vera Alves Cepêda e Thiago Mazucato) do selo editorial Ideias, Intelectuais e Instituições (UFSCar) em 2015.

⁶ Thiago Mazucato é sociólogo e pós-graduando no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGPol) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), onde desenvolve suas pesquisas com apoio da CAPES.

⁷ Cabe ressaltar a precocidade das reflexões sociológicas sobre o conhecimento, ainda no último quartel do século XIX, no mesmo momento em que a própria Sociologia enquanto campo científico estava se institucionalizando com as primeiras cadeiras em universidades (Estados Unidos e França), e com os primeiros trabalhos relevantes no formato de *manuals de sociologia* também vinham à tona, dentre os quais destacamos o próprio *As Regras do Método Sociológico*, publicado em 1895 por Durkheim, como representativo deste momento de institucionalização e legitimação da Sociologia. Sobre a constituição da Sociologia Cf. Sorokin (1969)m Bottomore (1970), Koenig (1970), Abel (1972), Rex (1973), Mendras (1978), Timasheff (1979), Aron (1993), Scott (2008), Viana (2011) e Avendaño P. et al (2012); sobre o impacto das reflexões acerca do conhecimento na constituição da Sociologia cf. Cuvillier (1975), Machado Neto (1979), Burke (2003; 2012), Rodrigues (2005) e Berger & Luckmann (2012).

⁸ A este respeito sugerimos cf. Cepêda (2014).

seriam responsáveis pelas *deturpações* da verdade. Estes exemplos servem para demonstrar a longa trajetória de discussões sobre a possibilidade de constituição de um conhecimento verdadeiro (ou de suas variações e deturpações) que chegarão ao século das luzes exemplarmente nas ideias de Immanuel Kant e adentrarão ainda mais no pensamento alemão do século XIX nas obras de Friedrich Hegel e de Karl Marx.

A partir do conceito seminal de *ideologia*, da forma como fora colocado por Marx, a discussão sobre a natureza e o status ontológico e político do conhecimento, se consolidaria uma *Teoria da Ideologia*, em cujas bases começariam a se formar os contornos mais contemporâneos do que virá a ser a *Sociologia do Conhecimento* desenvolvida no início do século seguinte. Cuvillier (1975) propõe uma periodização da Sociologia do Conhecimento que teria na *Teoria da Ideologia* de Marx o seu precursor mais direto. Ao deslocar sua perspectiva analítica da *consciência em si* (de Kant) e da *consciência histórica* (de Hegel), recolocando-as em outras bases, podemos dizer que Marx inaugurou o tipo de reflexão que toma como ponto de partida a *consciência de classe*, ou seja, as bases sociais e as bases ideacionais não podem mais ser tratadas em separado e, principalmente, as últimas não poderiam mais ser consideradas como algo transcendental. A partir desta perspectiva analítica os conceitos de *verdade* e de *conhecimento* passam a ser relativizados pelo viés da classe social, o que implicava em dizer que os *interesses de classe* determinam a forma como os indivíduos pensam, produzem conhecimentos e agem socialmente. Mas, como dirá o próprio Marx, a luta de classes é o motor da História, o que implica que os interesses econômicos colocam-se ao lado dos interesses políticos na dinâmica pela constituição social da *verdade* e do *conhecimento*. E, como sua análise parte do pressuposto da luta de classes, o que implica na disputa entre interesses divergentes, a constituição da *verdade* é fruto de um processo de conflito que tem sua origem nos interesses sociais divergentes, os quais, por sua vez, estão presentes na própria ontologia da sociedade que os funda a partir das clivagens de classes sociais.

O conhecimento torna-se, a partir de Marx, um produto de frações da sociedade, ou, para colocar a questão em seus próprios termos, um produto das classes sociais. A grande contribuição teórica neste sentido constituiu-se justamente na forma como Marx denominou o tipo de conhecimento parcial que tenta impor-se à totalidade da sociedade como sendo um conhecimento *total*, *absoluto* e *natural*. Ele estava se referindo a um aspecto concreto da realidade social de seu tempo, em que a burguesia tentava formular concepções de mundo que parecessem naturais, para legitimar a sua própria dominação social, econômica e política sobre os proletários. Machado Neto (1979) também situa no pensamento de Marx um ponto de inflexão

nas reflexões sobre o conhecimento, mas faz questão de frisar a importância da reflexão filosófica anterior sobre o tema desde as discussões dos sofistas gregos.

A segunda metade do século XIX será o palco de grandes discussões epistemológicas polarizadas entre um positivismo à moda de Auguste Comte e um historicismo que remonta a Hegel, mas que ganha força com as contribuições de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey (Amaral: 1994; Grondin: 2012; Schmidt: 2012). A ontologia do conhecimento torna-se o centro das reflexões neste momento, bem como a natureza específica dos objetos de conhecimento – em particular dos objetos ditos *históricos e culturais* – nas discussões epistemológicas:

Reconhecer a essência das ciências do espírito significa, então, o mesmo que definir os seus limites ante as ciências da natureza e, conseqüentemente, não aceitar uma simples submissão das ciências do espírito aos métodos próprios das ciências naturais. (...) Ora, se é necessário encontrar uma fundamentação filosófica geral para as ciências do espírito, independentemente do apoio metafísico e das ciências naturais, cumpre considera-las enquanto ciências empíricas. Nelas, o nexó interno daquilo que nos é dado na experiência não é preenchido por meio de um procedimento transcendental, que lhe garanta foros de objetividade universal, mas nasce do próprio trabalho da experiência sob as condições da consciência. (Amaral, 1994: 12-3)

Se até este momento podemos considerar todas estas reflexões que tomam o próprio *conhecimento* como objeto de análise como sendo a pré-história de uma Sociologia do Conhecimento, o último quartel do século XIX e o primeiro do século XX será o momento em que a própria Sociologia se funda enquanto uma especialidade científica. Uma vez que as contribuições de Karl Marx, num momento anterior, colocaram as reflexões acerca do conhecimento dentro de balizas sociais e políticas, será a partir da consolidação da Sociologia nas obras de Emile Durkheim e de Max Weber, cada qual representando um prolongamento sociológico da reflexão epistemológica do século anterior, que poderemos falar, então, em reflexões que são as precursoras diretas da Sociologia do Conhecimento. Rodrigues (2005) enfatiza a importância deste momento fundacional para a Sociologia do Conhecimento, o qual, ainda que seja majoritariamente reconhecido a partir da publicação em 1929 da obra *Ideologia e Utopia*⁹ de Karl Mannheim, considerado o grande fundador desta especialidade sociológica, teve um grande impulso com contribuições imediatamente anteriores de Marx, Durkheim, Weber e Scheler, como fundamentais para o que viria a ser a *Wissensoziologie*:

Se a sociologia do conhecimento pode ser compreendida como a possibilidade de busca e de estudo de diferentes fatores advindos do “ambiente social” que influenciam, estruturam, constroem, ou mesmo determinam, qualitativamente, diferentes tipos de

⁹ Sobre a obra *Ideologia e Utopia*, de Karl Mannheim, publicada originalmente em 1929, assim se manifestaram Kettler et al: “Mannheim trabajó persistentemente sobre el presentimiento de que la sociología del conocimiento tiene importancia capital para cualquier estrategia que se proponga crear un *acercamiento* entre la política y la razón, y este trabajo es el que conecta sus diversos ensayos en esa disciplina” (Kettler et al, 1989: 51).

conhecimentos, então, categorias conceituais como o “materialismo histórico”, de Marx; as “categorias sociais”, de Durkheim, e as chamadas “afinidades eletivas”, de Weber, podem ser consideradas como fundadoras da sociologia do conhecimento. (Rodrigues, 2005: 14)

As contribuições de Karl Mannheim assumem um relevo especial quando se trata da constituição da Sociologia do Conhecimento, não somente pelo fato de ser feita a partir do epicentro desta nova especialidade científica, mas também por dialogar com toda a tradição anterior que mencionamos acima, em particular recolocando as contribuições de Marx num novo patamar de reconhecimento acadêmico e se posicionando no debate epistemológico anterior empreendido por Dilthey e Scheler e nas discussões da teoria social de Weber (sua tese sobre a *racionalização* do mundo e a *burocratização*) ou mesmo nas teorias do irracional que ganharam fôlego no final do século XIX com Friedrich Nietzsche e chegaram ao século XX principalmente na teoria psicanalítica desenvolvida pelo austríaco Sigmund Freud.

O fato de ter feito seus estudos universitários em Filosofia imprimirá no pensamento de Mannheim a marca que Helmut Schelsky atribui a todo o pensamento filosófico alemão dos anos 1920, principalmente no que diz respeito à ênfase atribuída aos métodos empíricos:

(...) a partir de Fichte e Hegel até os anos 20 do nosso século, isto é, até pensadores como Scheler e Spengler, e de certo modo até o existencialismo de Jaspers, a experiência político-social foi um dos mais destacados alicerces experimentais da filosofia alemã. (Schelsky, 1971: 21)

Se até os anos 1920 a filosofia adotava, como sustentação empírica para as suas análises a própria experiência político-social, após este período ela mesma, de acordo com Schelsky, desonerou-se metodologicamente de manter vinculações empíricas, preocupando-se mais com os *problemas formais do conhecimento*. Isto é importante para situar o pensamento de Mannheim, uma vez que neste período as suas preocupações metodológicas aproximam-se tanto com os aspectos anteriores (vinculações com a experiência político-social) quanto com os aspectos considerados mais modernos (as preocupações com as bases da teoria do conhecimento).

O começo do século XX apresenta-se como um paradoxo que oscila o tempo todo entre dois polos antagônicos: por um lado existe uma tendência de extrema racionalização do real (o *cientificismo* e a *burocratização* seriam bons exemplos) e por outro lado brotam as formas mais grotescas de irracionalismo (que poderíamos exemplificar com as técnicas mais brutais de conflito humano representadas pelas guerras e também através das ideologias totalitaristas). Este contexto encontra-se imerso em várias polarizações, como acontece entre 1914 e 1918 com a polarização entre guerra e paz, ou ainda a partir de 1917 com a polarização entre capitalismo e socialismo, e, por que não, após a ascensão das ideologias totalitárias pela polarização entre

liberdade e opressão. O pensamento de Karl Mannheim estará profundamente marcado por este clima de *disputas* da época que, em última instância, poderia ser resumido na formulação “*nós versus eles*”. Ao refletir o sobre os processos de **pensamento** e de produção social de **conhecimento** Mannheim está também tentando compreender as fronteiras que separam o *nós* do *eles/outros* a partir do processo de constituição social das identidades. Ao eleger como objeto privilegiado de estudo as formas sociais de conhecimento (numa concepção mais dilatada de conhecimento, compreendendo as mais diversas formas de enunciados coletivos, como as ideias, os juízos, as atitudes, as opiniões, as declarações, etc.) suas análises buscam compreender tanto os elementos mais estáticos que se encontram nestas disputas fronteiriças (mais vinculados à teoria do conhecimento) quanto, e principalmente, os elementos mais dinâmicos implicados nesta zona de tensão relacionada principalmente aos aspectos éticos existentes nos conflitos político-sociais (neste sentido mais relacionados à sociologia do conhecimento).

Através de uma breve imersão “arqueológica” poderíamos identificar uma trajetória ou sequência destas reflexões na obra de Karl Mannheim, anteriores à sua Sociologia do Conhecimento, portanto, mais diretamente vinculadas à sua produção epistemológica (filosófica) nos seguintes momentos:

- 1) Ainda na Hungria, Mannheim profere uma conferência em 1917 intitulada “*Alma e Cultura*” (seria publicada em 1918), vinculada ao grupo intelectual que se reunia em torno de Lukács, na qual sugere que a *crítica estética* seria uma maneira de se identificar a vinculação entre a atividade cultural e as estruturas formais¹⁰;
- 2) Num texto de 1921/1922 intitulado “Sobre a Interpretação das ‘Visões de Mundo’”, Mannheim traça as balizas metodológicas para se compreender o “*espírito de uma época*”, e procura definir a natureza da *Weltanschauung* (visão de mundo ou espírito de uma época), apontando para o problema epistemológico da natureza dos objetos culturais e das formas possíveis de acessá-los cientificamente, propondo o método documentário¹¹;

¹⁰ Sobre esta questão, assim se manifestou Wolff: “We also have here the earliest instance of his effort to diagnose his time. The connection between this effort and Mannheim’s ‘fundamental questions’ is this: I can identify spirit only in a given historical form, hence only by grasping a historical period (the influence of Hegel but also of Dilthey is evident here) – or I can identify a period only by grasping its spirit. We shall soon be more concerned with this circular statement” (Wolff, 1993: 5)

¹¹ “The problem, however – Mannheim even believes it to be ‘the central problem of philosophy today’ (Soc. Knowl., p. 39) – is how the a-theoretical can be grasped by means of science, which is theoretical, how it can be translated into theory” (Wolff, 1993: 8). Wolff prossegue: “Instead the problem is, as we saw, how something a-theoretical, more precisely how a *Weltanschauung*, can become the object of scientific investigation. A *Weltanschauung* is far less an

- 3) Ainda em 1922 Mannheim publica “*Análise Estrutural da Epistemologia*”, um trabalho situado numa área de fronteira entre a Filosofia e a Sociologia, em que surge uma primeira formulação de uma **sociologia da epistemologia** (Wolff, 1993: 15), anterior à sua formulação de uma **sociologia do conhecimento**; Mannheim sugere que existem três grandes sistematizações (lógica, psicológica e ontológica) que orientam todas as formas das epistemologias (neste ponto Mannheim está **relativizando** a própria epistemologia)¹²;
- 4) Em Heidelberg, também em 1922, Mannheim publicou “*O caráter distintivo do conhecimento sociológico cultural*”¹³, texto no qual aponta para uma divisão interna da Sociologia, a qual teria uma subárea específica para lidar com os objetos *culturais*, por ele denominada como **Sociologia Cultural**¹⁴ (no primeiro tópico deste texto, intitulado “A Sociologia da Sociologia”, Mannheim discute o conceito moderno de *cultura*, a determinação social das criações culturais e também as características distintivas de uma *ciência da cultura*¹⁵; no segundo tópico, intitulado “Consideração imanente e sociológica do fenómeno cultural”, Mannheim preocupa-se com a distinção entre uma *sociologia cultural* e uma *filosofia cultural*, discute o conceito sociológico de “lei” proposto por Max Weber, a estrutura social da consciência e as diferenças entre as interpretações imanentes e genéticas¹⁶; no terceiro tópico, intitulado “A construção

object than are aesthetic, religious, or ethical ‘objectifications’. Generally speaking, an object can be given in unmediated or in mediated form. From this Mannheim draws the conclusion that the full understanding of a cultural phenomenon or object requires three kinds of understanding: that of its objective meaning, which is given immediately; that of its expressive meaning; and that of its documentary meaning. The latter two are not immediate, but mediated” (Wolff, 1993: 9).

¹² “In evaluating, that is, in its endeavor to reach certainty that the ‘ultimate presuppositions’ are the basis of true knowledge, epistemology uses a transcendent ontological criterion of truth (namely, correspondence with reality or meaning), or a formal-logical one (namely, logical necessity), or finally, a psychological one (the feeling of complete evidence): the criterion used in the evaluation derives from the fundamental discipline adopted” (Wolff, 1993: 17).

¹³ Com o título em inglês *The distinctive character of cultural sociological knowledge*, este trabalho encontra-se publicado na obra *Structures of Thinking*, publicada em 1982 e organizada por David Kettler, Volker Meja e Nico Stehr (Kettler et al: 1982).

¹⁴ “La sociología cultural, sostiene Mannheim, ofrece una interpretación válida de las creaciones culturales en la medida en que son función de las interacciones sociales, pero no por ello puede juzgar su valor. De hecho, depende del quehacer filosófico y de otras disciplinas para especificar sus objetos de estudio: la sociología cultural no puede determinar si un ruido es música o una imagen es una obra de arte. Y tampoco puede establecer si algo que ha sido pensado constituye conocimiento” (Kettler et al, 1989: 70).

¹⁵ “This much anyway: that one may not apprehend spiritual realities as if they were things, and that one may not, in the course of methodological reflection, falsify the knowledge relating to them, by analogies drawn from the natural sciences (which, more or less explicitly, dominate our reflections) (Mannheim, 1982a: 50).

¹⁶ Bastante relevante para compreendermos este momento inicial da obra de Karl Mannheim, principalmente no que concerne a um aspecto pouco discutido, a saber, a distinção entre **pensamento** e **conhecimento**, a sua discussão sobre as diferenças entre as interpretações imanentes e genéticas fornece-nos algumas pistas a este respeito: “It is

interna do conhecimento sociológico-cultural” discute o nível sociológico dos conceitos, o conceito de *visões de mundo*¹⁷ e também os tipos de análise sociológica sobre fenômenos culturais¹⁸; no quarto e no quinto tópicos, intitulados “Variedades de Sociologia” e “Variedades de Sociologia Cultural”, respectivamente, Mannheim empreende algumas discussões típicas da Filosofia da Ciência);

- 5) Ainda em Heidelberg, entre 1924 e 1925, Mannheim publicou “Uma Teoria Sociológica da Cultura e sua Cognoscibilidade”¹⁹, em que empreende uma profunda reflexão epistemológica na qual realiza um enfrentamento com a vertente mais radical do positivismo que pretendia estender seus métodos para a Sociologia e para a recém surgida Sociologia da Cultura (no primeiro tópico deste texto, intitulado “A determinação sociológica da metodologia”, Mannheim analisa a abordagem de Dilthey e recoloca a questão weberiana sobre a *compreensão interpretativa*, apontando para a historicidade da consciência; no segundo tópico, intitulado “Rumo a uma Teoria Sociológica da Cultura e Compreensão Interpretativa”, Mannheim aponta para os fundamentos de uma “**sociologia do pensamento**”, para as relações sujeito-objeto e o problema da interpretação; por fim há um apêndice intitulado “A gênese sociológica da sociologia cultural”);
- 6) Num trabalho publicado em 1925, na forma de tese de habilitação (*Habilitationsschrift*) para a Universidade de Heidelberg, Mannheim propõe que a Sociologia do Conhecimento seja a principal subárea da Sociologia da Cultura, responsável por

evidente that not only law, morals, forms of life, art, religion, etc. can be examined in their sócio-genetic functionality, but that the processo of **thinking** and **knowing**, as well as the structure of intelectual formations and the concrete intelectual contentes of na age can be understood in terms of their sócio-genetic functional relationship in several ways (...)” (Mannheim, 1982a: 81 – grifo nosso).

¹⁷ Assim se expressou Mannheim sobre o conceito de *visões de mundo*: “A world-view (of na era, a group, etc.) is a structurally linked set of experiential contextures which makes up the common footing upon which a multiplicity of individuals together learn from life and enter into it” (Mannheim, 1982a: 91)

¹⁸ Neste ponto Mannheim utiliza-se das formulações de Dilthey para distinguir a *Filosofia da História* da própria *Sociologia*, e também utiliza o conceito de **constelação**, como se segue: “History looks for *causes*, while the approach by way of world-views looks for the *conditions* which make it possible for causes to operate. History works out individual segments; the fundamental category of socio-genetic investigation is ‘the constellation’” (Mannheim, 1982a: 95).

¹⁹ Com o título em inglês *A sociological theory of culture and its knowability (conjunctive and communicative thinking)*, este trabalho encontra-se publicado na obra *Structures of Thinking*, publicada em 1982 e organizada por David Kettler, Volker Meja e Nico Stehr (Kettler et al: 1982).

identificar e interpretar compreensivamente os nexos existentes entre os produtos ideacionais (*conhecimentos*) e os contextos históricos nos quais os mesmos emergem²⁰.

Feita esta breve imersão “arqueológica” na obra de Mannheim (que pode ser considerada como um produto de *transição* entre a Filosofia e a Sociologia) elaborada principalmente na primeira metade da década de 1920, pudemos observar: (i) a emergência de uma **agenda de pesquisa** ligada, inicialmente, ao processo de **pensamento**, a qual se desdobrará, nos momentos subsequentes, no processo de produção social do **conhecimento**; (ii) na escolha privilegiada de temas vinculados à **epistemologia**, que situam-se muitas vezes concomitantemente nas reflexões da Filosofia e da Sociologia; (iii) um movimento gradual de transição da Filosofia para a Sociologia, que compreende um primeiro momento de discussão da natureza dos objetos históricos e culturais, um segundo momento de indicação da Sociologia da Cultura como especialidade para enfrentar cientificamente tais objetos, um terceiro momento em que aponta a Sociologia do Conhecimento como a principal especialidade científica apta para apreender os vínculos existenciais entre produtos ideacionais (conhecimentos) e contextos históricos e sociais. Estes apontamentos permitem-nos, recolhendo diversos fragmentos nestas publicações mais vinculadas à sua reflexão filosófica, apontar para o que denominaríamos como uma **teoria do conhecimento** para Karl Mannheim²¹.

Como o objetivo que norteará as discussões deste ponto em diante será justamente o momento de inflexão na obra de Karl Mannheim, no qual este autor, até então bastante vinculado

²⁰ Por seu caráter explicativo, citaremos um trecho de Kettler et al sobre este ponto: “Ninguna de sus demás investigaciones pone su atención exclusivamente sobre materiales del pasado o presta atención en forma distintiva a las ideas de determinados pensadores. En las observaciones preliminares sobre el método, además, Mannheim trata con tacto diplomático las grandes controversias metodológicas. Si acaso, se inclina aquí por um enfoque empírico y explicativo, subrayando la necesidad de que la nueva disciplina descubra lazos causales entre los fenómenos sociales y cognoscitivos, y previniéndonos contra la propensión, prevaleciente en otras ciencias sociales, a contentarse con elucidaciones interpretativas de congruencia entre significados en diferentes dominios” (Kettler et al, 1989: 73). Ainda sobre este trabalho de Mannheim, assim se expressou Wolff: “The central questions were: Where are we? How can we interpret? How must we judge or revise interpretations and types of interpretations? What does ‘knowledge’ mean? How am I to assess historicism, how the sociology of knowledge, as approaches to the world? And again: what different modes of interpretation are there? The accent, thus, was not only on the problem of interpretation – there, more or less, it will remain latter on, too – but, within this problem, on the interpreter. That is, the decisive question did not concern that which is to be interpreted, the world, but the intellectual and emotional nature of the historical and, later, sociological origins and conditions of him who seeks to understand the world” (Wolff, 1993: 31).

²¹ Sabemos que Mannheim não deixou nenhuma obra em que tratava sistematicamente de uma **teoria do conhecimento**. Todavia, buscaremos, em diversas de suas obras epistemológicas e metodológicas, em que predomina ou simplesmente existe um teor filosófico, organizar e sistematizar diversos conceitos por ele propostos, discutidos ou analisados, com o intuito maior de esboçar o que seria uma **teoria do conhecimento para Karl Mannheim**, muito mais do que uma **teoria do conhecimento de Karl Mannheim**. Acreditamos que, com esta reconstituição, teremos um material de referência que servirá de suporte para compreendermos o seu salto de uma **teoria do conhecimento** para uma **sociologia do conhecimento**.

à Filosofia, podendo mesmo ser identificado como um proeminente epistemólogo de seu tempo, lança as bases teóricas e metodológicas da Sociologia do Conhecimento, passando, então, a ser reconhecido internacionalmente como um destacado sociólogo. Se, para o primeiro momento desta análise, que intitulamos “*As bases de uma teoria do conhecimento para Karl Mannheim*” utilizamo-nos, como referencial, das suas obras produzidas e publicadas entre 1917 e 1925, para o segundo momento desta análise, utilizaremos estas obras para uma discussão comparativa na qual tomaremos como referencial seu livro *Ideologia e Utopia*, publicado originalmente em 1929, no qual a sua sistematização da Sociologia do Conhecimento já se apresenta de forma bastante robusta, e também às implicações de ordem epistemológica (teórica e metodológica) somam-se outras de ordem política:

Mannheim afirma que a sociologia do conhecimento constitui um “*organon* para a política como ciência”. Isto significa que nos proporciona um método de operar sobre as concepções ideológicas ativas na política a fim de oferecer-lhes um caráter novo, ao constituir um campo de conhecimento dotado de uma estrutura adequada a esta dimensão da realidade e al trabalho que o saber efetua dentro da mesma. Em sua famosa conferência sobre “A política como vocação”, que Mannheim sempre teve presente enquanto trabalhava sobre estes materiais, Max Weber havia trazido uma distinção profunda entre os usos das palavras em política e em ciência, assemelhando às da política com armas para vencer aos rivais e às da ciência com enxadas para o cultivo do conhecimento. (Kettler et al, 1989: 97 – *tradução nossa*)

Se compreendermos estas disputas por fronteiras epistêmicas como sendo de natureza política, então as ferramentas analíticas propostas por Mannheim podem ser consideradas como extremamente enraizadas no contexto de época²² em que ele as produziu, sendo a sua concepção de Sociologia do Conhecimento uma importante arma na luta pela preservação da democracia e da liberdade ao proporcionar condições para se compreender o processo de construção social do conhecimento (no plano das ideias) e permitir a formulação de controles sociais racionais e a própria planificação racional e democrática (no plano da ação).

AS BASES DE UMA TEORIA DO CONHECIMENTO PARA KARL MANNHEIM

Como dissemos anteriormente, a formação acadêmica de Karl Mannheim inicia-se na Filosofia, que estará presente de forma bastante intensa em suas primeiras publicações, alcançando firmemente o terreno da Sociologia no final da década de 1920 e dialogando fortemente com a Política a partir da década de 1930²³. Um conceito central para se compreender

²² Utilizamos aqui a expressão *conceito de época* no sentido metodológico do contextualismo histórico de Koselleck, Pocock e Skinner. Cf. Jasmin (2005).

²³ Para uma análise mais detalhada desta questão cf. Kettler et al (1989), Wolff (1993) e Mazucato (2014).

sua produção deste primeiro período é o de *pensamento*²⁴. A partir deste conceito podemos identificar uma *teoria do conhecimento* em suas obras deste momento. Uma pergunta fundamental guiará suas reflexões neste sentido: *o que é o pensamento e como ele se produz?*²⁵

Inicialmente Mannheim faz um balanço histórico sobre o que ele denomina como *formas de pensamento* a partir dos séculos XV e XVI com o surgimento da Modernidade²⁶. O que até então era inconcebível passa a ocorrer no cotidiano dos indivíduos que começam a se deparar com diferentes concepções de mundo, podendo escolher qual delas tomará para si. A possibilidade de emergência de mais de uma visão de mundo simultaneamente, de um lado, e a necessidade, imposta pela modernidade, de um posicionamento (escolha) por uma destas visões de mundo, por parte dos indivíduos, por outro lado, permite tomar os conhecimentos decorrentes destas visões de mundo como um produto típico da Modernidade:

(...) O que oferece suporte a esta afirmação é a ideia de que a aceitação de diferentes explicações sobre uma mesma realidade seria impensável em sociedades movidas pela Tradição. A passagem das sociedades tradicionais para os complexos modernos foi uma construção lenta e refinada, acumulando a energia de mutação, entre os séculos XVIII e XIX, acelerada por transformações na ordem material (a drástica expansão da sociedade urbano-industrial), na ordem simbólica (as variações do racionalismo iluminista até o positivismo e o cientificismo) e no mais profundo nível ontológico com uma nova visão de Homem e de temporalidade (o antropocentrismo e a perspectiva da evolução histórica). (Cepêda, 2014: 60-1)

Ao agir desta maneira os indivíduos tornam-se partidários de uma determinada *forma de pensamento*, e a dinâmica de sua conduta diante das demais *formas de pensamento* que foram por ele excluídas dá-se, de acordo com Mannheim, basicamente de duas maneiras: as *formas de pensamento* divergentes são consideradas excluídas ou porque alguns de seus conteúdos são tidos como inválidos, ou porque toda a *estrutura de pensamento* que as produz é considerada inválida.

No primeiro caso Mannheim considera que a justificativa pela escolha do indivíduo por uma *forma de pensamento* específica deslegitimará apenas uma parte das *formulações* de seus oponentes (mantendo intactas as *formas de pensamento* daqueles), considerando que a *estrutura de pensamento* (o aparato conceptual) dos oponentes ainda é capaz de produzir *formulações*

²⁴ São exemplares a este respeito o título de algumas de suas publicações deste período como por exemplo *Estruturas de Pensamento (Struktur des Denken)* e *Pensamento Conservador (Das Konservative Denken)*.

²⁵ Sobre este período da produção intelectual de Mannheim cf. Kettler et al (1989: 54-93) e Wolff (1993: 131-86). A vinculação social ao processo de produção do conhecimento já vinha sendo discutida desde o final do século XIX, principalmente pela filosofia e sociologia alemãs, e Mannheim seguirá por estas trilhas em sua *sociologia do conhecimento*, todavia atentamos que neste primeiro momento de sua produção intelectual, que compreende o período até o final dos anos 1920 ele está bastante focado na vinculação social nos *processos de pensamento*.

²⁶ Tal discussão aparece em obras como *On the Interpretation of 'Weltanschauung'* (1921/1922), *Structural Analysis of Epistemology* (1922), *Historicism* (1924), *The Problem of a Sociology of Knowledge* (1925), *The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena* (1926), *Conservative Thought* (1927), *Ideology and Utopia* (1929). Cf. Wolff (1993: 8-62).

válidas, ainda que apenas parcialmente. Desta maneira o que é desqualificado no oponente é apenas a *forma como opera* a sua *estrutura de pensamento*, mas não a própria *estrutura de pensamento*.

Já quanto ao segundo caso, em que toda a *estrutura de pensamento* do oponente é questionada, todas as *formas de pensamento* daí decorrentes seriam invalidadas *a priori*, pois estariam viciadas desde a origem. Aqui existe uma cisão muito mais intensa em relação às formulações dos oponentes:

Quando a uma época histórica atribuímos um mundo intelectual e a nós mesmos atribuímos outro, ou quando um certo estrato social, historicamente determinado, pensa em categorias diferentes das nossas, não nos estamos referindo a casos isolados de conteúdo de pensamento, mas a modos de experiência e interpretação amplamente diferentes e a sistemas de pensamento fundamentalmente divergentes. (Mannheim, 1972: 83)

Da constatação de que os indivíduos “*pensam*” Mannheim acrescenta que os indivíduos “*pensam no mundo*”, o que implica em *historicizar* o próprio *processo de pensamento* e os produtos deste processo que são os **conhecimentos**. Desta maneira Mannheim concebe que os conhecimentos, enquanto objetos culturais, são produzidos pelos indivíduos num *determinado contexto existencial* (histórico e concreto), mediante o uso de *estruturas de pensamento* (aparato conceptual dos indivíduos), os quais operam com *formas de pensamento* (também denominadas como *estilos de pensamento*, que são categorias socialmente existentes). Dado que este último conceito – *formas de pensamento* ou *estilos de pensamento* – constitui-se, dentre todos que foram apresentados acima, naquele de maior dificuldade de delimitação, as referências de Kettler et al, ainda que extensas, fazem-se bastante úteis por fornecerem diversas pistas para a sua compreensão:

Diz-se que cada uma das ideologias manifesta um “estilo” congênito de pensar, um complexo distintivo de respostas às perguntas primordiais que a filosofia sistemática apontou como constitutivas da consciência humana, tais como as concepções de tempo e espaço, a estrutura da realidade, o homem como agente e o conhecimento mesmo. Os juízos e recomendações políticas que formam a superfície dos textos mais puramente ideológicos devem ser entendidos neste contexto estrutural mais amplo. Isto não significa que cada ideologia elabore tal filosofia, ou que as filosofias elaboradas, associadas a uma ideologia possam ser entendidas como se proporcionassem uma explicação adequada das estruturas ideológicas subjacentes. Tais filosofias são textos ideológicos como os demais, e necessitam de uma análise estrutural e uma interpretação sociológica para serem entendidas verdadeiramente. O **estilo de pensamento, segundo Mannheim, apresenta-se, sobretudo, nas maneiras como se formam caracteristicamente os conceitos e na lógica que os conecta entre si**. São estas as características que devem ser analisadas com a finalidade de discernir o **estilo** distintivo. (Kettler et al, 1989: 101 – *tradução e grifos nossos*)

Os principais conceitos utilizados por Mannheim (1972: 82) são precisamente (i) o de **enunciados** para os tipos específicos de produtos culturais (conhecimentos, juízos, valores, etc.),

(ii) o de **formas de pensamento** (ou *modos de pensamento*, ou ainda *estilos de pensamento*) para a configuração social dada aos *enunciados*, (iii) o de **estruturas de pensamento** para o aparato conceptual ou cognitivo dos indivíduos e (iv) o de **Weltanschauung** para as visões de mundo (ou ainda, para estes últimos, a designação de contextos existenciais socialmente compartilhados).

Num primeiro momento, a partir de uma *teoria do conhecimento* que comece a superar o aspecto transcendental e supra-histórico do processo de produção do conhecimento, é possível visualizar a forma como as influências sociais são internalizadas pelos indivíduos para a produção de seus “próprios” pensamentos. Neste sentido teríamos uma situação em que o indivíduo internalizou categorias sociais (*formas de pensamento*) para a produção de seus próprios pensamentos. Este seria um primeiro passo para o reconhecimento das relações existenciais entre o meio social e o processo cognitivo de pensamento. Esquemáticamente poderíamos representar esta situação da seguinte maneira:

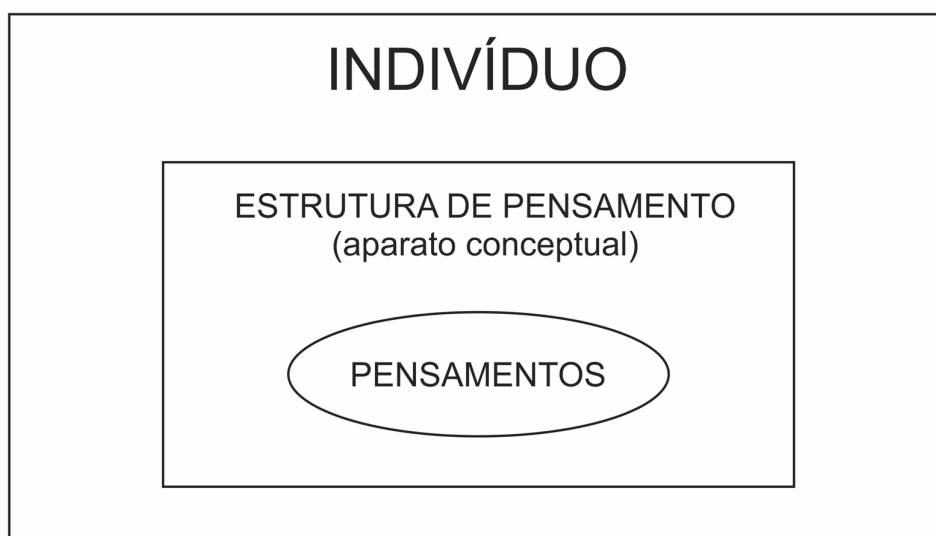


Figura 1 - Primeira forma de determinação social do processo de pensamento para Mannheim.

Todavia esta maneira de conceber os **pensamentos** e as **formas de pensamento** ainda é considerada por Mannheim como bastante estática e, portanto, muito próxima das formulações da filosofia da consciência de Kant, com um enfoque no próprio indivíduo e em suas capacidades cognitivas. Até aqui seria possível compreender a produção de pensamentos como um processo muito mais individual do que coletivo, ainda que se admita a existência de *formas* ou *estilos* de pensamento socialmente dados. Mas o próprio Mannheim reconhece que ainda se trata de uma forma limitada de conceber o processo de produção de pensamentos, dado que o mesmo não coloca em relevo o próprio contexto existencial em que o indivíduo “que pensa” está inserido. A

formulação de Marx basicamente substituiria o “indivíduo” pela “classe social”, o que já representou um grande passo quando se buscou compreender a *produção social do pensamento e do conhecimento*.

Ainda que reconheça os avanços proporcionados pela teoria da ideologia de Marx, a crítica epistemológica de Mannheim consistirá no alargamento do fator condicionante das *formas de pensamento* para além da categoria da *classe social*, permitindo que a análise sociológica supere uma psicologia de interesses (a qual Mannheim identifica com a *Teoria da Ideologia* de Marx):

Uma coisa é saber até que ponto minhas atitudes e meus juízos são influenciados e alterados pela coexistência de outros seres humanos, mas já é outra coisa saber quais sejam as implicações teóricas do meu modo de pensamento idênticas às de meus semelhantes, membros do grupo ou do estrato social. (Mannheim, 1972: 85)

Ao situar sua análise na perspectiva relacional da dinâmica de interação dos grupos sociais, Mannheim coloca o conceito de pensamento numa dupla relação: por um lado está relacionado com o próprio grupo social ou com os grupos sociais oponentes e, por outro lado, está relacionado com o contexto existencial como um todo. Esquemáticamente a *produção social do conhecimento* poderia ser compreendida, de forma um pouco mais dilatada do que aquela apresentada anteriormente, da seguinte maneira:

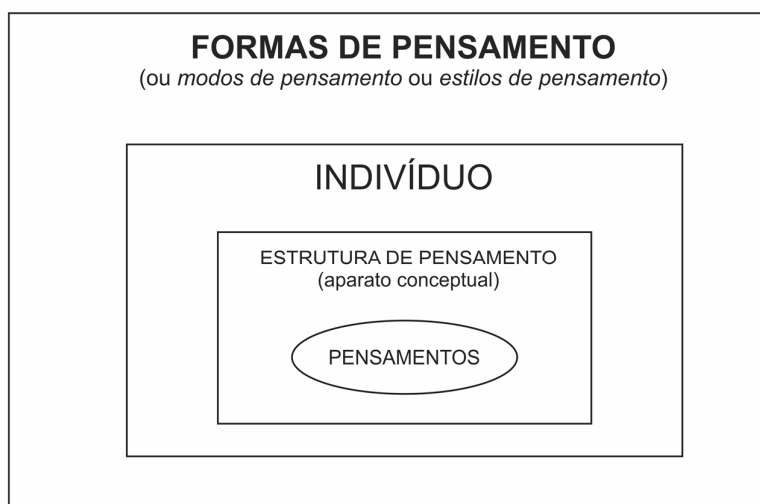


Figura 2 - Segunda forma de determinação social do processo de pensamento para Mannheim.

Aqui é preciso uma nota de esclarecimento. A **forma de pensamento** pode ser concebida de duas maneiras. A primeira delas é como está exemplificada acima, como sendo a cosmovisão de um grupo social específico que é exterior aos indivíduos e também compartilhada por uma série de indivíduos que se identificam socialmente com tal grupo. Uma segunda maneira de se compreender o conceito de **forma de pensamento** seria como uma forma mais dilatada de

cosmovisão de época, algo compartilhado simultaneamente por mais de um grupo social ou ainda pelos vários grupos sociais que coexistem num determinado momento histórico (neste segundo caso, para ser mais preciso, Mannheim utiliza o conceito de **Weltanschauung**). Disto decorre que os indivíduos não experimentam exatamente os mesmos elementos de uma dada forma de pensamento ou de um determinado contexto existencial (seja numa perspectiva mais restrita do próprio grupo ou numa perspectiva mais dilatada da cosmovisão de uma determinada época), todavia, admite-se que é necessário um mínimo de compartilhamento para que se crie uma identidade coletiva do grupo social. Isto implica em: (a) vários grupos sociais podem coexistir simultaneamente e (b) um mesmo indivíduo pode fazer parte de mais de um grupo social simultaneamente. Temos então três tipos básicos de relações sociais: (1) relações indivíduo/indivíduo, (2) relações indivíduo/grupo e (3) relações grupo/grupo, as quais podem assumir, cada qual, uma forma harmoniosa ou conflitante. Podemos representar esquematicamente a coexistência de dois indivíduos que fazem parte de dois grupos sociais distintos (independentemente de estarem em harmonia ou em conflito) da seguinte maneira:

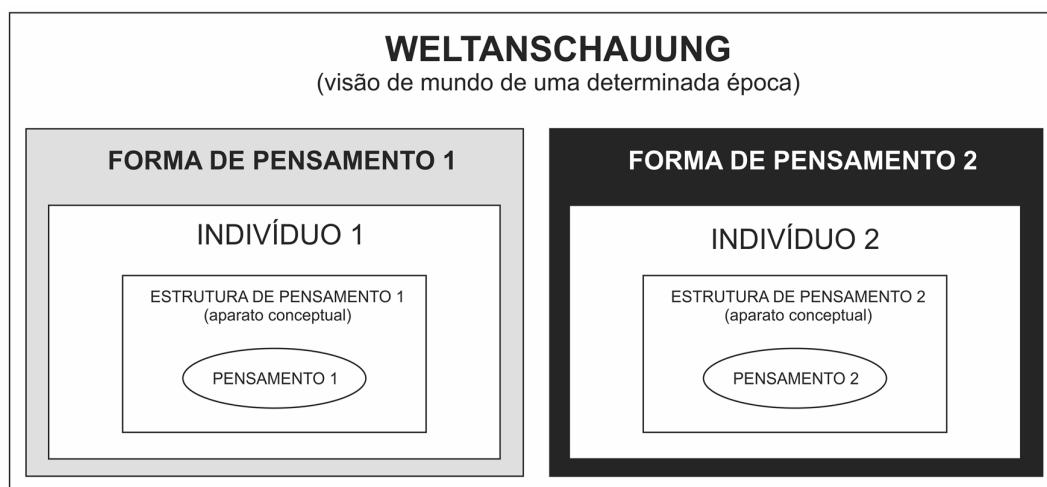


Figura 3 - Interação social entre indivíduos que pertencem a grupos sociais distintos, para Mannheim.

Os tipos de relações indivíduo/indivíduo, indivíduo/grupo e grupo/grupo dependerão basicamente (i) da natureza dos pensamentos produzidos pelos indivíduos situados em grupos diferentes ou ainda (ii) das *formas de pensamento* adotadas pelos diferentes grupos sociais. Daí decorre que a **produção social do pensamento** possua, para Mannheim, uma natureza teórico-epistemológica e uma natureza política, uma vez que implica necessariamente em relações entre a teoria (*weltanschauung* e *formas de pensamento*) e a prática (interação entre indivíduos e grupos). Através do esquema indicado na Figura 3 pode-se identificar o nível do processo de

deslegitimação dos pensamentos de indivíduos/grupos oponentes (um nível mais restrito, afetando apenas partes dos pensamentos ou das estruturas de pensamento, ou um nível mais dilatado, afetando toda a *weltanschauung* ou forma de pensamento do grupo oponente).

Desta teoria do conhecimento implícita na obra de Karl Mannheim podemos deduzir que os pensamentos (também designados por ele como **enunciados**) sejam *situacionais* (dependem da posição social dos indivíduos/grupos), *relacionais* (dependem da forma como os indivíduos/grupos interagem) e *históricos* (estão situados num determinado contexto existencial):

O próprio fato de cada acontecimento e cada elemento significativo da história estar ligado a uma posição situacional, espacial e temporal, e de que, por conseguinte, o que acontece uma vez não pode acontecer sempre, o fato de os acontecimentos e os significados na história não serem reversíveis, em suma, a circunstância de não encontrarmos na história situações absolutas, indicam que a história somente é muda e sem significado para aquele que não espera dela aprender coisa alguma (...) (Mannheim, 1972: 119)

Ao relativizar o absoluto Mannheim está permitindo o salto de uma **Teoria do Conhecimento** para uma **Sociologia do Conhecimento**, bastando para isto que refaçamos o trajeto apresentado até aqui, de uma **produção social do pensamento**, cujo foco analítico encontrava-se na maneira como os indivíduos *pensam socialmente* (portanto, na relação entre suas *estruturas de pensamento* e os próprios *pensamentos*), focalizando agora o processo de **produção social do conhecimento**, cujo foco analítico encontra-se na vinculação existencial da *Weltanschauung* ou das *formas de pensamento* com os produtos sociais denominados como *conhecimentos* (portanto, na relação entre as *visões de mundo* e os *conhecimentos*). Neste último caso Mannheim está interessado nas situações em que diferentes indivíduos se deparam com um mesmo objeto ou fato, ocasião especial em que o esquema anterior de uma *Teoria do Conhecimento* é sobreposto a um novo esquema, mais dilatado, de uma Sociologia do Conhecimento²⁷.

ASPECTOS PRINCIPAIS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM

De acordo com os principais elementos apresentados anteriormente, de uma *Teoria do Conhecimento* para Karl Mannheim, ainda que os indivíduos estejam localizados socialmente em grupos, e que os grupos sociais estejam situados existencialmente no tempo e no espaço, o

²⁷ Para reforçar a distinção, destacamos que **pensamento** é, simultaneamente (a) um processo cognitivo e (b) um produto deste processo cognitivo. Como processo cognitivo, representa o **ato de pensar**, e como produto cognitivo representa os **pensamentos produzidos pelo ato de pensar**. Para esta segunda categoria Mannheim trabalha com o conceito de **enunciados** (tidos como os produtos cognitivos do ato de pensar), que podem ser de diversas naturezas: crenças, julgamentos, conhecimentos, juízos, valores etc. Por sua vez, a **Sociologia do Conhecimento** de Mannheim ressignificará o conceito de **conhecimento**, considerando-o não apenas como o produto cognitivo de tipo racional (como a distinção de sua teoria do conhecimento poderia indicar), mas abarcará nesta categoria todas as formas de produtos cognitivos anteriormente designadas pela categoria *enunciados* (as crenças, os juízos, os julgamentos, os valores, etc.).

pensamento enquanto fruto da estrutura cognitiva ainda era concebido como um produto situado a meio termo entre o individual e o social. De uma certa maneira, esta *Teoria do Conhecimento* para Mannheim já continha, de modo implícito, os elementos que apontavam para uma **produção “social” do conhecimento**, ou seja, para a forma como a dimensão grupal (social) influencia um produto individual (o pensamento). Todavia, o salto teórico de Mannheim em direção à Sociologia do Conhecimento consistiu justamente em, partindo do esquema teórico descrito anteriormente, analisar as situações e os processos em que os *pensamentos* retornam à esfera social, agora na condição de produtos ideacionais socialmente compartilhados, por ele denominado como **conhecimentos**²⁸. Neste sentido poderíamos citar a reflexão de Cepêda sobre o que caracteriza o “conhecimento” dentro do arcabouço teórico de Mannheim:

É possível que se entenda por Sociologia do Conhecimento uma técnica através da qual se descortinem os mecanismos de produção de um acervo intelectual reflexivo, como o estudo das explicações experimentais, lógicas e racionais – portanto sinônimo de uma Sociologia da Ciência (e sucedânea da Teoria do Conhecimento). Muito ao contrário, o objeto da Sociologia do Conhecimento não é apenas a ciência. É muito mais abrangente, pois refere-se ao trabalho de compreensão e explicação das relações entre a existência social e **todos** os produtos simbólicos dela resultantes – representações, valores e, no limite, fundamentos que orientam a relação simbólica com a realidade (sua *ratio* estruturante). Toda produção abstrata produzida pelo homem e por suas instituições é objeto desta reflexão. (Cepêda, 2014: 64)

Quando Mannheim direciona sua análise para o aspecto relacional destes produtos ideacionais (conhecimentos), ou seja, para a dimensão majoritariamente política deste processo, a sua atenção volta-se especialmente para os casos em que as relações (indivíduo/indivíduo, indivíduo/grupo, grupo/grupo) deixam de ser harmoniosas e passam a ser conflitantes. De forma genérica poderíamos esquematizar uma *ontologia da produção social do conhecimento* no momento em que os indivíduos se deparam com fatos ou objetos a serem conhecidos e produzem conhecimentos divergentes sobre estes mesmos fatos/objetos.

Para Mannheim a própria ontologia da produção social do conhecimento pressupõe uma dinâmica que se abre para duas possibilidades de interação entre os conhecimentos produzidos (harmoniosa ou conflitante), sendo que as formas conflitantes se sobressaem diante das formas harmoniosas, dado que é a partir desta dinâmica de interação entre os conhecimentos que surgem as principais formas de disputas sociais, uma vez que são justamente tais conhecimentos conflitantes que orientaram a ação dos grupos sociais em contenda.

Portanto, a natureza dos conhecimentos, enquanto produtos sociais, pressupõe a possibilidade de conflito e de disputa entre indivíduos e grupos. Podemos representar

²⁸ Consultar nota anterior.

esquemáticamente esta ontologia da produção social do conhecimento, para Mannheim, da seguinte maneira:

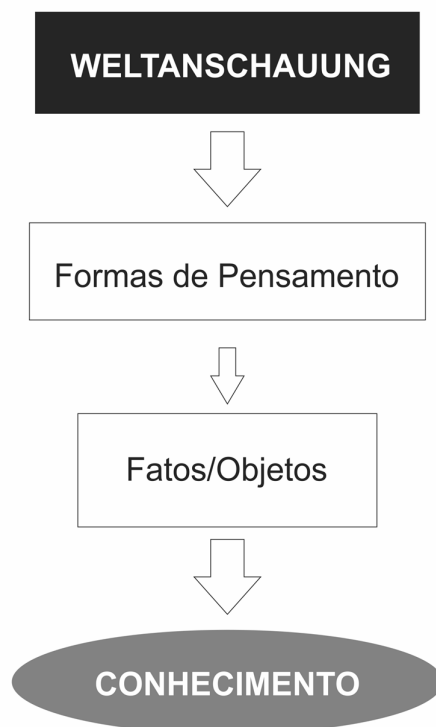


Figura 4 - Processo de produção social do conhecimento, para Mannheim.

A partir desta ontologia do processo de produção social do conhecimento, podemos retomar os principais elementos da *Teoria do Conhecimento* para Karl Mannheim, a partir do momento em que este autor reconhece que, com a Modernidade, o mundo passou a experimentar uma pluralidade de visões de mundo. Isto significa não somente que conhecimentos divergentes sobre fatos/objetos diferentes passaram a coexistir, mas também, e principalmente, que conhecimentos diferentes sobre os mesmos fatos/objetos passaram a coexistir numa dinâmica conflituosa altamente concorrencial. Aqui os conceitos de ***ideologia particular*** e de ***ideologia total*** ganham fôlego e vêm à tona para explicar este processo de disputa simbólica. Retomando o modelo esquemático da *Teoria do Conhecimento* para Mannheim apresentado anteriormente na Figura 3, podemos aplicá-lo agora aos *conhecimentos produzidos socialmente* (e ao próprio processo de produção social do conhecimento), o que nos levaria a uma representação muito próxima do esquema apresentado a seguir:

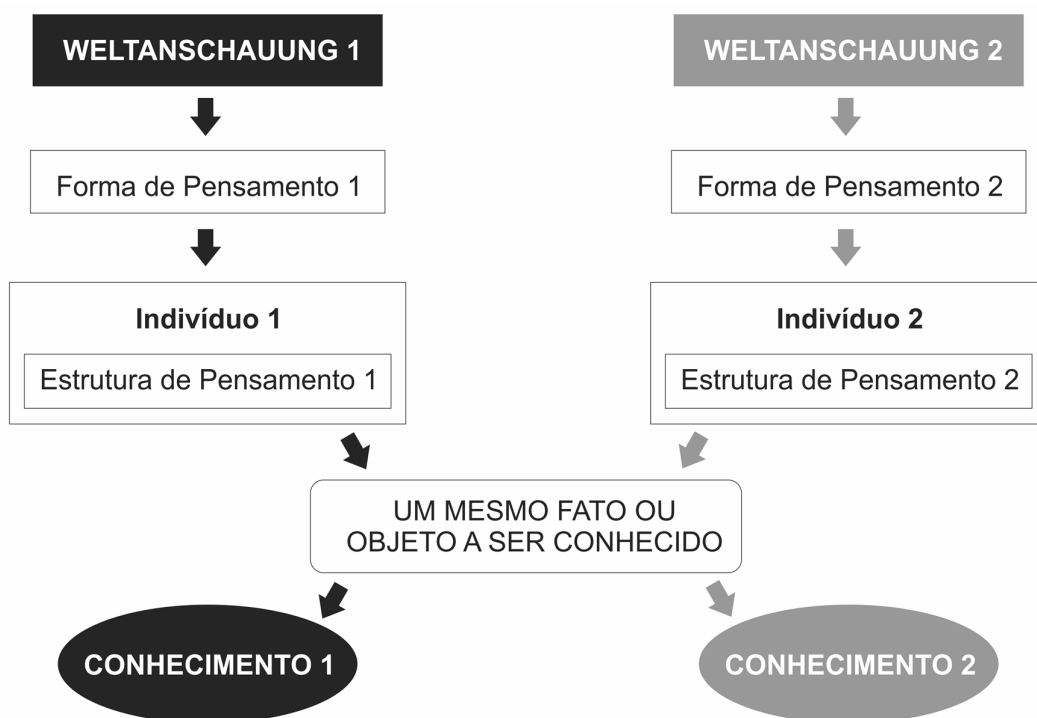


Figura 5 - Processo de produção social de conhecimentos divergentes.

Para compreendermos os conceitos de ideologia particular e de ideologia total, como foram propostos por Mannheim, podemos utilizar os exemplos da Figura 5 acima. Admitamos que os conhecimentos 1 e 2 sejam diferentes entre si e concorrenciais, produtos de indivíduos que pertencem a grupos sociais diferentes e que disputam entre si por legitimação social para seus respectivos conhecimentos. Quando um indivíduo do grupo 1 diz que apenas o conhecimento (ou parte dele) produzido pelo indivíduo do grupo 2 é inválido, temos, então, um caso típico de **ideologia particular**, na qual ainda se reconhece no indivíduo do grupo oponente a validade da sua *estrutura de pensamento* (do seu aparato conceptual) e da sua *forma de pensamento* e *Weltanschauung*. Esta é uma forma da dinâmica de interação social entre indivíduos e grupos concorrenciais. Todavia, quando o indivíduo do grupo 1 diz que toda a *estrutura de pensamento* (aparato conceptual) ou ainda a *forma de pensamento* ou a *Weltanschauung* do indivíduo do grupo 2 está comprometida, tal juízo implica que, *a priori*, todo e qualquer conhecimento que aquele indivíduo do grupo 2 vier a produzir será inválido, uma vez que ele não possui qualquer condição (*estrutura de pensamento*, *forma de pensamento*, *Weltanschauung*) capaz de apreender

os fatos/objetos da realidade social. Para casos como este Mannheim denomina tal tipo de interação social como **ideologia total**:

Se examinarmos os vários tipos de juízos ontológicos com que os diferentes grupos se nos apresentam, começamos a suspeitar que cada grupo parece mover-se em um mundo de ideias separado e distinto, e que estes diferentes sistemas de pensamento, frequentemente em conflito um com o outro, podem ser em última análise reduzidos a diferentes modos de experimentar a “mesma” realidade. (Mannheim, 1972: 125-6)

A partir do esquema da Figura 5 podemos retomar a discussão empreendida por Mannheim em *Ideologia e Utopia* sobre a evolução histórica das formas de compreensão dos conhecimentos a partir da categoria *ideologia*, colocando em evidência as formulações de Kant, de Hegel e de Marx como precursoras da *Sociologia do Conhecimento*. A partir de um modelo mais estático de *Teoria do Conhecimento*, Mannheim dirá que a constituição da primeira forma *ideológica* dá-se no nível de uma *psicologia dos interesses* (é o caso específico da ideologia particular, no qual atribui-se um “engano” ou “mal uso” da *estrutura de pensamento* pelo oponente na formulação de seus conhecimentos), muito próximo de um nível *transcendental* (para Kant, com sua “consciência em si” identificada com uma **ideologia particular**), avançando até os modelos mais dinâmicos de Hegel e de Marx, que pressupõem a constituição de uma outra forma *ideológica*, a qual surgiria nas relações sociais que ocorrem no nível *histórico* (para Hegel, com sua “consciência histórica”, identificada com uma forma inicial de **ideologia total**) e nas relações sociais que ocorrem no nível *histórico-social* (para Marx, com sua “consciência de classe”, identificada com uma forma um pouco mais avançada de **ideologia total**). Tal descrição, feita por Mannheim, situa a *Teoria da Ideologia*, conforme desenvolvida por Karl Marx, ao seu máximo potencial explicativo (concebendo uma forma de **ideologia total** que se aplica apenas aos conhecimentos dos oponentes, ou seja, com uma aplicação ainda **restrita**, de acordo com Mannheim). A partir daqui seria necessário avançar a aplicação da **ideologia total** para a sua forma **genérica** (aplicada a todos os conhecimentos, sejam os conhecimentos dos oponentes, sejam os próprios conhecimentos), contudo, este nível analítico não mais estaria situado numa *Teoria da Ideologia*, mas sim, dada a sua amplitude, inauguraria a própria *Sociologia do Conhecimento*:

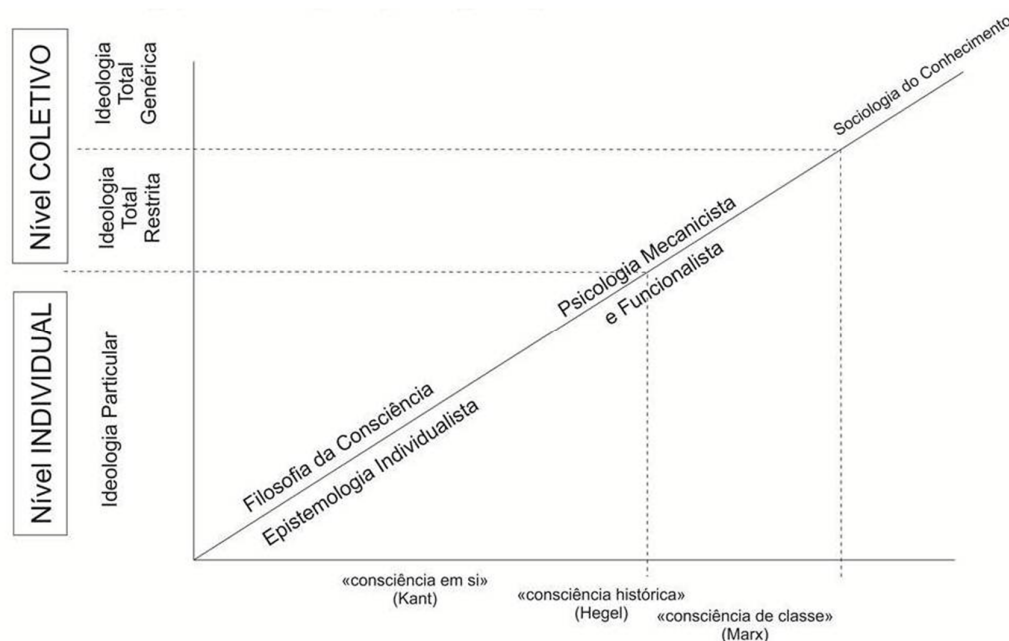


Figura 6 - Evolução histórica da Teoria da Ideologia à Sociologia do Conhecimento.

Fonte: Mazucato (2014: 68).

Ao tratar a forma de conhecimento *ideológica*, nas dimensões histórica e social, Marx já havia colocado a questão da relação entre teoria e prática envolvida no processo de produção social do conhecimento, bem como as implicações políticas dele decorrentes. Ao sugerir o salto analítico que funda a *Sociologia do Conhecimento*, Karl Mannheim retoma este modelo dinâmico de análise da constituição e da interação social dos conhecimentos, ou seja, as implicações teóricas envolvidas no processo de *produção social do pensamento* e de *produção social dos conhecimentos*, e também as implicações práticas decorrentes da interação social entre indivíduos e grupos oponentes. Notamos, portanto, que a *Sociologia do Conhecimento* de Mannheim possui simultaneamente, tal qual a *Teoria da Ideologia* de Marx, uma implicação teórico-epistemológica e uma implicação política.

Com relação às suas implicações teórico-epistemológicas, a *Sociologia do Conhecimento* de Karl Mannheim tomava posição no debate sobre a *Teoria do Conhecimento* de sua época acerca da natureza dos objetos históricos e culturais. Particularmente enfrentava com argumentos mais robustos a tese positivista que postulava um enfrentamento dos objetos históricos e culturais da mesma maneira como se fazia com os objetos das ciências físicas e naturais. A posição de Mannheim é bastante clara quanto à especificidade da natureza dos objetos históricos e culturais, cabendo a eles um enfrentamento metodológico específico (como dissemos anteriormente,

Mannheim desenvolve o *método documentário*), dado que entre o sujeito observador e o objeto observado existem relações que não se encontram na relação entre o sujeito que busca observar objetos físicos e naturais e tais objetos.

Mannheim reforça o argumento de que a forma *ideológica particular* “(...) se limita a indicar, em todas as ocasiões, as inter-relações entre o ponto-de-vista intelectual sustentado e a posição social ocupada” (1972: 104), apontando para o **relativismo** do conhecimento de objetos históricos e culturais. No nível da *Teoria do Conhecimento*, Mannheim denomina este relativismo como uma *abordagem não valorativa*, limitando-se a descrever os vínculos existenciais presentes no processo de produção social do pensamento. Contudo, a sua *Sociologia do Conhecimento* pressupõe um avanço em relação a este relativismo, o qual Mannheim denomina como **relacionismo**:

A segunda abordagem possível, no entanto, é se combinar esta análise não-valorativa com uma epistemologia definida. Do ângulo desta segunda abordagem, existem duas soluções distintas e separadas para o problema referente ao que consiste um conhecimento fidedigno – uma das soluções pode ser denominada *relacionismo*, e a outra *relativismo*. (Mannheim, 1972: 104)

A abordagem *relacionista* consiste em identificar as relações existenciais entre o sujeito conhecedor e o conhecimento por ele produzido, nas suas dimensões teórico-epistemológicas e política. A fidedignidade do conhecimento, para a abordagem *relativista*, consiste em verificar o grau de proximidade ou de afastamento dos conhecimentos produzidos socialmente em relação à realidade. Contudo, Mannheim diz que a abordagem *relacionista* supera a *relativista* justamente pelo *grau de relativização dinâmico* de todos os conhecimentos, *estruturas de pensamento*, *formas de pensamento* e *Weltanschauung*, de todos os indivíduos e grupos em interação social, e não somente aqueles dos oponentes. Tal formulação de Mannheim estabelece uma distinção dentro do próprio conceito de **ideologia total**, definindo como **ideologia total restrita** aquela que coloca sob suspeição somente elementos (*estruturas de pensamento*, *formas de pensamento*, *Weltanschauung*) do oponente, e como **ideologia total genérica** aquela que coloca todos os conhecimentos, *estruturas de pensamento*, *formas de pensamento*, *Weltanschauung*, sob suspeição, tanto aqueles dos oponentes como os seus próprios.

A abordagem *relacionista* eleva, portanto, ao grau máximo, a **análise situacional** da produção social do conhecimento e da ação social. Ao captar a dinâmica da interação dos indivíduos e dos grupos sociais, Mannheim parte do pressuposto de que os indivíduos existem socialmente e que interagem entre si, orientando as suas ações no sentido de disputar por legitimidade (*simbólica*, no plano do conhecimento, e *política*, no plano da ação). Todavia, ao

optar por uma ontologia social que se sustenta na noção do *conflito*, Mannheim deduz que, ao se constituir como um tipo de conhecimento dominante (ou seja, ao vencer a disputa simbólica e política), fundam-se automaticamente outros tipos de conhecimento que não serão dominantes. Tomando-se agora os conhecimentos sociais já produzidos (admitindo-se, portanto, como já efetuado o processo de produção social de conhecimentos), podemos representar esquematicamente a dinâmica da interação social dos indivíduos e dos grupos a partir da forma como os mesmos constituem suas identidades – individuais e coletivas – o que, em última instância, pode ser representado através da forma como os indivíduos e os grupos situam-se em relação aos conhecimentos produzidos socialmente e à dinâmica inerente a esta produção social dos conhecimentos (a qual fundará um deles como conhecimento de tipo dominante e os demais como conhecimentos de tipo não dominante). Tal *configuração social*, que toma como referencial os tipos de conhecimento socialmente produzidos, pode ser representada esquematicamente da seguinte maneira:



Figura 7 - Interação social dos conhecimentos "dominante" e "não dominantes".

A partir desta *configuração social*, conforme apresentado na Figura 7 acima, Mannheim classifica os conhecimentos (dominante e não dominante), num primeiro nível analítico, em dois tipos básicos: o primeiro deles, constituído pelo conhecimento de tipo dominante, é denominado por Mannheim como sendo de tipo *ideológico*, o que implica que este é o tipo de conhecimento que define majoritariamente “o que é” a realidade social, e torna-se o referencial através do qual os “desvios” em relação à realidade serão avaliados nos demais conhecimentos não dominantes.

Ainda neste primeiro nível analítico, todos os conhecimentos não dominantes são classificados num segundo grupo como sendo de tipo *utópicos*. O potencial teórico-epistemológico do conhecimento de tipo ideológico consiste em poder definir *o que é a realidade*, e o seu potencial político consiste em mobilizar a ação dos indivíduos a ele relacionados num tipo de ação social *conservantista*, que busque preservar a configuração social existente. Este é o tratamento que Mannheim oferece para o tipo de conhecimento dominante num dado período (vale ressaltar que sua análise situacional especifica o lugar e o tempo em que opera). Contudo, a classificação como *utópicos* a todos os demais tipos de conhecimentos não dominantes ainda é considerada muito genérica, não permitindo captar as diversas nuances existentes entre eles. Podemos representar esquematicamente tal configuração social da seguinte maneira:

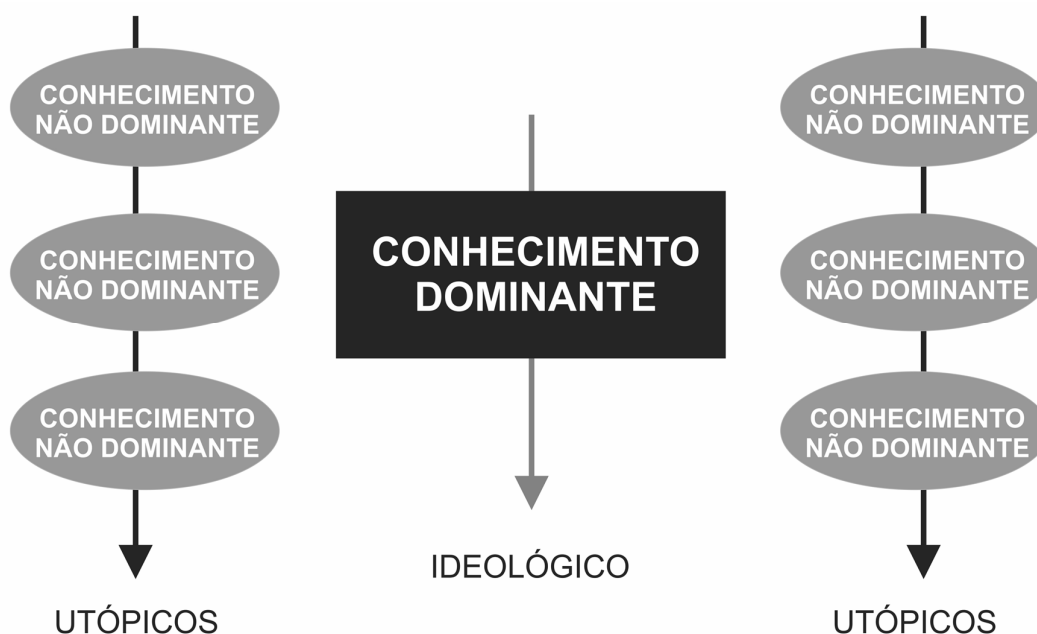


Figura 8 - Primeiro nível de análise dos conhecimentos como "ideológicos" e "utópicos".

Um conhecimento é, portanto, considerado dominante, quando o grupo social que é o seu portador vence a disputa simbólica e política com os demais grupos. Isto pressupõe a possibilidade de mobilidade dos grupos sociais, ou seja, para que um grupo se torne dominante, foi preciso alijar desta posição de dominação um outro grupo, e desloca-lo para o espaço mais amplo dos "grupos não dominantes". Dentro deste espectro maior de compreensão e classificação dos conhecimentos dos grupos dominante e não dominantes, Mannheim identifica, através de sua

análise situacional, três formas características de indivíduos e grupos se posicionarem socialmente (epistemológica e politicamente).

A primeira delas é por ele denominada como *conservantista*, que inclui os conhecimentos do grupo dominante e os conhecimentos de alguns grupos não dominantes que, apesar de não fazerem parte do grupo dominante, compartilham da visão de mundo deste, não entrando em interação conflituosa com ele. Os outros dois tipos de conhecimentos não dominantes, portanto, entram em oposição com o grupo dominante, mas de formas completamente distintas.

A segunda forma é denominada como *reacionária*, incluindo os conhecimentos de grupos não dominantes, mas que já foram dominantes anteriormente – ou que, ainda que não tenham sido dominantes, compartilham da visão de mundo destes – e que agora encontram-se fora desta posição, não compactuando com a visão de mundo do atual grupo dominante (neste aspecto distingue-se também dos conservantistas, que são não dominantes mas que compactuam com a visão de mundo do grupo dominante), orientando a sua ação social no sentido de oposição em relação ao grupo dominante com o objetivo de trazer de volta a configuração social (epistemológica e política) existente anteriormente, na qual eles próprios constituíam o grupo dominante. Esta forma se contrapõe ao grupo dominante, mas a sua ação social orienta-se na busca pelo retorno ao passado.

Quanto à terceira forma, denominada como *progressista*, inclui os conhecimentos de grupos não dominantes, os quais não compactuam com a visão de mundo do grupo dominante (neste sentido diferenciam-se dos *conservantistas* e aproximam-se dos *reacionários*) mas não orientam a sua ação social em busca de um retorno ao passado (diferenciando-se, neste aspecto, tanto dos *conservantistas* quanto dos *reacionários*), e tendo como meta empurrar a história para a frente, para um tipo de configuração social (epistemológica e política) ainda não existente – nem no presente e nem no passado.

Tal maneira de compreender a dinâmica dos grupos sociais, de acordo com uma orientação que toma como referência as suas próprias *filosofias da história*, permite a Mannheim compreender a configuração social num segundo nível analítico, mais refinado que o anterior, ao permitir distinguir as nuances existentes entre os conhecimentos dos grupos sociais não dominantes – as quais implicam em posicionamentos epistemológicos e políticos diametralmente opostos entre si – permitindo, por sua vez, compreender de forma mais dilatada não somente a configuração social como a própria dinâmica de interação social dos indivíduos e dos grupos. Podemos representar esquematicamente este segundo nível analítico da seguinte maneira:



Figura 9 - Segundo nível de análise dos conhecimentos como "ideológicos" (conservantistas) e "utópicos" (reacionários ou progressistas).

Neste sentido a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim possuía, de acordo com Kettler et al, três grandes dimensões (teóricas, epistemológicas, metodológicas) com profundas implicações sociais e políticas:

- 1) A sociologia do conhecimento como modalidade pedagógica, mas também política, de chegar ao encontro das demais forças que constituem o mundo político, e de atuar sobre elas, ao servir como força mediadora capaz de reorientar a todos os participantes vitais no processo político e de gerar a síntese que torna possível o "passo seguinte" na série sucessiva de atividades humanas que possuem valor intrínseco;
- 2) A sociologia do conhecimento como instrumento de ilustração, relacionada com o processo dual de racionalização e individualização descoberto por Max Weber, e equiparável à psicanálise, ao ajudar aos homens e mulheres livres a realizarem eleições racionais e responsáveis, por sua capacidade de libertá-los da submissão a forças ocultas que não podem controlar por não poderem reconhecê-las, e ao permitir-lhes calcular realisticamente as consequências de seus atos;
- 3) A sociologia do conhecimento como arma contra os mitos prevalentes e como método para eliminar o preconceito das ciências sociais, de modo que possa dominar os problemas públicos fundamentais da época e servir de guia para uma conduta política conveniente. (Kettler et al, 1989: 52)

Como salientam Kettler et al (1989) a primeira dimensão está mais vinculada aos aspectos teórico-epistemológicos da *Sociologia do Conhecimento* de Karl Mannheim, prevalecendo em sua obra até o ano de 1932, sendo que a segunda e a terceira das dimensões acima indicadas,

encontram-se mais diretamente vinculadas às consequências políticas da ação social, predominando nas reflexões de Mannheim posteriores ao seu exílio da Alemanha em 1933 pelo regime nazista (Kettler et al, 1989: 52).

Por fim, resta ainda um último aspecto, porém de grande importância, sobre a Sociologia do Conhecimento de Mannheim, justamente aquele vinculado às últimas duas dimensões apontadas acima. Ao propor a análise situacional como forma de superar o impasse gerado pelo relativismo, a solução *relacionista* de Mannheim encontrou ainda um obstáculo. Lembremos que um dos pontos fortes de sua ontologia do pensamento consistia em afirmar que os indivíduos não apenas pensam isoladamente, mas sim que pensam socialmente, o que significa que todos os indivíduos estão situados existencialmente em grupos sociais. Portanto, ainda que fosse possível conceber a existência de uma solução *relacionista* (principalmente na dimensão política, em que os conhecimentos seriam definidos a partir da configuração social tomada pela dinâmica dos diversos grupos), não existia ainda a figura do sujeito epistêmico capaz de operacionalizá-la, dado que todos os indivíduos estavam imersos nos interesses dos diversos grupos sociais.

Para superar tal impasse Mannheim dirá que existe, sim, um tipo de indivíduo que, ainda que esteja vinculado existencialmente a determinados grupos sociais, possuindo, portanto, os seus próprios interesses individuais e coletivos, devido a uma condição muito específica de treinamento intelectual, tais indivíduos seriam capazes de compreender a realidade social (a configuração social e os mais diversos interesses que configuram as ações sociais dos indivíduos e dos grupos) para além dos limites impostos pelas vinculações existenciais a que eles próprios estavam submetidos. Estes indivíduos são designados por Mannheim como *intelectuais*, ou seja, como sendo os sujeitos socialmente capacitados para a compreensão da realidade (epistemológica, social e política) para além dos interesses dos grupos a que eles próprios estavam existencialmente vinculados²⁹. De acordo com Kettler et al:

Mannheim não sugeria que os intelectuais pudessem ou deveriam buscar o poder político para si mesmos, ou que deveriam sequer tentar gerar um novo curso distintivo para o desenvolvimento social. A missão especial dos intelectuais, segundo a entendia Mannheim, era a de atuar em favor da "síntese": cultivar uma vida política na qual "o passo seguinte" na linha de desenvolvimento historicamente condicionada possa ser dado com um mínimo de perda para as antigas realizações da cultura e uma captação máxima de todas as energias sociais. Dito de outra maneira, teriam que levar a cabo o que a ideologia liberal havia solicitado para o mercado de ideias e para o parlamento, salvo o fato de que teriam que compreender e demonstrar o que deveria ser feito para esta

²⁹ "Esta línea de argumentación convierte a la sociología del conocimiento en el vehículo para generar y hacer políticamente eficaz un conocimiento social general, que sintetice lo que las ideologías sólo han visto parcialmente" (Kettler et al, 1989: 109).

finalidade, em um mundo mais complexo, irracional e ativista do que aquele que projetara o liberalismo. (Kettler et al, 1989: 109)

A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim atribui, portanto, aos *intelectuais*, uma função epistemológica e política de extrema importância na sociedade, conformando-se num grupo social que, por sua própria natureza, constitui o que Mannheim denomina como *intelligentsia* – termo que ele próprio atribui originariamente a Alfred Weber, importante sociólogo da cultura e irmão de Max Weber – e cujo potencial político (o de formar um repositório intelectual para toda a sociedade) consiste em tornar possível a síntese social do movimento da história, tendo para a sua *Sociologia do Conhecimento* uma importância semelhante àquela que a categoria “*classe social*” teve para a teoria social de Karl Marx.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Theodore. *Os fundamentos da teoria sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- AMARAL Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- AVENDAÑO P., Octávio et all. *Sociología - Introducción a los clásicos: K. Marx, E. Durkheim, M. Weber*. Santiago: LOM Ediciones, 2012.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade - tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOTTOMORE, T. B. *Introdução à Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Uma história social do conhecimento - II: da Enciclopédia à Wikipédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- CEPÊDA, Vera Alves. *A Sociologia do Conhecimento em Karl Mannheim*. In: HAYASHI, Maria Cristina P. B.; RIGOLIN, Camia C. D. & KERBAUY, Maria Teresa Miceli (orgs.). *Sociologia da Ciência: contribuições ao campo CTS*. Campinas: Alínea, 2014.
- CUVILLIER, Armand. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- JASMIN, Marcelo Gantus. *História dos Conceitos e Teoria Política e Social: referências preliminares*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, n. 57, 2005.
- KETTLER, David; MEJA, Volker; STEHR, Nico. *Karl Mannheim*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- KOENIG, Samuel. *Elementos de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- MACHADO NETO, A. L. *Formação e temática da Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paul, 1979.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

- _____. *The distinctive character of cultural sociological knowledge*. In: KETTLER, David; MEJA, Volker & STEHR, Nico (orgs.). *Structures of Thinking*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982a.
- _____. *A sociological theory of culture and its know-ability (conjunctive and communicative thinking)*. In: KETTLER, David; MEJA, Volker & STEHR, Nico (orgs.). *Structures of Thinking*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982b.
- MAZUCATO, Thiago. *Ideologia e Utopia de Karl Mannheim – o autor e a obra*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2014.
- MENDRAS, Henri. *Princípios de Sociologia - uma iniciação à análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- REX, John. *Problemas Fundamentais da Teoria Sociológica - possibilidades de aplicação de uma metodologia científica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- RODRIGUES, Léo Peixoto. *Introdução à Sociologia do Conhecimento, da Ciência e do Conhecimento Científico*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2005.
- SCHELSKY, Helmut. *Situação da Sociologia Alemã*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SCOTT, John (org.). *50 sociólogos fundamentais*. São Paulo: Contexto, 2008.
- SOROKIN, Pitirim A. *Novas teorias sociológicas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- TIMASHEFF, Nicholas S. *Teoria Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- VIANA, Nildo. *Introdução à Sociologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- WOLFF, Kurt H. *From Karl Mannheim*. London: Transaction Publishers, 1993.

DIMENSÕES METODOLÓGICAS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO CIRCUNSCRITAS AO PENSAMENTO POLÍTICO E SOCIAL BRASILEIRO: UM DIÁLOGO POSSÍVEL ENTRE OLIVEIRA VIANNA E ÉMILE DURKHEIM³⁰

Felipe Fontana³¹

A Sociologia do Conhecimento é um importante campo da Sociologia no qual uma série de estudos se insere ou um postulado, repleto de pressupostos metodológicos, extremamente eficiente para auxiliar pesquisadores preocupados com a constituição do conhecimento em suas mais variadas formas e dimensões? Propor essa indagação é importante para não causar espanto aos leitores que, em um primeiro momento, podem estranhar uma exposição sobre as dimensões práticas, técnicas e operacionais de pesquisas que adotem a Sociologia do Conhecimento como a fonte das preocupações metodológicas de seus pesquisadores. Sendo assim, trataremos a Sociologia do Conhecimento como um campo disciplinar que para ser desenvolvido plenamente precisa de um método e técnicas próprias de pesquisa que levem em consideração suas principais orientações; ou seja, da mesma forma como vários outros saberes, ela necessita de um método particular que precisa ser posto em prática. Porém, que método é esse? Ou melhor, quais as técnicas inerentes à Sociologia do Conhecimento que podem e devem ser utilizadas pelos pesquisadores vinculados a este campo do saber sociológico?

Como um relevante campo da Sociologia, a Sociologia do Conhecimento prima pelos estudos que busquem averiguar a constituição do conhecimento levando em consideração os sujeitos do conhecimento e a posição dos mesmos em meio à realidade da qual fazem ou faziam parte. Contudo, desvendar essa importante relação exige um trabalho prático e técnico que não é abordado de modo sistemático por muitos pesquisadores que desenvolvem seus estudos nesse campo. Acreditamos que essa é uma lacuna vinculada à Sociologia do Conhecimento e que a mesma só pode ser fechada com a preocupação cada vez maior de se apresentar, minuciosamente, os meios pelos quais determinados estudiosos constituíram e desenvolveram suas pesquisas³². Dessa maneira, apresentaremos aqui, após uma análise dos principais

³⁰ Uma versão deste texto será publicada no livro *A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim – Teoria, Método e Aplicação* (organizado por Vera Alves Cepêda e Thiago Mazucato) do selo editorial Ideias, Intelectuais e Instituições (UFSCar) em 2015.

³¹ Felipe Fontana é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGPol) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

³² Essa importante questão acerca da necessidade cada vez maior de se evidenciar os meios pelos quais se faz e se constrói uma pesquisa não foge do horizonte de preocupações de Michael Löwy presentes na obra *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. Segundo o autor: “Do ponto de vista da sociologia crítica do conhecimento, a formulação que nos parece mais interessante entre os sociólogos franceses contemporâneos é (no domínio que nos ocupa) a de Pierre Bourdieu, segundo o qual as chances

pressupostos metodológicos lançados pela Sociologia do Conhecimento, os meios pelos quais edificamos e realizamos a pesquisa de mestrado intitulada *A Presença de Émile Durkheim em Oliveira Vianna: Contribuições ao Pensamento Social e Político Brasileiro* (2013). Na busca por uma exemplificação de cunho mais prático, mostraremos como este trabalho de mestrado vinculado ao nosso Pensamento Social e Político foi desenvolvido e operacionalizado levando em consideração os principais pressupostos metodológicos inerentes à Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim.

Realizar estudos que buscam compreender a trajetória de um pensamento, ou ainda, as concepções teórico-conceituais que o norteia não é uma das tarefas mais fáceis de realizar. Dessa forma, é necessário angariar uma série de orientações metodológicas e técnicas de pesquisa capazes de nos auxiliar nesse árduo trabalho. Leituras estruturais ou direcionadas, investigações comparativas, pesquisas em acervos, estudos bibliográficos, averiguações biográficas e análises de contexto histórico dos atores e dos períodos estudados parecem ser as principais formas de se compreender de maneira profunda um determinado pensador, as influências (teóricas, conceituais, ideológicas, políticas, etc.) que guiam seu pensamento no momento em que ele constituiu suas teorias e conceitualizações e, principalmente, o grau de inferência social e política de suas ideias. Nesse sentido, a Sociologia do Conhecimento parece transpor para a realidade dos pesquisadores atrelados a estes estudos – parte significativa daquilo que é produzido atualmente no campo do Pensamento Social e Político Brasileiro – todas essas questões como uma problemática metodológica circunscrita aos estudos daqueles que estão preocupados com a trajetória de ideais e com a constituição do conhecimento como um objeto analítico e específico de pesquisa³³.

Na atualidade, notamos que há em nosso Pensamento Social e Político uma gama significativa de estudos e pesquisas que buscam compreender determinados autores levando em consideração as importantes mediações entre seus pensamentos e os contextos nos quais eles

de construir na produção da verdade dependem de dois fatores principais: 'o interesse que se tem saber e em fazer saber a verdade (ou inversamente, em ocultá-la ou ocultá-la de si) e a capacidade que se tem de produzi-la'. Em outros termos: 'a sociólogo está tanto mais armado para descobrir o oculto quanto mais armado cientificamente, quando ele utiliza melhor o capital de conceitos, de métodos, de técnicas acumulado por seus predecessores, Marx, Durkheim, Weber, e como outros, é quando é mais 'crítico', quando a intenção consciente ou inconsciente que o anima é mais subversiva, quando tem mais interesse em desvendar o que é censurado, contido, no mundo social'" (LÖWY, 2000, p. 217).

³³ Em nosso caso, a Sociologia do Conhecimento se apresentou de maneira importante para apreendermos algumas peculiaridades do pensamento de Oliveira Vianna; principalmente a pertinência do vínculo que o pensamento do intelectual fluminense estabelece com determinadas ideias, teorizações e conceitualizações durkheimianas e com o período histórico do qual ele fazia parte.

foram constituídos. Lília Mortiz Schwarcz e André Botelho, no artigo denominado *Pensamento Social Brasileiro, um Campo Vasto Ganhando Forma*, assinalam o quão expressiva é a presença de trabalhos que encaram com seriedade as conexões e as relações entre pensadores, ideias e contextos históricos e de produção do conhecimento:

Em consonância com a produção e o debate internacionais no domínio das ciências sociais, podem-se assinalar, ainda, algumas alterações importantes nesse campo de pesquisas [Pensamento Social Brasileiro], como o interesse pelos processos sociais não apenas de produção, mas também de aquisição, transmissão e recepção das diferentes formas de conhecimento; a visão dos detentores do conhecimento como um grupo maior e mais variado do que antes; o interesse pela vida intelectual cotidiana de pequenos grupos, círculos ou redes vistas como unidades fundamentais que constroem e difundem o conhecimento (BOTELHO; SCHWARCZ, 2011, p. 12).

A questão central posta pela Sociologia do Conhecimento, desde a sua concepção e teorização mais formal dada por Karl Mannheim em sua obra clássica *Ideologia e Utopia* (1929), é o profundo entendimento dos vínculos existentes entre o nascimento de determinados conhecimentos com os contextos e as condições históricas nas quais seu criador ou criadores estavam localizados, buscando estabelecer assim, as relações de influência entre o “conhecimento e a existência”³⁴. Karl Mannheim, em sua definição da *Sociologia do Conhecimento* afirma que esta possui duas dimensões, uma teórica e outra prática; no entanto, como a própria citação abaixo diz, tais dimensões não são necessariamente excludentes:

A sociologia do conhecimento é um dos mais novos ramos da Sociologia; enquanto teoria, procura analisar a relação entre conhecimento e a existência; enquanto pesquisa histórico-sociológica, busca traçar as formas tomadas por esta relação no desenvolvimento intelectual da humanidade (MANNHEIM, 1976, p. 286).

Enquanto postulado, a Sociologia do Conhecimento vincula-se com duas importantes questões. A primeira é a necessidade de investigarmos e analisarmos de maneira empírica como se dá a influência das relações sociais e dos acontecimentos históricos em relação às ideias e ao pensamento. E a segunda, como afirma Karl Mannheim, relaciona-se com a averiguação e

³⁴ Considerando as palavras de Michael Löwy, também podemos notar esta importante questão posta pela Sociologia do Conhecimento, qual seja: a intrínseca relação entre o sujeito do conhecimento e o meio do qual faz parte na constituição de um dado conhecimento; para o autor: “É com *Ideologie and Utopie* (1929) e o artigo *Wissensoziologie* (1931) – escrito para um manual de sociologia e integrado à nova edição (inglesa) de *Ideologia e Utopia* em 1936 – que Mannheim vai sistematizar sua concepção da sociologia do conhecimento e fornecer uma contribuição original à problemática historicista. A ideia central do livro (em continuidade com os ensaios de 1924-25) é a de *Standortgebundenheit* ou *Seinsgebundenheit* do pensamento geral e do conhecimento (histórico-social) em particular. A tradução habitual destes termos *gebundenheit* não implica determinação, mas *dependência, ligação, vinculação*: seria preciso, portanto, falar antes de dependência do conhecimento com relação ao *ser* (social) ou vinculação do conhecimento a uma *posição* (social). Que entende Mannheim por ser social ou posição social? O termo inclui vários grupos ou categorias sociais: gerações, círculos, seitas religiosas, grupos profissionais, mas a estrutura decisiva é a das classes sociais” (LÖWY, 2000, p. 81).

inquirição epistemológica, ou ainda, a busca pela validação epistemológica de um determinado conhecimento:

A Sociologia do Conhecimento é, por um lado, uma teoria, e, por outro, um método histórico-sociológico de pesquisa. Enquanto teoria, pode assumir duas formas. É, em primeiro lugar, uma investigação puramente empírica, através da descrição e análise estrutural das maneiras pelas quais as relações sociais influenciam, de fato, o pensamento. O que pode levar, em segundo lugar, a uma inquirição epistemológica voltada para o significado desta inter-relação para o problema da validade. É importante notar que estes dois tipos de indagação não estão necessariamente ligados, podendo-se aceitar os resultados empíricos sem se tirar as conclusões epistemológicas (MANNHEIM, 1976, p. 288).

Levando em consideração a citação acima, devemos deixar claro que a segunda perspectiva apontada não foi levada em consideração na abordagem de nosso objeto de pesquisa; ou seja, a análise, a crítica ou a busca por validação epistemológica do conteúdo dos objetos por nós analisados no trabalho de mestrado supracitado não foram de fundamental importância para a realização de nossa pesquisa. Afinal, o foco de nosso trabalho vinculou-se com a necessidade de estabelecermos as conexões intelectuais entre Oliveira Vianna e Émile Durkheim, assim como a análise dos contextos históricos nos quais ambos os autores estavam localizados, evidenciando assim, algumas “pistas” extrateóricas³⁵ que traduzem uma aproximação no plano histórico e contextual entre o sociólogo brasileiro e o intelectual francês. Lília Mortriz Schwarcz e André Botelho atentam para essa importante questão e características de muitos trabalhos brasileiros apreendidos atualmente no campo do Pensamento Social e Político Brasileiro:

É o caso, para permanecer num plano mais geral, da busca de sínteses entre as abordagens que, de modo mais ou menos disjuntivo, ora privilegiam análise de textos, identificada genericamente à história das ideias e da arte, ora a reconstrução de contextos, identificada à história intelectual ou cultural. Não se trata obviamente de questionar a validade dessas abordagens. Muito pelo contrário, representa antes o reconhecimento de que a busca de novas visões sintéticas significa, entre outros, condição para que se possa aperfeiçoar e até mesmo completar movimentos analíticos próprios. Antes centrado quase exclusivamente na pesquisa dos processos de constituição social das ideias, das artes ou da *intelligentsia*, interessa também especificar como estas, levando em conta as relações mais ou menos condicionadas que mantêm com os grupos sociais e as sociedades que as engendram, participam reflexivamente da construção do próprio social (BOTELHO; SCHWARCZ, 2011, p. 13).

A necessidade de nos colocarmos a serviço do estudo da constituição de determinados pensamentos simboliza, em um primeiro momento, uma própria flexibilidade em relação ao conhecimento e suas origens; desse tipo de pesquisa resulta de maneira mais direta a compreensão das condições em que determinado pensamento emergiu e quais as relações dessas

³⁵ Termo cunhado por Karl Mannheim na obra *Ideologia e Utopia* que é também denominado pelo autor como “fatores existenciais, em contraposição aos fatores puramente teóricos” (MANNHEIM, 1976).

com a construção de um dado conhecimento³⁶. No caso de nossa pesquisa que busca compreender as conexões intelectuais entre Émile Durkheim e Oliveira Vianna, o caminho que escolhemos ligou-se ao entendimento do cenário intelectual do qual Oliveira Vianna participava e qual a presença de Émile Durkheim nesse ambiente. No que se refere à busca de relações exteriores, históricas ou *extrateóricas*, para usar os termos de Karl Mannheim, que não levam em consideração a leitura que o sociólogo brasileiro fez das ideias do intelectual francês, também priorizamos o entendimento dos contextos históricos nos quais estes autores estavam localizados e as mediações e implicações que tais momentos tiveram em relação ao pensamento de ambos os autores³⁷.

A atenção voltada para este importante vínculo entre os sujeitos do conhecimento e as condições históricas de seu tempo é fundamental para apreendermos e identificarmos, além dos próprios sujeitos do conhecimento, quais as contribuições destas na formação de ideias e de teorias que, de maneira geral, influenciaram na constituição de um dado saber, o qual, por vezes, pode estar ligado com a própria interferência, construção e modificação de uma determinada realidade social, política, econômica, intelectual ou cultural. Em relação aos sujeitos do conhecimento, destacamos as palavras de Emilio Lamo de Espinosa que estão presentes na obra *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia*, para assim, apreendermos de maneira mais precisa essa questão:

A singularidade da Sociologia do Conhecimento deriva do fato de que toma por objeto todo o conhecimento tornando-se um conhecimento do conhecimento, um conhecimento reflexivo [...]. Deste modo, a reflexividade é a operação que permite por em descoberto o sujeito do conhecimento, tematizando-o como parte, como parte ativa, do ato de conhecer (ESPINOSA, 1994, p. 48).

A Sociologia do Conhecimento possui, de fato, várias vertentes críticas que buscam problematizá-la e colocar em evidência suas novas possibilidades interpretativas frente aos novos

³⁶ Obviamente, que desse processo todo de trabalho e pesquisa também emerge, de maneira mais indireta, o entendimento das raízes de determinadas idéias, pensamentos e conhecimentos que influenciaram ações concretas no meio social. No caso de Oliveira Vianna, sinaliza um cuidado em relação às concepções norteadoras de seu pensamento e a ligação deste com o trabalho político desenvolvido pelo intelectual brasileiro nos aparatos do Estado Brasileiro entre os anos de 1932 e 1940.

³⁷ Concatenadas a esta questão, destacamos as palavras de Léo Rodrigues Júnior que, por sua vez, estão presentes no artigo denominado *Karl Mannheim e os Problemas Epistemológicos da Sociologia do Conhecimento*; segundo o autor, notamos que: “A Sociologia do Conhecimento tem por objetivo identificar, conhecer, explicar e validar os nexos existentes entre as ‘condições sociais’ posicionadas historicamente, e as produções culturais de atores individuais e coletivos oriundas da interação de conteúdos cognitivos desses atores com a própria realidade coletiva (tipos de instituição, crenças, doutrinas, racionalidades sociais). Neste sentido, estaríamos diante da categoria conceitual denominada ‘interatividade’ ou, como preferem correntes pós-estruturalistas, reflexividade do conhecimento, ou seja, o conhecimento do conhecimento. É desta forma que a Sociologia do Conhecimento tem sido legitimada como ramo da própria Sociologia” (JÚNIOR, 2002, p. 115 - 116).

estudos que a levam em consideração³⁸. As principais discussões desses autores acerca da Sociologia do Conhecimento e seus novos dilemas na contemporaneidade vão ao encontro da necessidade de deslocar dessa cátedra do pensamento sociológico os vínculos que ela passou a ter, principalmente depois dos trabalhos de Robert Merton, com o estudo único da própria ciência como instituição social, política, cultural ou econômica; ou ainda, com a difícil relação ou disputa entre a Sociologia do Conhecimento e a Epistemologia³⁹. Há uma gama significativa de discussões sobre a Sociologia do Conhecimento acerca das várias possibilidades e impossibilidades de sua adoção em trabalhos científicos que possuem a finalidade de compreender tanto trajetórias intelectuais, quanto de pensamentos, teorias e conceitualizações. O mais interessante é que por mais que os limites da Sociologia do Conhecimento sejam postos em evidência em relação à Epistemologia (busca pela veracidade do conhecimento), muitos autores salientam que a grande contribuição deste campo do pensamento sociológico vincula-se aos estudos sobre a formação e o desenvolvimento de um dado conhecimento e a primazia fundamental entre contextos históricos e de produção com a própria constituição das ideias. Como afirma Enno Dagoberto Liedke Filho, a Sociologia do Conhecimento, em linhas gerais:

É o ramo da Sociologia que estuda a relação entre pensamento e sociedade. Ela está preocupada com as condições sociais e existenciais do conhecimento. Estudiosos desse campo, longe de ficarem restritos à análise sociológica da esfera cognitiva, como o termo poderia implicar, têm se dedicado a análise de toda a gama de produtos intelectuais – filosofia e ideologia, doutrinas políticas e pensamentos teológicos. Em todas essas áreas, a sociologia do conhecimento tenta relacionar as ideias que constituem seu foco de estudo ao contexto sócio histórico em que são produzidas e recebidas (FILHO, 2003, p. 231).

Nesse sentido, claramente podemos deduzir, que o caminho lançado pela Sociologia do Conhecimento que pode auxiliar fundamentalmente na realização de determinadas pesquisas conectadas com o problema da constituição do conhecimento é o da análise, do entendimento e da articulação entre os períodos históricos nos quais dados atores estavam localizados no

³⁸ David Bloor (*Conhecimento e Imaginário Social* [2008]), Léo Rodrigues Júnior (*Karl Mannheim e os problemas epistemológicos da Sociologia do Conhecimento – É Possível uma solução construtiva* [2002]) e Emilio Lamo de Espinosa (*La Sociología del Conocimiento de la Ciencia*. [1994]) são exemplos de autores e buscam trazer algumas contribuições para o debate desta questão.

³⁹ Nesse sentido, notamos que a *Sociologia do Conhecimento* coloca, por um lado, o problema da gênese social do conhecimento e, por outro lado, a Epistemologia, evidencia o problema da validade científica desse conhecimento. Contudo, há algumas críticas em relação a esta oposição. Segundo Léo Rodrigues Júnior, se o conhecimento, como afirma a Sociologia do Conhecimento: “tem a sua gênese a partir de nexos existentes entre as condições sociais, posicionadas historicamente, e as produções culturais de atores individuais e coletivos, então, devemos admitir que diferentes contextos sociais gerariam diferentes conhecimentos e, conseqüentemente, que tais conhecimentos somente teriam sua validade assegurada em determinadas condições sociais. Isso nos levaria a conceber a existência de conhecimentos apenas particularizados, atomizados, e a considerar que todo o conhecimento estaria inevitavelmente vinculado a uma forma social impossibilitando a construção de uma verdade única”, a qual, por vezes é postulada por uma epistemologia de cunho mais filosófico (JÚNIOR, 2002, p. 117).

momento em que constituíam suas ideias. Mas, para além da pura análise histórica e contextual destes períodos, o que também nos parece ser de extrema importância para estas pesquisas relaciona-se com o entendimento dos cenários intelectuais, ou dos contextos de produção, nos quais estes mesmos atores estavam imersos.

As dimensões práticas de pesquisa impostas pela *Sociologia do Conhecimento*, como já mencionamos, não são colocadas e discutidas de maneira clara pelos autores por nós analisados. Ou seja, não há uma contundente argumentação ou evidenciação de cunho prático para os estudiosos que se interessam por esse ramo do conhecimento; por exemplo, não há referências de práticas e técnicas de pesquisa ligadas a análise documental, biográfica, bibliográfica, histórica, contextual ou de trabalho em acervo, museus e fundações que fundamentem o contato prático do pesquisador com seus objetos e recursos de investigação e que sejam amplamente articuladas aos preceitos da Sociologia do Conhecimento. No entanto, para atingir o entendimento daquilo que esse campo do pensamento sociológico prima como essencial (inter-relação entre contexto histórico e de produção com a constituição do conhecimento), subtede-se que as possíveis práticas de pesquisa necessárias aos pesquisadores sejam estas que acabamos de mencionar.

Nesse sentido e evidenciando de modo exemplificativo o processo de realização de nossa pesquisa, além da análise puramente histórica e contextual dos dois autores por nós pesquisados, realizamos neste estudo um importante trabalho no acervo presente no *Museu Casa de Oliveira Vianna*. O objetivo dessa ida ao museu foi, em primeiro lugar, mapear no acervo do sociólogo niteroiense quais as obras de Émile Durkheim que ali estavam presentes e que foram lidas, marcadas ou anotadas pelo intelectual brasileiro; constituindo assim, algumas pistas e caminhos para entendermos com mais propriedade qual a peculiaridade dos usos conceituais e teóricos feitos por Oliveira Vianna em relação ao pensamento durkheimiano. Em segundo lugar, essa atividade de pesquisa desenvolvida no acervo do intelectual brasileiro também possibilitou a compreensão de parte da trajetória intelectual do autor. Levando em consideração a percepção que tivemos em loco, a qual estava guiada principalmente pelo nosso objeto de pesquisa, notamos que boa parte dos manuais introdutórios (muito utilizados por intelectuais na época) ali presentes eram de origem francesa e parcela significativa dos mesmos tinham como recurso explicativo as conceitualizações de Émile Durkheim. Ou seja, esse contato com o acervo de Oliveira Vianna foi relevante para dimensionarmos o contexto de produção no qual o pensador brasileiro estava situado. Dessa maneira, tivemos a oportunidade de apreender quais as correntes

de pensamento que possuíam uma maior disseminação no cenário intelectual do sociólogo brasileiro.

Especificamente no caso de nossa pesquisa, para entendermos esse contexto de produção foi necessário buscar a compreensão do modo como algumas ideias estrangeiras foram recebidas em nosso país e quais os meios que fizeram com que elas chegassem ao Brasil. Por exemplo, qual a implicação inerente ao fato de as principais ideias de autores estrangeiros utilizadas no Brasil no Século XIX e início do Século XX terem sido acessadas, por grandes autores de nosso Pensamento Social e Político desse período, através de manuais gerais de sociologia, de método sociológico, de solidariedade, de corporativismo, de psicologia social, de cultura ou de antropologia social? Como este tema não é algo distante de muitas preocupações inerentes a vários trabalhos brasileiros atentos à recepção de ideias em nosso país, podemos evidenciar algumas explicações sobre esta questão. Segundo Simone Meucci, os manuais introdutórios foram frequentemente utilizados por intelectuais brasileiros no início do Século XX. Devido à dificuldade de se obter as obras diretas/originais de autores estrangeiros, muitos de nossos pensadores desse período recorriam a esta alternativa; segundo a própria autora, dentre os intelectuais estrangeiros da escola francesa que mais foram traduzidos e reproduzidos em manuais introdutórios destacou-se Émile Durkheim:

O mais representativo e o mais influente sociólogo membro dessa 'escola' é certamente Émile Durkheim, cujas contribuições ocupam as páginas de muitos de nossos manuais. Especialmente os livros '*Sociologia Criminal*' (1915) de Paulo Egydio Carvalho, '*Princípios de Sociologia*' (1935) de Fernando de Azevedo, '*O que é sociologia*' (1935) de Rodrigues Meréje, e '*Sociologia Educacional*' (1940) de Fernando de Azevedo são importantes veículos divulgadores das ideias de Durkheim. Seus autores pretendiam, por meio da difusão dos conceitos e das investigações do sociólogo francês, legitimar a sociologia em nosso meio intelectual⁴⁰ (MEUCCI, 2001, p. 127).

Márcio Sérgio Batista Silveira de Oliveira também atenta para o fato de que a introdução de alguns autores estrangeiros em nosso país – fundamentais para a construção do campo

⁴⁰ Falando diretamente do acervo de Oliveira Vianna, e problematizando também o fato de que não foram somente os manuais os principais meios utilizados pelos intelectuais brasileiros durante o Século XIX e início do Século XX, Gisele Martins Venancio evidencia que houve, especificamente no caso do intelectual fluminense, o acesso a ideias e a autores de maneira direta, ou seja, através das obras originais de determinados pensadores estrangeiros; nesse sentido, também notamos que a historiadora destaca Émile Durkheim e alguns de seus seguidores como importantes no contexto de produção de Oliveira Vianna: "Mas foi o último dos três, Émile Durkheim, o mais bem sucedido na tentativa de criar uma equipe de intelectuais em torno de seu projeto. Em 1896 criou a revista *L'Année Sociologique* na qual participavam Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Célestin Bouglé, François Simiand e Paul Fauconnet, entre outros. O grupo em torno desse periódico foi, por cerca de 20 anos, o mais importante da sociologia francesa. A biblioteca de Vianna possuía, além dos livros dos autores já citados, uma coleção da revista *Année Sociologique*, composta dos números 1 a 12, correspondente aos anos de 1896 a 1924, o que demonstra a sua atualidade em relação ao que se produzia nos meios intelectuais franceses, mais especificamente no campo dos estudos sociológicos" (VANANCIO, 2003, p. 164 – 165).

sociológico no Brasil – foi realizada e dinamizada através da utilização de manuais gerais de Sociologia; falando especificamente de Émile Durkheim, ele afirma que:

A relação desses livros indica, de certa forma, a própria recepção da obra de Durkheim no Brasil. A obra foi inicialmente introduzida no campo do Direito, frequentou grande número de “manuais de Sociologia” e desempenhou papel crucial no processo de implantação da Sociologia como disciplina científica e universitária (particularmente na Universidade de São Paulo) (OLIVEIRA, 2009, p. 1).

O mais interessante das afirmações supracitadas de ambos os autores acerca da introdução de Émile Durkheim no Brasil via Manuais de Sociologia no campo de Direito é justamente a possibilidade de inferirmos que Oliveira Vianna tenha entrado muito cedo, durante sua formação superior, em contato com determinadas ideias durkheimianas. Afinal, sabemos que formação acadêmica do pensador brasileiro foi realizada no campo do Direito. Oliveira Vianna bacharelou-se em Direito em 1905 pela Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (TÔRRES, 1956, p. 26 – 32).

Observando o acervo de Oliveira Vianna, podemos claramente perceber que houve, por parte deste estudioso, uma mescla de obras originais de grandes autores da Sociologia⁴¹ com uma gama significativa de obras introdutórias dos mais diferentes tipos e temáticas, ou ainda, de manuais gerais de Sociologia. Dentre eles, e especificamente relacionado ao nosso objeto de pesquisa, podemos destacar algumas obras originais de Comte, Le Play, Ratzel, Halbwachs e Durkheim. De Émile Durkheim, as obras originais encontradas foram: *De la Division du Travail Social* (6ª Ed. Paris – LABRAIRE FÉLIX ALCAN, 1932), *Les Règles de la Méthode Sociologique* (9ª Ed. Paris – LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN, VI, 1938) e *La Division del Trabajo Social* (1ª Ed, Tradução Carlos G. Posada, Madrid Daniel Jorro Editor, 1928). A presença de manuais introdutórios de diversas áreas é significativa no acervo de Oliveira Vianna, sendo assim, podemos elencar as seguintes obras: *Grandes Sociólogos Modernos: Durkheim* (1945)⁴²; *Introduction à la Méthode Sociologique* (1923)⁴³; *Introduction à la Sociologie* (1936)⁴⁴; *La Solidarité Sociale ses causes, son évolution, ses conséquences* (1907)⁴⁵; *Manual de Sociologia* (1942)⁴⁶; *Manuel d'anthropologie culturelle* (1936)⁴⁷;

⁴¹ A maioria desses autores, como se pode ver nas obras e manuais por nós encontrados, é francesa.

⁴² ALPERT, Harry. **Grandes Sociólogos Modernos Durkheim**. 1ª Ed. Trad. José Medina Echavarría. Pánuco FONDO DE CULTURA ECONOMICA, 1945.

⁴³ BUREAU, Paul. **Introduction à la Méthode Sociologique**. Paris Librairie Bloud & Gay, 1923.

⁴⁴ CUVILLIER, A. **Introduction à la Sociologie**. Paris Librairie Armand Colin, 1936.

⁴⁵ DUPRAT, G. L. **La Solidarité Sociale ses causes, son évolution, ses conséquences**. Paris Octave Doin, Éditeur, 1907.

⁴⁶ GINSBERG, Morris. **Manual de Sociologia**. Buenos Aires Editorial Losada, S. A, 1942.

⁴⁷ LOWIE, Robert. **Manuel d'anthropologie culturelle**. Paris Payot, 1936.

Sociologia (1908)⁴⁸; *Essais Sur Le Corporatisme* (1936)⁴⁹; *Introdução à Psychologia Social* (1936)⁵⁰; e *Outline of the Principles of Sociology* (1939)⁵¹.

Como é perceptível, nos dirigimos ao acervo do *Museu Casa de Oliveira Vianna* claramente orientados por nossos problemas e objetivos de pesquisa, dessa forma, conseguimos delinear e rastrear uma gama significativa de obras que demonstravam alguns vínculos entre o intelectual brasileiro e o sociólogo francês, constituindo assim, ao menos uma parcela do contexto de produção no qual o intelectual brasileiro estava imerso. Assim, podemos sugerir que essa investigação evidenciou com um pouco mais de propriedade quais são as ligações teóricas existentes entre Émile Durkheim e Oliveira Vianna, ou ainda, qual é propriedade e a especificidade das mesmas.

Nossa pesquisa teve como horizonte o entendimento dos vínculos existentes entre o pensamento de Oliveira Vianna e as teorizações de Émile Durkheim naquilo que concerne as utilizações de alguns conceitos, noções e concepções durkheimianas feitas pelo sociólogo brasileiro, quais sejam: os conceitos de Solidariedade, Consciência Coletiva e Morfologia Social, a noção de Estado e a concepção de Corporativismo. Tendo isso em vista é que tivemos a oportunidade de consultar uma extensa bibliografia estrangeira no acervo do autor que resguardava alguma relação com os conceitos e noções anteriormente mencionados. Em um primeiro momento pensamos em ampliar as possibilidades e investigarmos os vínculos de Oliveira Vianna com outros autores acerca dessas mesmas noções e conceitualizações. Contudo, por mais que a pesquisa no museu tenha nos aberto um leque de possibilidades acerca da busca de novos objetivos ou até mesmo de novas direções analíticas, focamos nossos estudos apenas nos materiais coletados por nós que tinham uma efetiva relação com o pensamento durkheimiano. Ou seja, por mais que houvesse uma amplitude de autores expostos nos manuais por nós analisados, buscamos filtrar, por exemplo, as marcações de Oliveira Vianna que tinham ligações diretas ou indiretas com Émile Durkheim. Para facilitar a leitura e o entendimento de nosso trabalho nós dispusemos alguns anexos, na versão textual de nossa pesquisa (a dissertação), com todas as marcações de Oliveira Vianna acerca do pensamento durkheimiano que consultamos e utilizamos em nossas atividades.

⁴⁸PALANTE, G. **Sociologia**. Trad. Agostinho Fortes. Lisboa Empreza do Almanach Eneyelopedico Ilustrado, 1908.

⁴⁹PIROU, Gaetan. **Essais Sur Le Corporatisme**. Paris Libraire Du Recueil Sirey, 1936.

⁵⁰RAMOS, Arthur. **Introdução à Psychologia Social**. Rio de Janeiro Livraria José Olympio, 1936.

⁵¹SMITH, Samuel. **An Outline of the Principles of Sociology**. New York Barnes & Noble, Inc, 1939.

Nossa pesquisa no *Museu Casa de Oliveira Vianna* foi realizada levando em consideração a possibilidade de apreendermos concretamente os vínculos existentes entre o pensamento de Oliveira Vianna e a teoria durkheimiana. Nesse sentido, ao passo que iniciamos nossos trabalhos no acervo do sociólogo brasileiro, priorizamos as obras de Émile Durkheim ali presentes assim como os manuais introdutórios, sejam os de Sociologia, sejam os de temas mais específicos, tais como as obras dedicadas a apresentar e discutir os conceitos de Corporativismo e de Solidariedade Social. O trabalho desenvolvido no museu nos legou algumas relevantes comprovações e surpresas para a pesquisa. Uma importante constatação vincula-se ao fato de que os manuais introdutórios de Sociologia, segundo o que observamos, configuraram-se como a mais relevante porta de acesso pela qual Oliveira Vianna entrou em contato com conceitos, ideias e perspectivas sociológicas durkheimianas. Obras de Émile Durkheim presentes no acervo são apenas três, duas edições de *A Divisão do Trabalho Social* e uma de *As Regras do Método Sociológico*. Em contrapartida, analisamos seis manuais de sociologia com marcações do jurista brasileiro que traduziam a necessidade de Vianna mensurar algum significado ou entendimento acerca de conceitos e de ideias inerentes o pensamento do sociólogo francês.

Já uma surpresa, não muito positiva, ligou-se a própria dinâmica que tivemos que adotar no trabalho de campo e as limitações que ela causou em nossa pesquisa. A maneira mais adequada de realizarmos nosso trabalho foi a de escanear as obras que nos interessava e que estavam presentes no acervo, para assim, encontrar marcações e principalmente anotação de Oliveira Vianna acerca de Émile Durkheim e de seu pensamento. Acreditamos que essa tarefa não foi realizada com muito êxito, pois o método de estudo adotado por Oliveira Vianna não levava em consideração anotações sistemáticas e exclusivas nas obras dos autores por ele consultados (marginárias). Ele utilizava um método de estudo que consistia na marcação⁵² das obras assim como, na maioria das vezes, na anotação de observações em pequenos papéis, denominados pela bibliotecária e responsável pelo acervo do museu de *papagaios*⁵³, que eram colocados no meio das obras consultadas por Oliveira Vianna de acordo com a passagem a que eles faziam referência. O grande problema é que estes papagaios escritos pelo jurista fluminense, certamente repletos de informações acerca do itinerário intelectual por ele assumido e de suas escolhas conceituais e

⁵² Sublinhar e destacar algumas passagens nas próprias obras lidas.

⁵³ Essa descoberta foi realizada por nós no momento em que estávamos escaneando um dos manuais de Psicologia Social lidos por Oliveira Vianna e lá encontramos dois dos milhares papagaios confeccionados pelo autor que ainda não tinham, assim como os outros onze mil, sido retirados do interior das obras inerentes ao acervo do sociólogo brasileiro.

teóricas, foram retirados quase que de todas as obras lidas pelo intelectual brasileiro; restando-nos assim, muitas marcações e eventuais e ilegíveis anotações que Oliveira Vianna realizava nas obras por ele estudadas. Atualmente, estes papagaios encontram-se guardados e distantes dos locais nos quais de fato eles deveriam estar. A impossibilidade de colocá-los em seus lugares de origem é certa⁵⁴. Não é o caso exemplificar aqui quais poderiam ser os grandes problemas gerados por esse procedimento adotado pelo museu na realização de determinadas pesquisas. Afinal, nosso trabalho, as dificuldades de nossa pesquisa e algumas de suas limitações analíticas já são expressão deste problema.

Outro exemplo de limitação analítica e interpretativa que enfrentamos vincula-se com as marcações de Oliveira Vianna. Nesse sentido, o que significam essas marcações (parágrafos ou frases sublinhados pelo intelectual brasileiro)? Ou melhor, essas marcações, ao passo que não estão acompanhadas de nenhuma observação ou anotação do pensador fluminense, podem significar o que para nossa pesquisa e nossas averiguações? São elas legítimas como fonte e material analítico para as nossas investigações e, principalmente, comparações? Diante destas inquietações, a saída encontrada por nós foi a de verificar quais os conteúdos destas marcações e estabelecer conexões entre eles e determinadas ideias e teorizações presentes nas obras de Oliveira Vianna por nós analisadas. No mínimo, o que podemos apreender do conteúdo que foi marcado e assinalado de alguma forma pelo sociólogo niteroiense é que houve por parte dele uma curiosidade sobre determinado pensamento ou conceito; que houve a necessidade dele compreender melhor dado assunto ou questão; ou ainda, que as marcações por parte do autor podem assinalar a sua intenção de articular um dado conteúdo ali encontrado com as suas análises e ideias futuras, presentes em suas obras, acerca do Brasil, sua formação e suas especificidades.

⁵⁴ Não há nesses papagaios a referência da obra a que eles pertenciam (número de página, autor, ano, título, etc.). Se voltar a eles seria uma possibilidade se os mesmos não fossem milhares de pequenos papéis misturados (embaralhados) sem respeitar nenhuma forma de ordenação. Diante deste fato, não seria só a difícil, ou também “pavorosa” como descreve André Veiga Bittencourt, letra de Oliveira Vianna o empecilho para a análise desses papagaios. Consultá-los um por um e vinculá-los de maneira certa a determinadas obras exigiria um conhecimento profundo dos trabalhos presentes no acervo do intelectual fluminense, um tempo imenso e, principalmente, sorte. Segundo as bibliotecárias do *Museu Casa de Oliveira Vianna*, assim como alguns membros de sua equipe técnica, a retirada dos papagaios das obras com as quais estavam vinculados foi necessária para a preservação de determinados livros presentes no acervo do pensador niteroiense. Todavia, vale ressaltar, que essa mesma atividade poderia ter sido desenvolvida de maneira mais acertada se os papagaios fossem recolhidos dos livros lidos por Oliveira Vianna e, de alguma forma, separados, classificados e marcados respeitando suas origens, ou seja, as obras em que estavam inseridos e as páginas as quais eles faziam referência.

O número de manuais introdutórios de diversas áreas do conhecimento presente no acervo de Oliveira Vianna é significativamente grande. Dessa forma, não conseguimos rastrear através de nossa pesquisa a presença de Émile Durkheim⁵⁵ em todos esses trabalhos. Todavia, a partir do momento que delimitamos nossas buscas aos manuais de Sociologia e às obras que tratavam pontualmente de algum dos eixos conceituais que acreditávamos unir o pensamento de ambos os autores, tivemos boas descobertas. Para realizarmos a análise dos manuais consultados, edificamos uma classificação dos mesmos. De modo geral, os mesmos podem ser definidos e organizados em quatro tipologias distintas, são elas:

- TIPO I – Manuais Gerais de Sociologia: obras abrangentes que pretendem apresentar a Sociologia como uma nova área do conhecimento assim como seus principais autores e seus respectivos pensamentos (apresentação das perspectivas teóricas, das propostas metodológicas e dos principais conceitos daqueles que são vistos como os expoentes ou fundadores da Sociologia);
- TIPO II – Manuais direcionados à compreensão do pensamento de um único autor: textos analíticos e interpretativos acerca das teorizações, das conceitualizações e das principais ideias de um autor específico, por vezes, tais obras trazem um conteúdo contextual e biográfico inerente ao pensador ali estudado ou apresentado;
- TIPO III – Manuais voltados ao entendimento de um único conceito: são aqueles trabalhos que tratam dos fundamentos históricos e teóricos de um único conceito, ou seja, estudos que almejam informar, por exemplo, quais os alicerces do conceito de Solidariedade Social ou da noção de Corporativismo; vale destacar que, por conta de estarem voltados a um único tema, tais manuais elegem uma gama variada de pensadores e estudiosos que de alguma forma interpretam e definem estas categorias;
- TIPO IV – Manuais introdutórios de outras áreas do conhecimento (Humanidades) ou multidisciplinares: na maioria das vezes, são manuais de Antropologia e Psicologia Social

⁵⁵ Émile Durkheim foi um autor que estudou alguns objetos de pesquisa (educação, direito, trabalho, cultura, povos tradicionais, modernidade, religião, estado, etc.) circunscritos a determinados campos de estudo que tocavam, tangencialmente ou efetivamente, diferentes áreas das Ciências Humanas, são alguns exemplos: Sociologia, Economia, Ciência Política, Psicologia Social, Antropologia, etc. Nesse sentido, acreditávamos na possibilidade da transposição, contundente ou não, do pensamento durkheimiano a tais obras. Por isso que ficamos, em um primeiro momento, tentados em rastrear a presença do sociólogo francês nestes manuais relativamente distantes do campo sociológico.

que de alguma forma articulam, em meio as suas discussões, algumas teorias ou ideias inerentes à Sociologia Geral ou a diferentes áreas do conhecimento.

Outra relevante dimensão de nossa pesquisa liga-se com a análise bibliográfica que edificamos neste trabalho e com a escolha dos textos dos autores estudados por nós. Em relação às obras durkheimianas, notamos que suas escolhas são naturalmente justificadas: elas foram selecionadas de acordo com os temas tratados nos diferentes momentos de nossa pesquisa. Ou seja, se estivermos falando de consciência coletiva ou de solidariedade, por exemplo, trabalhamos principalmente com a obra *Da Divisão do Trabalho Social* [1893] justamente por ser este o estudo em que o intelectual francês mais se dedicou ao entendimento e explicação destes conceitos⁵⁶. Além disso, em alguns momentos, acessamos determinados comentadores, tanto de Émile Durkheim quanto de Oliveira Vianna, para sinalizar, com mais clareza, aquilo que estávamos tentando evidenciar com nossa interpretação. Contudo, estes comentadores possuem um papel coadjuvante perto das citações e das palavras originais dos autores que estão sendo estudados por nós. As obras que selecionamos de Oliveira Vianna foram *Populações Meridionais do Brasil* [1920] e *Instituições Políticas Brasileiras* [1949].

O primeiro motivo para esta escolha reflete uma percepção que temos, qual seja: há nessas obras, diferentemente de outras, uma maior utilização por parte de Oliveira Vianna dos conceitos e noções que acreditamos representar os nexos e as ligações entre as teorizações do intelectual brasileiro e o pensamento de Émile Durkheim. O segundo motivo se deu pela relevância destes dois trabalhos no pensamento do sociólogo fluminense. Acreditamos que elas, respectivamente, inauguram e fecham o pensamento de Oliveira Vianna. *Populações Meridionais do Brasil* [1920] define em nosso Pensamento Social e Político, além de uma nova agenda de preocupações acerca das implicações de nosso tipo único de formação, uma linhagem teórico-interpretativa que reverberou, e ainda reverbera, em muitos estudos sobre o Brasil (idealismo orgânico). E *Instituições Políticas Brasileiras* [1949] congrega, de maneira bem amarrada, as principais ideias do intelectual niteroiense oriundas dos seus vários estudos sobre o Brasil e sua formação; sobre o Brasil Império; sobre o Brasil e seus desafios frente ao desenvolvimento e à modernidade; sobre o Brasil e suas leis, em especial as promulgadas em nossa Primeira Constituição Republicana (1891); sobre o Brasil e sua Administração Pública.

⁵⁶ Além disso, a escolha dessas obras se dá pelo fato de que elas são expressões explícitas de um esforço do sociólogo francês em definir e significar especificamente alguns conceitos e noções investigados por nós. Dessa forma, se estivermos falando, por exemplo, da noção de Estado do intelectual francês, utilizaremos a obra *Lições de Sociologia* [1912].

De modo particular e com pouca expressividade em termos quantitativos em nossa pesquisa, também selecionamos e utilizamos a obra *Problemas de Organização e Problemas de Direção* [1952] de Oliveira Vianna. Fizemos isso porque tanto *Populações Meridionais do Brasil* [1920] como *Instituições Políticas Brasileiras* [1949] não possuem referências suficientes da visão do intelectual brasileiro acerca das noções de Estado Corporativo e de Corporativismo. Acreditamos que recorrer a essa obra foi de fundamental importância para desenvolvermos com mais propriedade o tópico de nossa pesquisa dedicado à exposição dos vínculos teóricos entre o intelectual brasileiro e Émile Durkheim no que concerne a noção de corporativismo. Em relação a estes textos por nós selecionados para a realização de nossa pesquisa uma importante questão ainda deve ser evidenciada: qual foi o tipo de tratamento dado às obras por nós lidas, analisadas, interpretadas e, por vezes, comparadas? Ou seja, qual o tipo de leitura que poderíamos realizar sobre esses materiais que garantiria uma melhor interpretação e assimilação de suas ideias e de seus conteúdos?

Nesse sentido, a difícil tarefa de assimilar um determinado conteúdo de modo preciso e transmiti-lo para o outro (leitor) requer algumas preocupações que têm como fundo maior o tipo de leitura que se faz, afinal, é ela que garante um maior domínio acerca das ideias que se quer transmitir. Segundo Paulo Salles de Oliveira na *Apresentação* da obra denominada *Metodologia das Ciências Sociais* notamos:

É fundamental o trabalho de reconstruir com nossa imaginação o itinerário de construção do pensamento do outro, tratando de não desfigurá-lo. É um encaminhamento de trabalho que respeita a integridade do todo e que, portanto, relativiza o pinçar fragmentado de partes, a compreensão apressada ou mesmo a leitura exterior, que pede ao texto categorias e desenvolvimento que ele nunca poderia ter, pois jamais fizeram parte dos horizontes do autor que o concebeu. (OLIVEIRA, 1998, p. 26).

Reconstituir o pensamento do outro de modo a assimilá-lo profundamente:

Supõe ultrapassar muitas práticas enviesadas, tais como: ler de modo exterior, sem se importar em distinguir as particularidades do texto em si; ler pinçando o que interessa, segundo a conveniência do (muito descuidado) leitor; ler de maneira fragmentária, sem recompor o encadeamento das ideias pelas quais um autor constrói seu pensar; ler um texto usando lentes e referenciais estranhos ao autor que o concebeu. (OLIVEIRA, 1998, p. 25)

Respeitar trabalhos já edificados e os seus respectivos conteúdos não está ligado a moldá-los na forma de perspectivas individuais, desconfigurá-los implantando informações que ali não estão presentes, mas sim em colocar ao máximo em evidência as ideias que ali já existem. Essa perspectiva fica mais nítida quando lemos as palavras de Marilena Chauí citadas por Paulo de Salles Oliveira: “Ler” – prossegue ela em outra formulação – “é aprender a pensar na esteira

deixada pelo pensamento do outro. Ler é retomar a reflexão de outrem como matéria-prima para o trabalho de nossa própria reflexão” (OLIVEIRA, 1998, p. 25). Essa preocupação acerca da não implantação de ideias (cobrar do texto categorias e desenvolvimentos que ele nunca poderia ter justamente porque eles jamais fizeram parte dos horizontes do autor que o concebeu) por parte do leitor é uma das mais importantes questões para os trabalhos que buscam comparar e relacionar as ideias e as teorizações de diferentes autores. No nosso caso, a ansiedade gerada pela vontade de responder nossos objetivos de pesquisa poderia nos levar à realização de uma leitura apressada acerca do pensamento de Oliveira Vianna e cobrar do mesmo algumas categorias durkheimianas que ali não estão presentes. Ou ainda, essa mesma vontade poderia fazer com que fôssemos imprecisos em relação ao pensamento durkheimiano, ajustando-o a nossa vontade, mesmo às vezes ele não tendo uma compatibilidade ou vínculo com dadas teorizações de Oliveira Vianna. Acreditamos que todo o cuidado circunscrito à leitura dos conteúdos analisados é pouco. Dessa forma, as palavras de Paulo Salles de Oliveira já se apresentam como um bom caminho a ser seguido na realização de trabalhos que necessitam de análises bibliográficas⁵⁷.

Outra importante etapa de nossa pesquisa, talvez a mais inspirada pelos pressupostos metodológicos lançados pela Sociologia do Conhecimento, ligou-se com a necessidade de articular os contextos históricos ao pensamento e às conceitualizações dos autores estudados. Sendo assim, no capítulo dois de nossa pesquisa, intitulado de *Contextos & Conceitos: Émile Durkheim e Oliveira Vianna Dialogando com seus Tempos*, buscamos compreender como os diferentes contextos nos quais ambos os autores estavam inseridos e a interpretação que estes pensadores tinham sobre eles possibilitava uma interessante aproximação entre Émile Durkheim e Oliveira Vianna; assim, notamos a possibilidade de relacionar o pensamento destes intelectuais levando em consideração algumas pistas extrateóricas. A grande inspiração para a realização dessa tarefa foi o preceito fundamental da Sociologia do Conhecimento, qual seja, a importante relação entre o sujeito do conhecimento e seu contexto histórico. Dessa forma, notamos que ambos os estudiosos, ao passo que interpretam suas realidades, realizam diagnósticos parecidos. Ou seja, enxergam em suas realidades processos de desintegração, rupturas e instabilidades, possibilitando assim, que Oliveira Vianna fizesse uso de alguns conceitos durkheimianos para edificar sua compreensão sobre o Brasil e sua formação.

⁵⁷ E para se realizar uma pesquisa efetivamente respeitosa para com o pensamento do outro, acreditamos em uma postura de pesquisador na qual ele tem que realizar o esforço de: “se assumir como artesão pertinaz, paciente, atento, sensível e, ao mesmo tempo, despretenso, zelador do consórcio entre teoria e prática, reservando exemplos probantes a cada movimento importante de sua reflexão.” (OLIVEIRA, 1988, p. 20).

Nesse sentido, é válido indagar: quais as aproximações extrateóricas que nos ajudam a compreender uma ligação ou aproximação entre Émile Durkheim e Oliveira Vianna? Sendo assim, analisamos as especificidades históricas destes períodos. Ou seja, um delineamento geral das condições históricas, sociais e políticas de tais épocas. Dessa maneira, não retiraremos do nosso horizonte o entendimento das noções e dos conceitos que até então afirmamos querer compreender. Mostramos, dentre outras coisas, que a utilização do conceito de Solidariedade Social e da noção de Estado realizada por ambos os autores representa uma extensão da interpretação que eles resguardam das realidades de que faziam parte. Ou seja, defendemos que por mais que os acontecimentos, contextos e realidades históricas de ambos os autores sejam diferenciadas, notamos que boa parte das *respostas* a serem dadas por eles para os problemas existente em suas sociedades eram parecidas; possibilitando assim, no caso de Oliveira Vianna, por exemplo, a utilização do conceito de Solidariedade Social para a compreensão da realidade brasileira com o sentido ou o significado durkheimiano que esta categoria possui. Não podemos esquecer que ambos os autores acreditam em um projeto político corporativista; nesse sentido, vale indagar, como realidades e contextos tão diferenciados, inclusive com alguns problemas e demandas diferenciadas, fazem com que ambos os autores acreditem em um mesmo projeto político (tipo de estado)? É precisamente essa pergunta que buscamos responder ao final deste capítulo.

O período histórico no qual Émile Durkheim produziu a maioria de seus grandes estudos liga-se amplamente a conhecida III República Francesa⁵⁸. A interpretação que muitos comentadores realizam da relação entre estes períodos de grandes transformações vividos pela França e a influência que eles tiveram no pensamento durkheimiano é aquela que tende a colocar o autor com um defensor da ordem em detrimento das mazelas geradas pelas guerras e revoluções até então experimentadas por seu país (violência, fome, desestruturação econômica, social e política, etc.). Émile Durkheim vivenciou a Terceira República Francesa; o que pareceu ser, para o intelectual francês, um dos períodos mais oportunos para a reestruturação moral, social e

⁵⁸ De maneira geral, a história da França sofreu períodos revolucionários que desestabilizaram por completo as estruturas sociais, políticas, culturais e econômicas do país. Fazendo um recorte desde a Revolução Francesa até um pouco depois da morte de Émile Durkheim, notamos que o sociólogo francês foi herdeiro de uma época revolucionário e contemporâneo de um tempo de reconstrução. Da herança histórica do intelectual francês ao tempo no qual ele edificou sua teoria e pensamento, os principais acontecimentos foram: a Revolução Francesa de 1789; Primeiro Império de 1804 à 1814; Reinstauração da Monarquia de 1814 até 1830 (de Luís XVIII a Carlos X); As Revoluções de 1830 e 1848; A Segunda República de 1848 ao ano de 1852; O Segundo Império de 1852 até 1870; e, por fim, A Terceira República de 1870 à 1940, período no qual basicamente o sociólogo francês viveu a maioria dos anos de sua vida (Émile Durkheim nasceu em 15 de Abril de 1858 e faleceu em 15 de Novembro de 1917).

cultural de sua nação; para a unificação política de seu país; e para a estabilização econômica da sociedade da qual fazia parte. Para o pensador francês, isso foi de fundamental importância para o nascimento e o desenvolvimento da Sociologia. Afinal, a tarefa desse novo campo do conhecimento científico era justamente auxiliar na construção ordenada desse novo momento experimentado pela França. Adicionado a isso, o que percebemos é que a Sociologia, em especial a Sociologia Durkheimiana, nasce nesse período refletindo-o. Ora, não parece estranho crer que os conceitos inerentes ao pensamento durkheimiano também traduzissem essa questão. Utilizando essa nossa lente interpretativa, conseguimos contextualizar algumas características dos conceitos de Consciência Coletiva, Solidariedade Social, Morfologia Social e das noções de Estado e de Corporativismo inerentes ao pensamento durkheimiano, tornando-os assim, mais compreensíveis.

Uma importante questão que não podemos esquecer é que Émile Durkheim preocupava-se com o processo de modernização da sociedade francesa e esta questão impactou alguns de seus estudos. *A Divisão do Trabalho Social* [1893] é uma obra que traduz boa parte destas preocupações e é nela que o autor utiliza amplamente a noção de Solidariedade Social e suas duas variações (a Solidariedade Orgânica e a Solidariedade Mecânica). Essa perspectiva parece ser de fundamental relevância para entendermos os motivos pelos quais o intelectual francês acreditava que a educação tinha papel primordial para ampliar e levar a todos de uma dada coletividade as “grandes ideias morais de seu tempo e de seu país”, constituindo assim, o “cimento que solda a diversidade das partes e até mesmo elimina os conflitos sociais”. Nas palavras do pensador francês podemos perceber que:

A sociedade não pode viver sem que exista, entre seus membros, suficiente homogeneidade? A educação perpetua e reforça essa homogeneidade, fixando com antecedência, na alma da criança, as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe. De outra parte, porém, verifica-se que, sem certa diversidade, a cooperação é impossível? A educação assegura a persistência dessa diversidade necessária, apresentando ela própria diversidade e especialização. A educação consiste, pois, sob qualquer de seus aspectos numa socialização metódica de cada nova geração [1922] (DURKHEIM, 1972, p. 82).

Como nosso objeto de pesquisa vinculou-se justamente ao entendimento dos usos de conceitos e ideias durkheimianas realizados pelo intelectual brasileiro no momento em que ele constituiu uma teoria sobre o Brasil, o que questionamos foi: como é possível que conceitos intimamente ligados a uma realidade específica possam ser ajustados por Oliveira Vianna a uma realidade tão diferenciada quanto a existente no Brasil Colônia? A referência aqui é o Brasil Colônia pois acreditamos que foi este o período histórico, das obras de Oliveira Vianna analisadas por nós, que mais é estudado e interpretado pelo sociólogo brasileiro na busca da compreensão de nossa

formação e da realidade social, política e econômica do Brasil em que ele viveu. Além disso, não é errado afirmar que este momento de nosso país, segundo o intelectual fluminense, foi decisivo para fornecer e forjar quase que indelevelmente atributos à identidade do povo brasileiro, constituindo assim, um país que apresenta grande dificuldade em se modernizar.

Oliveira Vianna nasceu em 20 de Junho de 1883 e morreu em 28 de Março de 1951. Fazendo um recorte da história brasileira que apresente a maior parte dos anos vividos pelo autor, notamos que ele presenciou os seguintes acontecimentos da história de nossa nação: Primeira República (República do café com leite, Constituição liberal de 1891, coronelismo e o grande fortalecimento das oligarquias e elites locais) – 1889-1930 –; Primeiro Governo Vargas (A Revolução de 1930 e o Governo Provisório, O período Constitucional de Getúlio Vargas e O Estado Novo) – 1930-1945 –; e o Início da República Nova – 1945. Assim como Émile Durkheim, o intelectual brasileiro vivenciou um período de grandes e importantes mudanças sociais e políticas inerentes à realidade histórica vivida por ele. Em meio a estes momentos de nossa história que foram vivenciados por Oliveira Vianna, é interessante notar que o intelectual brasileiro considerava o Estado Novo como um momento de fundamental importância para desenvolver o país; ou seja, um momento propício para romper com as amarras coloniais e com o insolidarismo latente no Brasil que impediam nossa modernização⁵⁹.

De modo geral, o sociólogo francês enxergava na Terceira República Francesa a possibilidade de unificação e reconstrução política, social, moral e econômica da França. De modo

⁵⁹ O período circunscrito ao primeiro Governo de Getúlio Vargas (1930-1945) inicia-se com fortes transformações originadas pela Revolução de 1930 e com a complexa tarefa de lidar com a ascensão das classes, a agudização da questão social, as tensões políticas e ideológicas (vide organização do campo comunista, do integralismo, da radicalização de experiências corporativistas) e a conformação de uma relação nova entre sociedade e Estado baseada no protagonismo deste último. Nesse período, houve o fortalecimento do papel e da função a serem exercidas pelas políticas públicas – em especial aquelas dirigidas à reorganização da vida pública no amplo arco das ações da matriz centralizadora associada ao modelo do Governo Vargas. Sendo assim, um projeto minimamente conformado se delineava tendo como amparo o arranjo do idealismo orgânico, ora pautado na ideia da inorganicidade da sociedade brasileira, como na tese de Vianna em *O idealismo da Constituição*, ora na percepção de que a sociedade civil não estaria apta, pela experiência oligárquica da I República e/ou pelo surgimento de uma teoria mais sólida sobre o atraso com bases no modelo econômico primário-exportador como obstáculo ao desenvolvimento nacional, a gerir a construção do futuro. Desta configuração e deste panorama contextual ressaltarão três consequências: a primeira é sobre a tarefa do Estado de orientar a mudança social, lembrando que as ferramentas mais estratégicas são dadas pela fixação de normas, leis e diretrizes; a segunda, de fazer essa reorganização da vida social com base em algum tipo de diagnóstico e, simultaneamente, de prognóstico (balizas inevitáveis às mudanças sociais); terceiro, o enfrentamento de questões percebidas como centrais nesse processo de transformação e modernização, fixada em um projeto nacional. Mesmo diante da centralização exacerbada do poder exercida por Getúlio Vargas e a utilização de medidas consideradas antidemocráticas, o Primeiro Governo Vargas legou ao Brasil importantes avanços, principalmente quando pensamos na construção de um Brasil moderno. É inegável que, ao passo que desmantelava poderes estaduais e fortalecia o governo central, o Presidente Getúlio Vargas e seu “staff” enfraqueciam em demasia as elites e as oligarquias locais existentes no Brasil (FONTANA; FERREZIN, 2014, p. 3 – 6).

mais ou menos semelhante, Oliveira Vianna enxergava o Primeiro Governo Vargas como um momento ímpar de nossa história; para o autor, dentre outras coisas, ele possibilitaria a unificação dos brasileiros e a edificação do equilíbrio e da ordem entre nós (ou seja, possibilitaria o fim da insolidariedade latente e da indistinção entre o público e o privado em nossa *mentalidade social* ou *consciência coletiva*), para que assim, a modernidade e o desenvolvimento fossem alcançados com mais rapidez e êxito: “Harmonia, integração social, equilíbrio, cooperação entre as classes são os temas dominantes no trato da questão social no Estado Novo. O ‘insolidarismo’ do nosso povo justificaria a intervenção estatal na organização do sindicato corporativo” (ARRUDA, 2007, p. 36).

Assim como era importante para Émile Durkheim a unificação efetiva da nação francesa para a manutenção da ordem em meio à modernização, segundo Oliveira Vianna, era fundamental acabar com os resquícios de nossa herança rural, forjando um tipo novo de solidariedade entre nós. Dessa forma, não por coincidência, ambos os autores enxergavam na proposta Corporativa de Estado a possibilidade de edificar ou alterar em suas sociedades/nações aquilo que julgam de extrema importância construir ou mudar, seja para alcançar a modernidade, seja para constituir uma estabilidade social, política ou econômica. De modo mais sistematizado, veja o quadro abaixo:

França – Terceira República (1870-1940) Émile Durkheim	Brasil – Primeira República fim do Primeiro Governo Vargas (1889-1945) Oliveira Vianna
Modernização francesa como algo a ser controlado;	Modernização brasileira como déficit a ser superado, mas de modo orientado;
Necessidade de se fomentar a solidariedade social (união) entre os homens em meio à modernidade (requisito fundamental à ordem e ao não esfacelamento social);	A inexistência de uma solidariedade social e de uma consciência coletiva forte no Brasil (motivos principais do alto grau de desagregação social e política do Brasil);
Necessidade de uma instituição forte e reguladora capaz de coordenar o processo francês de modernização que, se não orientado, pode gerar profundos rompantes de desintegração social, política, econômica e cultural.	A necessidade de uma instituição forte e reguladora capaz de orientar a modernização brasileira (concepção de Estado) de modo a resguardar os interesses de todos, promovendo assim, uma modernização com integração social, política, econômica e cultural no Brasil.
Considerando a relevância do trabalho na modernidade no que concerne a promoção de solidariedade social (orgânica), coloca-se como necessária a constituição de um Estado Corporativo capaz de integrar as classes trabalhadoras em um projeto político nacional.	Considerando a existência deficitária de classes trabalhadoras no Brasil e a relevância do trabalho regulado para a efetiva modernização de um país, coloca-se como necessária a constituição de um Estado Corporativo capaz de integrar as classes trabalhadoras ao projeto político nacional.

Edificar uma pesquisa que leve em consideração os pressupostos metodológicos lançados pela Sociologia do Conhecimento não é uma tarefa fácil de realizar. E não é errado afirmar que esse problema tende a se dilatar ao passo que os estudiosos desse campo não buscam debater as dimensões e os desafios práticos, técnicos e operacionais inerentes a construção de um trabalho pautado na Sociologia do Conhecimento. Ou seja, as atividades e as ações necessárias para construir, expor e problematizar em um trabalho científico as interconexões entre os sujeitos do conhecimento, as ideias por eles produzidas e os contextos históricos e de produção nos quais eles estavam imersos.

É importante notarmos que não há um plano fechado de ações capaz de assegurar a confecção de trabalhos que consideram de alguma forma os pressupostos da Sociologia do Conhecimento. De fato, os desenhos de pesquisas e as atividades necessárias aos seus desenvolvimentos, principalmente àquelas atreladas ao nosso Pensamento Social e Político, dependerão grandemente das especificidades de seus objetos e de seus objetivos de pesquisa. Todavia, há a possibilidade de se construir um diálogo mais amplo acerca da realização de pesquisas que tratem em alguma medida de determinadas questões ligadas à constituição do conhecimento. Considerando essa percepção é que buscamos apresentar nesse texto os caminhos empreendidos na pesquisa de mestrado intitulada *A Presença de Émile Durkheim em Oliveira Vianna: Contribuições ao Pensamento Social e Político Brasileiro* que, por sua vez, preocupava-se de modo amplo com o problema da constituição e recepção de ideais e com o vínculo que elas estabelecem com os contextos históricos e de produção dos quais emergiram.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Mário de. *Oliveira Vianna e a Legislação do Trabalho no Brasil 1932 – 1940*. 141f. Rio de Janeiro: Editora LTr São Paulo, 2007.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Pensamento Social Brasileiro: um Campo Vasto Ganhando Forma*. São Paulo: Revista Lua Nova, v. 82, p. 11 – 16, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n82/a02n82.pdf>>. Acessado em: 20/04/2011.

DURKHEIM, Émile. *A divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *As regras do método sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. 17ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

_____. *Educação e Sociologia*. Trad. Professor Lourenço Filho. 8ª Ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1972.

_____. *Lições de Sociologia: a Moral, o Direito e o Estado*. Trad. Mônica Elahel. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. *L'Etat*. Revue philosophique, Paris, n. 148, p. 433-437, 1958. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_6/durkheim_Etat.pdf>. Acesso em: 19/10/2010.

ESPINOSA, Emilio Lamo de; GARCÍA, José; ALBERO, Cristóbal. *La Sociología del Conocimiento de la Ciencia*. Madrid: Alianza, 1994

FILHO, Enno Dagoberto Liedke. *Sociologia Brasileira - Tendências Institucionais E Epistemológico-teóricas Contemporâneas*. Sociologias, Porta Alegre, Ano 5, nº 09, jan/jun 2003, p. 216 – 245.

FONTANA, Felipe. *A Presença de Durkheim em Oliveira Vianna: Contribuições ao Pensamento Social e Político Brasileiro*. Pós-Graduação em Ciências Sociais, PGC-UEM, UEM. Maringá, 2013.

FONTANA, Felipe; FERREZIN, Carla C. W. *Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Virginio Santa Rosa: Expoentes de um Pensamento Autoritário no Brasil?* In: IX ABCP: Brasília, 2014.

JÚNIOR, Léo Rodrigues. *Karl Mannheim e os problemas epistemológicos da Sociologia do Conhecimento – É Possível uma solução construtiva*. Porto Alegre: Revista Episteme, n. 14, p. 115-138, jan./jul. 2002.

LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. 5ªed. Trad. Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez Editora, 1994.

MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de Nosso tempo*. 3ªed. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1973.

_____. *Ideologia e Utopia*. 3ªed. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1976.

_____. *Sociologia Sistemática: uma Introdução ao Estudo da Sociologia*. 3ªed. Trad. Marialice Mencarini Foracchi. São Paulo: Livraria Pioneiro Editora, 1962.

MEUCCI, Simone. *Os Primeiros manuais didáticos de Sociologia no Brasil*. Estudos de Sociologia, V. 6, n. 10, p. 121–158, 2001. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/184/180>>. Acessado em: 30/05/2011.

OLIVEIRA, Márcio de. *Durkheim, a política e o estado*. XVI Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3681&Itemid=171> Acesso em: 21/02/2010.

_____. *O Estado em Durkheim: Elementos para um debate sobre sua Sociologia Política*. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, V.18, Nº 37, p. 125 – 135, Outubro, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n37/09.pdf>>. Acessado em: 30/12/2010.

OLIVEIRA, Paulo Salles. Apresentação. In: ____ (org). *Metodologia das Ciências Humanas*. 2ªed. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.

_____. *Sujeitos Criadores*. In: _____. *Vidas compartilhadas: Cultura e co-educação de gerações na vida cotidiana*. São Paulo: Hucitec: FAPESP, 1999.

TÔRRES, Vasconcelos. *Oliveira Vianna – sua Vida e sua Posição nos Estudos Brasileiros de Sociologia*. 1ªed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1956.

VENANCIO, Giselle Martins. *Na Trama do Arquivo: a Trajetória de Oliveira Vianna (1883 – 1951)*. Disponível: < http://www1.capes.gov.br/teses/pt/2003_dout_ufrj_giselle_martins.pdf>. Acessado em: 12/01/2012.

VIANNA, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras (Primeiro e Segundo Volume)*. 2ªed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1955.

_____. *Instituições Políticas Brasileiras (Primeiro e Segundo Volume)*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1999. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/web/conselho/conselho.htm>>. Acessado em: 20/09/2010.

_____. *Populações Meridionais do Brasil: Populações Rurais do Centro Sul (Paulistas-Fluminenses-Mineiros)*. 4ªed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Volume I).

_____. *Populações Meridionais do Brasil: Populações Rurais do Centro Sul (Paulistas-Fluminenses-Mineiros)*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2005. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/web/conselho/conselho.htm>>. Acessado em: 20/09/2010.

_____. *Problemas de Organização e Problemas de Direção: o Povo e o Governo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro – São Paulo: Record Cultural, 1974.

OS SENTIDOS QUE ORIENTAM A PERSPECTIVA DA REVOLUÇÃO EM CAIO PRADO JÚNIOR⁶⁰

Israel Pacheco Júnior⁶¹

Uma das questões que consideramos centrais a partir do pensamento de Caio Prado é a necessidade da superação de nossa condição colonial e dependente. Para tanto, projeta virtualmente os caminhos de uma possível transformação / revolução de uma forma inovadora, sem mesmo nominá-la, pois para ele isto já seria imitação calcada em perspectivas externas a nossa própria realidade. No entanto, uma coisa é evidente, mesmo considerando esse processo aparentemente sem nome, o autor é um sujeito político conformado pela matriz comunista - pensa e age como tal - e tem a certeza de que as desigualdades sociais e a superação da lógica da propriedade privada apenas se extinguirão a partir de formas teóricas claras, radicais e produzidas historicamente em conformidade com a superação dessa contradição. Para um marxista é no socialismo que desemboca a revolução brasileira⁶², e mesmo tendo a clareza destes princípios e defendendo este programa, não aponta em sua teoria sobre a revolução brasileira as nomenclaturas apriorísticas que definem uma ou outra perspectiva.

Caio Prado mostra que após a desagregação do regime colonial até então existente, o todo não tardará a ruir. Aquela estrutura conformada por mais de três séculos de exploração é altamente abalada e, além do próprio regime, o comércio externo e demais privilégios econômicos, as regalias políticas e sociais, os quadros políticos e administrativos do país, ou seja, a estrutura das classes e o regime servil vão pouco a pouco sendo abalados por uma nova conjuntura⁶³. É a partir destas circunstâncias que o autor visualizava a possibilidade da formação de uma comunidade nacional e autônoma. Ao desfazer o domínio metropolitano, o Brasil pouco a pouco vai desenvolvendo seu campo econômico, ao mesmo tempo em que sua ligação com Portugal é quase extinta. O tratado de comércio com a Inglaterra, a grande aliada de Portugal, vai excluindo este das relações comerciais brasileiras. Soma-se a isto a guerra que se prolonga na Europa (período napoleônico), a devastação do reino e seu empobrecimento, as perspectivas da rica colônia que oferecia grandes regalias comerciais além das terras. Dentre outras questões, se

⁶⁰ Compilação do terceiro capítulo apresentado na dissertação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Sociologia, com o tema CAIO PRADO JÚNIOR: DO SENTIDO DA COLONIZAÇÃO AO SENTIDO DA REVOLUÇÃO.

⁶¹ Professor, Educador Popular e Mestre em sociologia pela UNICAMP – Universidade de Campinas – na linha de Pensamento Social Brasileiro.

⁶² PRADO, Caio. A Revolução Brasileira, 6ªed., São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 16.

⁶³ PRADO, Caio. História Econômica do Brasil, São Paulo: Círculo do Livro, (s.d.), p. 133-134.

destacavam: o desenvolvimento das manufaturas, a construção de estradas, melhoria dos portos, a introdução no país de novas espécies vegetais, a imigração de colonos europeus, o aperfeiçoamento da mineração etc.⁶⁴.

Em relação ao processo político emancipatório que resulta na independência da colônia pós 1808, Caio Prado faz uma análise verificando que havia um desacordo entre o sistema econômico legado e as novas necessidades de um país independente, em que os desajustamentos se constituíam apenas como reflexos daquela contradição, e que nos levaria a uma evolução contraditória. Havia uma tarefa a se constituir no sentido de criar uma nação soberana a partir daquela condição, mesmo possuindo um nível material muito baixo. Para tanto, tratou-se de estruturar e manter um aparelhamento político e administrativo significativos, inaugurar serviços públicos e nivelar o país com o modelo externo europeu. Nos termos do autor, há duas questões importantes a serem tratadas a partir desta constatação pelo século XIX adentro: de um lado, veremos a ampliação de nossas forças produtivas, assim como o rápido progresso material e desenvolvimento tecnológico; por outro lado, a contradição fundamental mantida numa nova ordem, o trabalho escravo⁶⁵.

Em relação ao primeiro aspecto – e que diz respeito também à forma como o país procurou estabilizar as suas contas – se revelava um aspecto positivo, pois constituiu estímulos para a produção interna em substituição a exportação. No conjunto, observa Caio Prado, a depreciação cambial foi um fator importante para o desenvolvimento da indústria manufatureira no país, pois o maior desenvolvimento e prosperidade estiveram relacionados quando a moeda mais se desvalorizou. Anos mais tarde, as guerras mundiais forçaram o país a buscar substitutos à importação⁶⁶.

No que diz respeito ao segundo aspecto, o trabalho escravo, esta condição apesar das inúmeras críticas que recebia, inclusive de caráter moral, efetivamente na prática cotidiana não era combatida, pois pela lógica da produção era ainda o que constituía a alavanca principal para a economia no país⁶⁷. A supressão do tráfico de trabalhadores africanos escravizados, assim como a

⁶⁴ Idem, p. 139-140.

⁶⁵ Idem, p. 149-150.

⁶⁶ PRADO, Caio. *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*. São Paulo: Gráfica Urupês, 1954, p. 126-128.

⁶⁷ Nota Caio Prado (s.d., p. 152) que a posição escravista se reforçou posteriormente ao processo de independência, com a ascensão ao poder e a direção política do Estado daquela classe mais diretamente interessada na conservação do regime, qual seja, os proprietários rurais, que se tornaram sob o Império a força política e socialmente dominante.

sua abolição foram um tanto quanto processuais na história do Brasil. Mesmo com a independência política reconhecida pela Inglaterra e o alto preço cobrado para a supressão daquele mecanismo, ainda assistiríamos a uma longa jornada para a sua total ruptura. O país se comprometeu até 1826 a proibir esse tipo de comércio, e posteriormente ao período, a prática seria condenada como pirataria. No entanto, apenas em 1831 o Brasil promulgou uma lei em que aquele processo foi realmente proibido, mas ao mesmo tempo, foi nesse período que a classe dos proprietários rurais tornou-se bastante poderosa no país, após a abdicação do trono pelo Imperador. Após a renúncia, o processo é logo reinvertido. Em 1845, o parlamento inglês aprovava o *Bill Aberdeen*, que declarava o apresamento de qualquer embarcação empregada no tráfico, quinze anos após o comprometimento do país em extinguir por completo aquele artifício. Controversamente foi apenas na década de 1850, a partir de pressões inglesas mais objetivas, que houve teoricamente iniciativas contundentes para a supressão efetiva do tráfico, com a aprovação da Lei *Euzébio de Queiroz*, que vetou efetivamente o comércio de homens interatlântico. Lembramos também que, em 1871, o governo consagrava a chamada *Lei do Ventre Livre*, que apesar das suas limitações declarava livres os filhos de escravizados nascidos daquela data em diante, e doze anos depois, a criação da *Confederação Abolicionista*, a qual congregava campanhas das várias sociedades que lutavam pelo fim da escravidão. Nessa Confederação os próprios escravizados atuavam como parte do movimento organizando fugas, resistências e etc., para em 1888 conquistar a completa abolição, pelo menos do ponto de vista formal, com a Lei Áurea.

Ressaltamos de forma simples e sumária estas circunstâncias em nossa análise porque Caio Prado aponta que com a abolição efetiva do tráfico se encerrava a fase de transição que se estendia desde a transferência da Corte Portuguesa para o Brasil em 1808. Aquele seria o último toque do conjunto em relação às reformas que o país passava e que mudaria profundamente a sua estrutura, deixando de ser a colônia submetida ao exclusivismo mercantil de Portugal e se transformando em “*Estado Soberano, aberto à livre concorrência internacional*”⁶⁸.

Como observou Caio Prado, o problema da escravidão será efetivamente combatido de uma forma mais veemente apenas a partir de 1850, o que trará como consequência outra problemática para o país: a deficiência em relação à mão de obra. Tal escassez forjará uma solução

No entanto, se desenvolve também uma posição teoricamente antiescravista no país, por um lado pela contradição da estrutura servil com um novo Estado político; por outro, por ter-se abolido o tráfico, a escravidão seguiria o mesmo passo.

⁶⁸ PRADO, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, (s.d.), p.163.

rápida ao problema: a imigração europeia. Esta se completou em nossa história marcada pela diferenciação a qual, até então, nosso país (colônia) conheceu como fruto do processo de colonização, pois fora outrora marcada pela relação de exploração. Agora o processo de recrutamento e fixação de outros povos foi chamado de “*imigração subvencionada*”⁶⁹. A imigração nesses novos termos foi estimulada por uma política oficial para fixação de novos trabalhadores no Brasil e para promoção de seu povoamento oficial.

Portanto, a imigração europeia junto com os processos já verificados a partir da vinda da Família Real para o país e o processo de Independência, somada à extinção do tráfico de trabalhadores africanos escravizados e a abolição efetiva da escravidão representam, na visão de Caio Prado, os elementos centrais sobre as circunstâncias e possibilidades para uma possível ruptura, ao menos do ponto de vista econômico e social em nossa sociedade, da passagem de um estágio a outro em nossa formação social, qual seja: da colônia para a possibilidade de formação de uma nação. Cada um desses momentos foi verificado pelo autor, completando um sentido em nossa história e trazendo em sua composição as possibilidades de um novo *vir a ser* em nossa conjuntura, antes da República Nova. Os desdobramentos ocorridos a partir daí sinalizaram reais formas de organização social pautada sob os novos elementos esboçados pelo período histórico.

Estas foram as grandes etapas decisivas da revolução brasileira que marcaram a nossa evolução, a linha mestra de desenvolvimento rumo à nação de amanhã. A Independência marca a estruturação do Estado brasileiro em relação aos aspectos da centralização política, administrativa e social - com a transferência da Corte para o Rio de Janeiro se dinamiza o país num todo único - e a partir daí orientará o conjunto da sociedade fundamentalmente no que tange ao aspecto econômico e financeiro. A incorporação da massa trabalhadora, como consequência da supressão do tráfico e da abolição, serviu de estímulo à imigração europeia de trabalhadores e o afluxo de contingentes demográficos consideráveis; este artifício teve como implicação a integração da massa trabalhadora no conjunto do país, a ativação da economia e do desenvolvimento do mercado interno, a mudança nos padrões de cultura da sociedade brasileira, além do salto qualitativo e quantitativo proporcionado por esta mão de obra no país. Caio Prado destaca, a par deste processo, que se superava definitivamente a natureza e a estrutura colonial do país, o que dava margem e possibilidades para a completa integração nacional.

⁶⁹ Idem, p. 205.

Com o conjunto das transformações verificadas, o país entrava numa nova fase, a da era econômica que fora desconhecida até então, moderna e financeirizada, que proporcionava concentração de capitais e a expansão das forças produtivas em uma tentativa de fazer a sincronização das atividades internas com as do capitalismo em âmbito mundial. Esta acumulação seria o resultado direto das lavouras de café e da substituição de trabalho escravizado por trabalho livre. Além disso, a partir do incremento de sua vida financeira nota-se: *“multiplicação dos bancos, das empresas financeiras em geral, das companhias de seguros, dos negócios de Bolsa, permitem captar e mobilizar, em escala que se vai fazendo significativa, as fontes da acumulação capitalista”* (PRADO, s.d. p. 212).

OPERANDO AS CATEGORIAS PARA A REVOLUÇÃO BRASILEIRA

A comunidade nacional virtualmente projetada pelo autor seria uma plataforma a ser constituída em meio a custos altos em nossa conjuntura, pois todas as deficiências apontadas em nossa formação ainda estavam latentes. A ausência de progresso técnico, a carência de capitais, a deficitária estrutura do país, a acumulação capitalista - que se esboça à custa do empobrecimento do povo - e uma indústria que se forma a par das vicissitudes do comércio externo, conformaram o pano de fundo das possibilidades de nossa condição.

Procurando trazer à tona o discurso político de Caio Prado em meio à ciência operada pelo autor, já que esta é a base de sua interpretação e proposição, destacava o seguinte aspecto acerca de nossa condição econômica e social: para nos ocuparmos dos problemas brasileiros é necessário consciência do processo no qual o país esteve inserido e a capacidade de despontar este artifício como ação; além disso, assinalava que o conhecimento adquirido a partir deste procedimento pode nos proporcionar as diretrizes da futura evolução econômica, ou seja, a contribuição para a construção de uma concepção teórica a partir dos instrumentais existentes, e que seja também expressão teórica de nossa particular conjuntura⁷⁰. Em função deste procedimento, apontava o autor: só a dialética materialista pode oferecer as bases para as considerações que se almejam sobre a realidade brasileira, pois, por meio desta análise, é possível buscar a objetividade nos próprios aspectos considerados da história, assim como da realidade econômica e política do país⁷¹. A teoria da revolução brasileira, para ser algo prático em relação aos fatos será a interpretação

⁷⁰ Reforça essa condição em 1957, em *Esboço dos Fundamentos da Teoria Econômica*, obra em que aponta a necessidade de articular a análise econômica, a teoria e a prática, o pensamento e a ação como a condição essencial da construção das teorias econômicas particularmente em países como o Brasil (PRADO, 1966, p. 9).

⁷¹ PRADO, Caio. *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*, São Paulo: Gráfica Urupês, 1954, p. 52-57.

da conjuntura presente e da história que resulta: é nisso que consiste o método dialético, interpretação e não um programa *a priori* dos fatos que a constitui⁷².

A partir desta constatação, Caio Prado procura verificar nos ciclos de nossa história econômica sua composição de forma processual, para posteriormente considerar algumas conclusões: as características do *sentido da colonização* em nossa forma de ser e as possibilidades de ruptura em relação a dinâmica pretérita. Nesse sentido, e em primeiro lugar constata em sua análise sobre período colonial que nossa conjuntura econômica foi organizada e evoluiu em função do comércio externo, e tudo o mais que nela se encontra é secundário e só existiu para manter o funcionamento do sistema em função do primeiro - setor externo e mercado interno. Aponta o caráter de cada ciclo, em que uma fase de ascensão sugere outra necessariamente de esgotamento, e assim se constituiu em função daqueles produtos com maior rentabilidade no mercado internacional. Diz o autor (1954) que nosso marginalismo é produto da decomposição de um ciclo que já foi florescente, e isso acabou sendo uma regra em todos os períodos da história do país. De certa forma, Caio Prado está considerando o processo de instabilidade que marcou profundamente o desenvolvimento econômico do Brasil, pois toda nossa história está submetida e marcada por esta característica.

O CARÁTER DA REVOLUÇÃO BRASILEIRA

Uma das questões centrais no debate apontado pelo autor e que seguirá a sua linha de interpretação a partir das constatações reveladas, está ligada ao caráter da revolução brasileira. Em uma contenda com as correntes de esquerda identifica em sua análise a particularidade de nosso modo de produção, totalmente dissociado e distinto da compreensão dominante até então, fundamentalmente, contrária à de seu partido, o PCB. Citamos a disputa ideológica porque Caio Prado já apontava no livro de 1954 o diagnóstico esboçado anteriormente sobre a formação econômica e social do país, embora só concluído de forma mais elaborada em 1966⁷³. Nesse sentido, contesta a interpretação que se tinha sobre o Brasil, dominante neste campo, segundo a qual o país se encontrava numa fase pré-capitalista, o que dava margens ao entendimento de que estávamos em um processo evolutivo rumo ao capitalismo. De certa forma, quando as análises

⁷² PRADO, Caio. *A Revolução Brasileira*. 6ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 19.

⁷³ Notamos que um dos debates centrais colocado pelo autor e que correspondeu à interpretação contrária a seu Partido foi elaborada em 1942, com sua obra máxima da historiografia brasileira *Formação do Brasil Contemporâneo*, lá apresenta a tese sobre a diferença entre a grande propriedade escravista ou a grande exploração agrícola da grande propriedade feudal.

aproximam o Brasil desta perspectiva, desconsideravam o desenvolvimento de uma série de características, como a germinação dos processos que levariam o capitalismo a ser o que é entre nós. Na Europa, foi a negação do sistema feudal de produção, mas no Brasil, apontava Caio Prado, o sistema econômico não derivou necessariamente do desenvolvimento das forças produtivas internas e do esgotamento de outro sistema econômico dominante. Por aqui foi uma imposição a partir de contingências estranhas e se construiu “*em função e oposição ao sistema econômico brasileiro, isto é, sistema de país periférico e de economia complementar*”⁷⁴.

Outro aspecto importante observado por Caio Prado (1954) diz respeito à ideia da atuação do imperialismo em nossa economia. Tal leitura, assim como a interpretação equivocada acerca dos resquícios feudais, implica um conjunto de proposições políticas a partir da leitura de realidade que se faz da conjuntura. Nesse sentido, como nota o historiador, com claras referências a Lênin, este se constituiu pela fase na qual o capitalismo industrial passa à predominância absoluta do capital financeiro sobre a economia dos países capitalistas, pois é nesta fase que o capitalismo assume uma feição imperialista e passa a manter uma dominação internacional do conjunto das economias, da política etc, internacionalizando-os. No Brasil o imperialismo encontrou uma situação ideal, a dependência do país em relação ao capital internacional fez dele um campo aberto à sua atuação, pois já era um apêndice daquele mercado, por aqui todas as premissas capitalistas já estavam incorporadas na ordem econômica que se organizou em função de atividades mercantis. O autor faz a distinção em relação à atuação do imperialismo com as colônias ou semicolônias do Oriente asiático, onde constata que o sistema encontrou por lá estruturas sociais e econômicas mais consolidadas pela sua própria história⁷⁵ e, por isso, reagiram muito mais violentamente contra a imposição e penetração da dinâmica imperialista em seus territórios⁷⁶, diferentemente do que se observa nos trópicos americanos. Na América Latina se

⁷⁴ PRADO, Caio. *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*, São Paulo: Gráfica Urupês, 1954, p. 76-78.

⁷⁵ Caio Prado (1978, p. 111-112) contesta essa ideia em relação ao Brasil de uma pseudo “burguesia nacional” ou antiimperialista e progressista, que combatia outra categoria burguesa aliada ao imperialismo, esta com características mais reacionária, retrógrada e aliada dos latifundiários. Nota o autor, que esta ideia de duas burguesias está ligada ao modelo chinês, muito aquém de nossa realidade. Por lá, a clientela que adquiria mercadorias estrangeiras, os chamados “*compradores*” eram vistos como aliados dos estrangeiros europeus por que se contrapunham aos costumes milenares tradicionais dos chineses. A hostilidade aos *compradores* se fazia mais forte em função da concorrência que as mercadorias europeias fizeram à produção interna, em prejuízo do artesanato local. Com o desenvolvimento de padrões ocidentais na China, bem como de uma indústria, dá-se vida a uma nova categoria de capitalistas e homens de negócios, ou seja, a formação de uma burguesia estritamente nacional. Um dos traços essenciais dessa burguesia foi o conflito com o estrangeiro e o sistema econômico que este representava, o imperialismo. Daí o conflito da burguesia nacional antiimperialista com a burguesia compradora, esta aliada e associada ao estrangeiro.

⁷⁶ PRADO, Caio. *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*. São Paulo: Gráfica Urupês, 1954, p. 85.

deveria observar que a penetração imperialista se deu de maneira imbricada e entrosada na vida econômica, política e social de todos os países da região, que desde sempre participaram das relações que constituíram as relações econômicas capitalistas⁷⁷.

O nosso sistema econômico visto como expressão do sistema colonial é verificado pela desproporção entre as perspectivas e oportunidades que o próprio sistema oferece, bem como do nível de necessidades que a sociedade brasileira necessita para dele viver. O efeito direto, como já notamos, é a limitação das nossas forças produtivas por sua dependência em relação ao mercado externo, já que o interno é inteiramente condicionado por este. Esta mesma limitação, no que diz respeito à desproporção entre as necessidades da sociedade brasileira, assim como as restrições ao desenvolvimento das forças produtivas em função do sistema econômico vigente, sugere sob outro aspecto e como perspectiva algo de novo tipo: *“uma economia propriamente nacional em que se entrossem e articulem diretamente entre si aquelas necessidades do país e as suas forças produtivas; em que produção e consumo se integrem num conjunto e unidade onde evoluam (...) sem serem condicionadas”* (PRADO, 1954, p. 160). O autor salienta nesta análise a necessidade de o país constituir uma base econômica onde o parâmetro não seja o mercado externo, mas uma atividade produtiva que se desenvolva a partir das necessidades próprias do país, onde o consumo condicione a produção e vice-versa. Entendemos que com estas proposições esboçadas em 1954, Caio Prado opera a partir de nossas bases econômicas reais, uma condição analítica e propositiva também distinta em que a partir da ausência de um modelo pré-definido, mas respaldado pela análise concreta da realidade de nossa economia (colonial), apresenta um esboço das formas de superação daquela condição que estariam na ampliação e materialização de um mercado interno que estimulasse o consumo e a produção. Cabe ressaltar a afirmação de Caio Prado no qual aponta a obviedade sobre onde desembocará o processo, diz o autor:

“(...) é claro que, para um marxista, é no socialismo que irá desembocar afinal a revolução brasileira (...) o socialismo é a direção na qual marcha o capitalismo (...) isso contudo representa uma previsão histórica, sem data marcada nem ritmo de realização prefixado” (PRADO, 1978, p. 16).

O pano de fundo deste debate, a partir das constatações observadas pelo autor ao fazer a análise da nossa história é o da proposição de uma nova economia⁷⁸. Incitada ao encontro das

⁷⁷ PRADO, Caio. *A Revolução Brasileira*. 6ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 68.

precisões teóricas de uma economia a ser elaborada em função das nossas reais necessidades, do nosso mercado interno e que rompesse a totalização absoluta dos termos clássicos e aplicáveis a todos os tempos e demais condições, nota que o ponto principal de seu desenvolvimento econômico está correlacionado ao estímulo do consumo, pois, pela análise de nossa própria condição, verifica que a característica dada ao estímulo comercial foi o fato peculiar de nossa conjuntura econômica em todas as fases da produção.

Em suma, sua análise não visa *“traçar um programa para política de mercado”* (PRADO, 1954, p. 223), mas apontar proposições para uma política que propenda à transformação da economia brasileira em feições distintas do que está posta e que atenda às necessidades reais da sociedade, dentro das próprias relações capitalistas de produção que nos conformou. Essa análise parte do fato da averiguação de que no Brasil não se constituiu, a exemplo de outros países, a eclosão e o progresso de um capitalismo nacional, que desse impulso ao desenvolvimento das forças produtivas. Além disso, aponta o legado colonial como um entrave no que diz respeito à estrutura agrária de produção, pois seu reflexo é visto na concentração de propriedade fundiária e monopólio das terras que constrange a produção agropecuária e o próprio desenvolvimento do sistema. Visualiza que parte da solução estaria no desenvolvimento de um mercado interno e aproveitável, de maneira a orientar as ações produtivas em conjunto para que se alertem os mercados e prevaleçam os estímulos que podem e desejam proporcionar.

O Brasil passo a passo emerge daquela estrutura colonial em direção à formação de uma economia qualitativa e quantitativa diferentes. Os braços que construíram este país se tornam cidadãos e participantes efetivos da vida nacional em substituição ao mero negócio que o constituiu desde o início dos tempos; o conjunto da sociedade se transforma e a economia se diversifica; em relação à constituição de um mercado interno, superaria as expectativas do externo, orientando as atividades produtivas. A indústria corresponde em última instância à eclosão desta perspectiva⁷⁹.

⁷⁸ Afirmava esta condição também em 1957: *“o que se propõe aos países subdesenvolvidos é superar o estatuto em essência e fundamentalmente colonial de sua economia, e se reestruturarem em bases propriamente nacionais. Mas para realizarem isso, impõe-se uma política econômica inspirada em concepções originais ditadas pela especificidade das condições em que eles hoje se acham. O que requer uma nova teoria econômica.”* (PRADO, 1961, p. 213-214).

⁷⁹ PRADO, Caio. *A Revolução Brasileira*. 6ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 82.

Caio Prado considera que é apenas nos fatos e situações presentes, no nosso caso o mercado interno, nas tramas históricas coloniais e as contradições em relação ao trabalho e o nível material dos trabalhadores e a partir deles, que se acham atuantes e presentes os conflitos que nos sinalizariam as possibilidades de superação. Ou seja, é na sobrepujação do Brasil Colônia e na integração nacional do país - no sentido de este servir à sua população e a si mesmo como nação independente e soberana - que se mostra possível esboçar uma perspectiva que supere estas limitações. Quanto à natureza desta revolução, para o autor, trata-se não apenas de apurar a sua designação, mas de se permitir dar um rumo às transformações socioeconômicas de alcance, que levem o país à superação de seu estágio ainda marcado pelas circunstâncias de sua formação colonial. No caso, trata-se de um programa de reformas que supere as contingências de nossa formação colonial, reorientando a economia do país para organizar a população, as atividades e a distribuição e repartição dos recursos provenientes destas atividades. De certa forma, a planificação geral das prestações econômicas deve ser centralizada pelo Estado, combinando iniciativas e empreendimentos públicos e privados de forma orientada e racional, organizando as atividades produtivas de forma que a produção para o mercado interno, em relação ao consumo final, seja prioritariamente de bens e serviços básicos para a população, distribuindo equitativamente os recursos financeiros. Tal parceria e controle estatal deve gerir a integração do trabalhador rural nas mesmas condições de todos os trabalhadores⁸⁰.

BIBLIOGRAFIA:

Obras de Caio Prado Jr.:

PRADO, Caio. *Evolução Política do Brasil* – Colônia e Império, 21ª ed., 3ª reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Evolução Política do Brasil e Outros Estudos*, 10ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1977.

_____. *Formação do Brasil Contemporâneo*: Colônia. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____. *A Revolução Brasileira*. 6ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1978.

_____. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, (s.d.).

_____. *A Cidade de São Paulo*: geografia e história. 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, Coleção Tudo é história, 1989.

_____. *História e Desenvolvimento: a Contribuição da Historiografia para a Teoria e Prática do Desenvolvimento Brasileiro*. 2ª reimpressão da 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. *A Questão Agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

⁸⁰ Idem, p. 166-167.

_____. *Esboço dos Fundamentos da Teoria Econômica*. 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1966.

_____. *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*. São Paulo: Gráfica Urupês, 1954.

_____. *O Programa da Aliança Nacional Libertadora*. São Paulo: A Platea, 25 de julho de 1935. Disponível em: < <http://bndigital.bn.br/expo/caioprado/index.htm>>

_____. É Preciso Deixar o Povo Falar. In MOTTA, L. D. *A história vivida*. São Paulo: O Estado de São Paulo, 1981.

Obras sobre Caio Prado Jr. e outros:

COUTINHO, Carlos Nelson. Uma Via não Clássica para o Capitalismo. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

FERREIRA, Heitor Lima. Caio Prado e seu Tempo. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

GASPAROTO, Jayme W. Militância. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

IANNI, Octávio. A Dialética da História. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

IGLÉSIAS, Francisco. *Caio Prado Júnior: História*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1982.

IUMATTI, Paulo. *Caio Prado Jr.: Uma Trajetória Intelectual*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LIMONGI, Fernando P. *Marxismo, Nacionalismo e Cultura: Caio Prado Jr. e a revista brasiliense*. Disponível em: <www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_05/rbcs05_02.htm>. Acesso em 20/02/2013>.

KONDER, Leandro. *Caio Prado Jr.: Nadador e Aviador*. In *Revista USP*, São Paulo, (38): junho / agosto, 1998, p. 58-63.

_____. *A Derrota da Dialética: a Recepção das Ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30*. 2ª ed., São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

_____. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. 2ª ed., São Paulo: Editora Expressão Popular, 2004.

MARTINEZ, Paulo Henrique. *A dinâmica de um Pensamento Crítico: Caio Prado Jr. (1928-1935)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2008.

MARTIN, Maximiliano Vicente. O Sentido do Colonialismo. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

MELO, Jayro Gonçalves. A Questão da Ruptura na Historiografia Brasileira. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaio sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

NOVAIS, Fernando A. Considerações Sobre o Sentido da Colonização. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros - IEB*, nº 6, 1969.

_____. "Caio Prado Jr., historiador", *Revista Novos Estudos CEBRAP*, nº 2. São Paulo: Brasileira de Ciências, 1983.

_____. Condições da Privacidade na Colônia. In *História da vida privada no Brasil*. Volume 1. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. O Brasil nos Quadros do Antigo Sistema Colonial. In *Corpo e Alma do Brasil* - Brasil em Perspectiva. 16ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1987.

_____. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 8ª ed., São Paulo: Hucitec, 2005.

RÊGO, Rubem Murilo Leão. *Sentimento do Brasil: Caio Prado Júnior – Continuidades e Mudanças no Desenvolvimento da Sociedade Brasileira*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2000.

_____. *Caio Prado Jr.: Sentimento do Brasil*. In Revista USP, São Paulo, (38): junho / agosto, 1998, p. 78-87.

REIS, José Carlos. Anos 1960: Caio Prado Jr. e a “A Revolução Brasileira”. In Revista Brasileira de História, vol. 19, nº 37. São Paulo, setembro de 1999.

RICUPERO, Bernardo. *Caio Prado Jr e a Nacionalização do Marxismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, FAPESP, 2000.

SANTOS, Raimundo. *Caio Prado Júnior na Cultura Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad -FAPERJ, 2001.

SECCO, Lincoln Ferreira. *Caio Prado Júnior: o Sentido da Revolução*, 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2008.

VICTORIANO, R. Marcia. *A Questão Nacional em Caio Prado: Uma Interpretação Original do Brasil*, 1ª ed., São Paulo: Edições Pulsar, 2001.

AS INTERPRETAÇÕES DA SOCIOLOGIA DE FLORESTAN FERNANDES: UMA CLASSIFICAÇÃO

*Diogo Valença de Azevedo Costa*⁸¹

As visões mais correntes sobre a sociologia de Florestan Fernandes podem, numa primeira aproximação, ser classificadas em duas grandes vertentes interpretativas. A *institucionalista*, que privilegia os vínculos com a academia, com a Universidade, sem levar devidamente em conta os conflitos que aí se reproduzem, cujas origens remetem ao antagonismo estrutural entre grupos, classes e frações de classe inerente à ordem social capitalista, e a *político-radical*, que aponta para a relevância do elemento político na estruturação do ponto de vista teórico do sociólogo paulista, sendo este identificado ora numa variante qualquer do radicalismo nacional-democrático burguês, ora no socialismo, ora no marxismo. O propósito central deste capítulo é apresentar os critérios dessa classificação com base numa rápida descrição e caracterização das avaliações relativas à produção acadêmica e à trajetória político-intelectual de Florestan e na discussão da problemática (existente entre vários dos comentadores de sua obra – o que justifica sua escolha como ponto de partida de nossos intuítos classificatórios e de nossa análise) suscitada pela articulação de sua sociologia com o pensamento marxista.

As primeiras avaliações da produção acadêmica de Florestan Fernandes apareceram em fins da década de 1940 e inícios dos anos 50, quando vieram a lume duas de suas teses de maior fôlego, frutos de uma pesquisa minuciosa relativa a uma civilização indígena já extinta, os Tupinambá⁸², que se distribuíam espacialmente pelo

⁸¹ **Diogo Valença de Azevedo Costa** é doutor em Sociologia pela Universidade e professor adjunto na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

⁸² Referimo-nos à sua dissertação de mestrado sobre a *Organização Social dos Tupinambá*, defendida em 1947 pela Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) sob orientação de Herbert Baldus, e à sua tese de doutoramento sobre *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, defendida em 1951 pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da Universidade de São Paulo sob orientação de Fernando de Azevedo. Esses trabalhos foram, posteriormente, publicados em livros: Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949 (2. ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1970; São Paulo, HUCITEC/Editora UnB, 1989); idem, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Museu Paulista,

litoral brasileiro nos primeiros tempos da colonização, tendo sido exterminados e desagregados social e culturalmente pelo agente colonizador branco (português) e expulsos para o interior como um meio de reação defensiva ao aprisionamento e à sua escravização. Antes, porém, Florestan já dera os seus primeiros passos na prática de pesquisa, como aluno recém-ingresso no curso de Ciências Sociais, direcionando-se para os estudos folclóricos⁸³ e realizando, nesse momento, trabalhos que marcariam toda sua carreira acadêmica e lançariam as bases de sua formação sociológica – como afirmará em alguns de seus depoimentos e entrevistas. Aquelas primeiras avaliações seriam publicadas na forma de artigos em jornais, resenhas e comentários críticos em revistas de divulgação científica como *Sociologia* (inicialmente sob responsabilidade de Emílio Willems) ou *Revista de Antropologia* (a cargo de Egon Schaden), ou ainda como prefácios a livros, a exemplo do que foi redigido por Herbert Baldus para *A Organização Social dos Tupinambá*.

Dentre algumas das primeiras apreciações da produção sociológica de Florestan, podemos destacar: Herbert Baldus, seu referido prefácio de *A Organização Social dos Tupinambá*, escrito em 1948; Roger Bastide, “A organização social dos Tupinambá”, série de artigos publicada em *O Estado de São Paulo*, nos dias 23 e 31 de julho e 7 de agosto de 1949; Antonio Candido, “A organização social dos Tupinambá”, resenha publicada na *Revista do Museu Paulista* em 1949; Paula Beiguelman, “A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá”, resenha publicada na *Revista de Antropologia* em 1953; Tocary Assis Bastos, que, em artigo publicado em 1959 na

1952 (2. ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1970).

⁸³ De acordo com os esclarecimentos do próprio autor logo no início do primeiro capítulo de seu livro *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo* (originalmente publicado em 1961, por Anhembi): “Em 1941 [ano de seu ingresso na Universidade de São Paulo], o autor realizou, como aluno de uma das cadeiras de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, um levantamento parcial do folclore paulistano. Parte do material coligido já foi publicado, sob a forma de artigos ou de monografias, desde aquela época” (Fernandes, 1979: 11). Ao final da citação, Florestan acrescenta uma nota de rodapé indicando os locais (revistas especializadas da época como *Sociologia*, publicada pela ELSP) e anos de publicação dos artigos mencionados, que se estendem de 1942 a 1959. Para um conhecimento mais detalhado do aspecto folclórico da obra de Florestan Fernandes, recomendamos a leitura dos artigos de Oswaldo Elias Xidieh, “O folclore em questão”, e José César Gnaccarini, “Folclore e Sociologia”, in Maria Angela D’Incao (org.), *O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*, Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra/Unesp, 1987. Além do já indicado *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, Florestan publicou outro livro versando sobre o mesmo assunto: Florestan Fernandes, *O folclore em questão*, São Paulo, HUCITEC, 1989.

Revista Brasiliense, intitulado “Posições metodológicas em Sociologia”, destaca a posição do funcionalismo de Florestan Fernandes face aos desenvolvimentos metodológicos da sociologia⁸⁴; Edison Carneiro, “A sociologia e as ‘Ambições’ do folclore”, artigo crítico publicado na *Revista Brasiliense* em 1959; Luiz Pereira, “Folclore e mudança social na cidade de São Paulo”, resenha publicada na revista *Anhembi*⁸⁵; Wanderley Guilherme dos Santos, “A imaginação político-social brasileira”, artigo crítico publicado na revista *Dados*, em 1967.

Essa pequena amostra dos primeiros textos, artigos e resenhas, suscitados pela produção acadêmica de Florestan Fernandes, serve como indicador de sua repercussão e notoriedade no meio intelectual e universitário brasileiro dos anos 40, 50 e 60. Entretanto, um ponto precisa ser ponderado: se tais artigos revelam o interesse pela produção de Florestan, demonstrado nas fases iniciais de sua carreira, não se pode considerá-los como pontos de partida para uma avaliação ampla e abrangente de sua obra, por motivos simples.

De um lado, porque se tratava mais de resenhas e artigos isolados sobre livros então recentemente publicados, de textos bastante específicos, que, por isso mesmo, não poderiam situar a produção de Florestan no seu conjunto; quer dizer, eram avaliações que se faziam durante os passos de maturação intelectual do autor e de suas ampliações temáticas, em movimentos

⁸⁴ Conforme esclarecimento de Ernesto Renan de Freitas Pinto, a contribuição de Florestan “ao estudo do funcionalismo nas ciências sociais no Brasil foi anotada por autores preocupados, não apenas com diferentes questões metodológicas, mas em marcar posicionamentos críticos. Entre os primeiros autores que se envolveram nesse debate teórico está Tocary Assis Bastos, que escreveu um importante ensaio sobre tendências metodológicas da sociologia contemporânea, onde destaca a posição [de] Florestan Fernandes, não apenas como um autor brasileiro, mas como um investigador que teria trazido sua contribuição para o desenvolvimento da sociologia em seu estágio mais recente” (Freitas Pinto, 1992: 340-1). Essa citação nos faz relativizar a própria apreciação de Robert K. Merton sobre a contribuição de Florestan ao funcionalismo: “*Ensaio sobre o Método de Interpretação Funcionalista em Sociologia*, por Florestan Fernandes (São Paulo, Universidade de São Paulo, Boletim n. 170, 1953), é uma monografia informativa e sistemática que recompensa uma leitura ainda que apressada e falível como a minha” (Merton *apud* Martins, 1998: 38). Não se trata de uma “monografia informativa e sistemática”, mas de uma contribuição teórica altamente original, que se revela mais precisamente na crítica que seu autor faz “ao modelo de análise de **função manifesta** e **função latente**, de Robert Merton”, sugerindo “a inclusão de mais uma noção, que seria capaz de abarcar de forma mais satisfatória as situações de análise funcional” (Freitas Pinto, 1992: 341). Trata-se da noção de **função derivada**, tal como Florestan a expõe em *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica* (3. ed., Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1978, pp. 244-6).

⁸⁵ Luiz Pereira resenhou, ainda, dois outros livros de Florestan Fernandes, *Mudanças Sociais no Brasil* (em sua primeira edição de 1960) e *A Sociologia numa Era de Revolução Social* (1963). Essas resenhas podem ser encontradas em Luiz Pereira, *Estudos sobre o Brasil contemporâneo*, 2. ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1978, p. 213-9.

constantes de re-configurações de sentido mais inclusivas na compreensão dos nexos e afinidades existentes entre os temas de sua vasta obra e de teorização das suas inter-relações e vínculos recíprocos por parte do sociólogo da USP – o que não parece ser muito o caso de Luiz Pereira, que publicou três resenhas acima citadas sobre Florestan Fernandes e já revelava ter, à época, nos idos dos anos 60, uma visão mais abrangente e de conjunto do itinerário sociológico de seu professor e, depois, futuro colega.

De outro, porque as resenhas eram escritas por pessoas, dentre as quais professores, colegas e amigos como R. Bastide, H. Baldus e Antonio Candido, que reconheciam o valor acadêmico de Florestan, mas, por estar este em início de carreira, ainda não podiam ter uma posição privilegiada para avaliar com maior exatidão o desenvolver de sua produção científica⁸⁶, que rumos mais específicos ela poderia seguir, e de que forma seu itinerário intelectual e político poderia associar-se e influir nessa produção – de qualquer modo, se tratava de aspectos da vida de Florestan que só seriam conhecidos em momentos posteriores de sua trajetória, quando revelaria, em textos autobiográficos e entrevistas, dados pessoais sobre sua formação intelectual e política essenciais para a compreensão de seu pensamento e sua prática sociológica⁸⁷. Porém, o analista atual da

⁸⁶ Ainda assim, no referido prefácio de Herbert Baldus de *A Organização Social dos Tupinambá*, encontrarmos escritas as seguintes palavras entusiásticas, prenunciando a carreira brilhante que Florestan teria pela frente: “Durante os anos que trabalhou comigo, o dinâmico Florestan Fernandes foi a alma daquele Seminário [Baldus refere-se ao Seminário de Etnologia Brasileira da ELSP por ele coordenado], mostrando-se capaz de discutir com rara penetração qualquer assunto apresentado, e revelando-se um dos mais esperançosos cientistas sociais brasileiros da nova geração”. E, depois de listar as publicações de Florestan aparecidas nas revistas *Sociologia* e do *Arquivo Municipal*, predominantemente publicações sobre *folclore*, Baldus acrescenta: “Pela presente obra, porém, o autor não só obteve o grau de Mestre em Ciências Sociais pela Escola Livre de Sociologia e Política, Instituição Complementar da Universidade de São Paulo. Tornou-se mestre de verdade, o mestre Florestan Fernandes” (1989: 13). Outro grande nome das ciências sociais brasileiras também chamou a atenção para a importância dos estudos etnológicos de Florestan Fernandes: “Egon Schaden foi um dos primeiros a escrever sobre a significação que teriam os estudos etnológicos do autor [Florestan]. Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Nacional*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976” (Freitas Pinto, 1992: 17).

⁸⁷ No que diz respeito a Antonio Candido é importante que se tenha em mente sua relação de amizade e confiança mútua com Florestan Fernandes, que levou este a lhe expressar seus dilemas entre dedicar-se à atividade política revolucionária, à militância socialista, ou à sociologia acadêmica, ao trabalho na Universidade, em busca de opiniões e conselho do amigo. Isso quer dizer que Antonio Candido conhecia as posturas socialistas do jovem Florestan, embora pudesse não saber exatamente quais os tipos de atividade desenvolvidos pelo último no movimento revolucionário.

obra de Florestan Fernandes poderá muito bem aproveitar as sugestões contidas nesses textos para situar o contexto dos debates intelectuais da época, indispensáveis a uma compreensão adequada das posturas inovadoras de nosso autor no âmbito do pensamento sociológico brasileiro.

Em relação a autores que se pode considerar críticos de Florestan Fernandes, como Edison Carneiro e Wanderley Guilherme dos Santos, podemos deixar em suspenso a questão de saber se as críticas por eles avançadas tenham alcançado o cerne das formulações do sociólogo uspiano devido ao tom apaixonado e intolerante do primeiro e a um certo reducionismo na compreensão das concepções epistemológicas do nosso autor, por parte do segundo. Sobre a “polêmica” em que Florestan esteve envolvido contra os “folcloristas”, dentre eles Edison Carneiro, afirma Ernesto Renan de Freitas Pinto, em sua tese de doutoramento *A Sociologia de Florestan Fernandes*:

Caberia rever, depois de tantos anos, o que resultou da ‘polêmica’ entre Florestan Fernandes e os ‘folcloristas’, em especial Edison Carneiro. Na realidade, o teor das colocações de Edison Carneiro vão mais no sentido de dizer que Florestan Fernandes não está autorizado a tratar do folclore a partir de uma posição de pesquisador e sociólogo ‘de gabinete’, que as referências bibliográficas utilizadas são muito restritas e os autores citados são ultrapassados. Parece haver um certo tom de intolerância nas palavras de Edison Carneiro, de uma vez que o próprio Florestan Fernandes já havia reconhecido os próprios limites de seus estudos sobre folclore. Edison Carneiro demonstra com sua posição na ‘polêmica’ que não compreendeu corretamente a posição dos adversários [dentre os citados no artigo de Edison Carneiro, além de Florestan, encontram-se Roger Bastide e Lavinia Costa Raymond], especialmente Florestan Fernandes. Na verdade estão tratando de coisas diferentes. O tom de Edison Carneiro é deselegante. (Freitas Pinto, 1992: 168)

Eliane Veras Soares relata o episódio que se dá em função do ingresso de Florestan Fernandes no Partido Socialista Revolucionário: “Ao ingressar no PSR [em 1943], Florestan Fernandes tinha em mente colaborar com o partido de modo integral. Preocupado com a necessidade de se definir ou não pela carreira acadêmica, recorreu a Antonio Candido, a fim de discutir com ele o seu dilema: entrar no partido e abrir mão da academia”. Em seguida, a autora transcreve uma das passagens da entrevista que lhe foi concedida por Florestan: “Ele [Antonio Candido] me disse que, dado o fato de eu sentir esse impulso de radicalidade política, achava que eu devia tentar. Se a evolução fosse no sentido de me tragar, de eu ser absorvido pelo movimento revolucionário, aí eu encontraria a realização de uma vocação. Se não acontecesse isso eu estava trabalhando na universidade e teria que analisar o episódio como ele era” (Soares, 1997: 39-40). Nossa argumentação, portanto, dirige-se mais à impossibilidade, naquele momento (anos 40), de Antonio Candido poder avaliar como se daria a síntese entre as posições políticas de Florestan e suas posturas científicas na sociologia e não a um desconhecimento das aspirações radicais e socialistas do colega e amigo – o que só poderia fazer posteriormente avaliando o desenvolver da produção e da trajetória política do autor de *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*.

O motivo da exasperação de Edison Carneiro dirigia-se ao fato de Florestan negar as pretensões do folclore constituir-se como uma “ciência positiva autônoma”, ao afirmar que o fenômeno folclórico poderia ser estudado cientificamente, mas sob o ponto de vista de disciplinas científicas especializadas como a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia. A verdade, porém, é que Florestan atribuía importância à pesquisa folclórica como um ramo humanístico do saber, que não poderia ser preenchido pelos instrumentos da investigação sociológica, psicológica ou antropológica. Sua postura, portanto, não é a de depreciar os estudos folclóricos, mas de valorizá-los em sua especificidade. Edison Carneiro não estava propenso a concordar com essa visão de Florestan, talvez por uma postura cientificista de acordo com a qual a única forma válida de saber é a científica. O que deve ter motivado Florestan Fernandes a escrever, em sua resposta às críticas que lhe foram dirigidas por Edison Carneiro, as seguintes palavras:

Os folcloristas e os cientistas sociais precisam ter a coragem de redefinir suas tarefas intelectuais e de reconhecer, explicitamente, os limites de suas especialidades. É um erro supor-se que o valor do conhecimento dependa, exclusivamente, de sua base científica. Antes da formação do pensamento científico, o homem já obtivera progressos notáveis na esfera do saber; e, após a constituição do pensamento científico, muitas coisas continuam a ser reconhecidas e explicadas através de modalidades de saber não científicas. A aceitação dessa convicção é tão importante para o folclorista, quanto para o cientista social. Para o folclorista, porque dela depende a compreensão objetiva da natureza e importância dos papéis intelectuais que lhe cabem, na observação e interpretação do folclore. Para o cientista social, porque este não pode perder de vista que existem aspectos da vida humana em sociedade que precisam ser abordados por especialistas com treino nos ramos humanísticos do saber. (Fernandes, 1989a: 18-9)

Sobre as críticas tecidas por Wanderley Guilherme dos Santos, escreverá Sylvia Gemignani Garcia (2002: 10-1), incluindo este autor numa vertente de estudos que procura apreender o modelo básico de ciência cultivado por Florestan visando questioná-lo:

A produção sobre Florestan ganha outro ímpeto pelas mãos de seus críticos, pesquisadores da história do pensamento social no Brasil que analisam criticamente os fundamentos de seu padrão sociológico acadêmico e as implicações de sua hegemonia

na sociologia brasileira para a história da disciplina e da reflexão social e política no Brasil. Debatendo o seu modelo de ciência, filiado ao **racionalismo indutivista**, essa crítica concentra-se no desvelamento dos pressupostos de sua perspectiva sociológica, de suas abordagens, métodos e categorias. (*grifos nossos*)

Bastante questionável, entretanto, seria essa filiação de Florestan Fernandes ao chamado *racionalismo indutivista*, resultante muito mais de uma categorização apressada e reducionista – categorização essa não nitidamente presente em Wanderley Guilherme dos Santos, porém dele tendo sido inferida por Sylvia Garcia – não condizente com a riqueza e o sentido da construção teórico-metodológica ou mesmo metateórica do autor de *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*. Parte substancial da nossa dissertação será dedicada a debater as implicações da relação entre ciência e militância, sociologia e marxismo em Florestan Fernandes; as atribuições que a ele se faz de racionalista indutivista, empiricista, positivista, naturalista, eclético etc. possuem vinculações com essa temática principal, por isso poderão ser criticadas e combatidas de modo indireto, embora sem receberem um tratamento específico. Neste momento, cumpriria apenas apresentar nossa dúvida referente ao acerto das posturas supostamente críticas assumidas por Guilherme dos Santos⁸⁸.

Os textos mencionados, apesar de referências importantes, principalmente para compreendermos a repercussão dos trabalhos acadêmicos de Florestan Fernandes no meio

⁸⁸ A crítica mais acerba direcionada contra o apregoador empiricismo (ou indutivismo) de Florestan Fernandes, segundo a qual este acreditava fazer ciência livre de qualquer pressuposto filosófico especulativo e supondo ser capaz de proceder a uma unificação neutra das correntes clássicas da sociologia (expressas nas heranças de Durkheim, Weber e Marx), é fornecida por Alberto Oliva, em *Ciência e ideologia: Florestan Fernandes e a formação das ciências sociais no Brasil*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997. O livro de Oliva revela-se equivocado em relação à concepção de ciência em Florestan Fernandes, por considerar que este partilha de uma concepção empiricista e indutivista de ciência, quando, na verdade, para o sociólogo paulista é sempre o arcabouço teórico que define a articulação do nível empírico das investigações, com os fatos e dados da realidade sendo constantemente reelaborados nas configurações de sentido fornecidas pela ciência social. Ou seja, para Florestan Fernandes os dados nunca falam por si. Apenas fazendo um recorte arbitrário das citações deste, retirando-as dos seus respectivos contextos e mesmo deformando seus sentidos específicos e precisos, conforme um cenário já pré-fabricado de acordo com suas opiniões e *praenotiones*, é que Oliva consegue ‘demonstrar’ suas teses. Não caberia aqui desenvolver nossas críticas e demonstrar as inconsistências do trabalho de Oliva, pois seu livro não será objeto de nossa análise, já que não representa o aspecto central de nossas indagações. Remeteríamos o leitor interessado ao artigo de José Jeremias de Oliveira Filho, “A reflexão metodológica em Florestan Fernandes”, in: *Revista USP*, São Paulo, (29): 82-5, mar./maio, 1996, que aponta os caminhos para uma sólida crítica às teses propostas por Alberto Oliva sobre o empiricismo e indutivismo que este supõe encontrar na sociologia de Florestan.

intelectual brasileiro e algumas das críticas por eles suscitadas, sejam ou não corretas ou justificadas, não poderiam, devido às explicações já apresentadas, figurar como elementos principais num estudo pautado pela análise das interpretações sobre sua obra e sua sociologia. Por isso, estaremos voltados para aqueles estudos que podem ser tidos como mais completos e sistemáticos, isto é, que não procuram abordar apenas um aspecto localizado da produção do autor. De fato, o primeiro esforço mais amplo e abrangente de conhecimento da sociologia de Florestan Fernandes e de seu pensamento é iniciado em 1965, tendo como resultado a defesa de uma tese de mestrado em 1967 por Barbara Freitag. Relatando o início de seu diálogo e de sua troca de correspondências com Florestan, a autora esclarece o teor de seu trabalho: “O

diálogo foi iniciado em junho de 1966, quando estava elaborando minha tese de mestrado, no Departamento de Sociologia do Desenvolvimento da Universidade Livre de Berlim. Solicitei, na ocasião, ajuda, conselhos e referências bibliográficas aos três autores estudados na tese” (Freitag, 1996: 131).

Em nota explicativa, ainda irá nos fornecer o título de sua tese e esclarecer porque a parte referente a Florestan Fernandes não foi publicada em português:

Em 1965 eu havia proposto ao Departamento de Sociologia como tema de minha tese: *O desenvolvimento sócio-econômico brasileiro segundo a perspectiva de três cientistas sociais (Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Celso Furtado)*. A tese foi orientada pelo professor R. F. Behrendt, catedrático de Sociologia do Desenvolvimento e defendida em julho de 1967. Parte da tese (justamente aquela que discutia a obra de Florestan Fernandes foi publicada por uma pequena editora alemã: *Florestan Fernandes: Die sozio-ökonomische Entwicklung aus der Sicht eines brasilianischen Sozialwissenschaftlers* (SSIP – Verlag, Saabrücken, 1969) [Florestan Fernandes: O desenvolvimento sócio-econômico na visão de um cientista social brasileiro]. Em sua carta de 6.1.70 Florestan expressa sua alegria ao receber um exemplar desse livrinho. Empenhou-se pela publicação da tese, na íntegra, pela Companhia Editora Nacional, depois de ler minha versão traduzida (com a qual não concordava plenamente). Sua perseguição, aposentadoria compulsória e viagem para o exterior (Canadá) inviabilizaram tal projeto. (Freitag, 1996: 133)

Para os objetivos a que nos propomos, o ideal seria iniciar com a análise desse primeiro trabalho que procura, numa visão de conjunto, mais abrangente e sistemática, interpretar a

sociologia de Florestan Fernandes, como se depreende não só pelo seu título, mas também pelas afirmações da autora no prefácio que escreveu para a publicação do livro de Eliane Veras Soares –

Florestan Fernandes: o militante solitário:

A obra de Florestan Fernandes teve influência estratégica em minha formação intelectual. Na década de 60, quando ele ainda era pouco conhecido na Europa, li em Berlim tudo o que ele tinha publicado. Fiquei fascinada pelo ímpeto com que denunciava os 'dilemas brasileiros', entre eles o da democracia e do Estado, o dilema racial, o dilema educacional, entre vários outros, pondo o dedo em feridas da sociedade brasileira que – como vemos – trinta anos depois ainda não estão cicatrizadas. (Freitag, 1997: 11)

Entretanto, devido a um conhecimento insuficiente do idioma alemão por parte do autor da presente dissertação, esse trabalho não pôde figurar como objeto de nossa análise. Esse ponto de partida seria importante porque revelaria uma interpretação da sociologia de Florestan Fernandes no momento em que este ainda estava avançando suas reflexões sobre um dos temas centrais e principais de sua obra, referente à emergência da sociedade de classes no Brasil, que é justamente a pesquisa das condições estruturais e históricas do processo da revolução burguesa em países que se distanciaram dos modelos clássicos dessa revolução (França, Inglaterra e, ainda, Estados Unidos) e das vias especificamente *prussiana* (Alemanha) e *passiva* (Itália) de transição tardia ao capitalismo – os países da periferia do sistema capitalista mundial, subdesenvolvidos e dependentes da América Latina.

De qualquer modo, não tendo sido divulgada no Brasil e não ficando conhecida, essa interpretação *pioneira* realizada por Barbara Freitag não iria influenciar as leituras posteriores da produção intelectual e política de Florestan Fernandes. É assim que, na delimitação do nosso objeto de estudo, resolvemos partir das posições assumidas pela autora em outra sua contribuição ao estudo da obra do sociólogo paulista. Trata-se de sua intervenção na I Jornada de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista, realizada de 22 a 24 de maio de 1986 no Campus de Marília; idealizada com o propósito de debater diversos aspectos e temas da produção acadêmica e política de Florestan, essa jornada consistiu no primeiro grande esforço coletivo de compreensão

sistemática de sua obra⁸⁹, tendo sido debatida e analisada, na ocasião, por antigos alunos, colegas, amigos, companheiros, professores, pesquisadores e especialistas nos eixos temáticos em que foi organizado o evento⁹⁰.

Ao contrário do seu primeiro trabalho sobre a produção sociológica de Florestan Fernandes, que ficou desconhecido e sem divulgação no Brasil, o texto da intervenção de Barbara Freitag à referida jornada – **Democratização, Universidade, Revolução** – e a tese nele exposta, a da existência de uma *ruptura epistemológica* na sociologia de Florestan Fernandes, iriam causar grande repercussão e receber críticas, avaliações e reformulações posteriores, por vezes de modo implícito, velado ou indireto. Na apresentação e discussão dessa tese, selecionaremos aqueles pontos que interessarão mais diretamente ao nosso intuito de explicitação dos critérios de

⁸⁹ É importante lembrar que, antes da realização da Jornada de Marília, foi realizado um colóquio, sob coordenação de Carlos Guilherme Mota (Universidade de São Paulo) e Fred P. Ellison (Universidade do Texas), sobre o então recentemente publicado *A Revolução Burguesa no Brasil* (1975), de Florestan Fernandes, tendo tido lugar o seminário na *University of Texas (Austin)* em 1976. Quatro das intervenções críticas apresentadas durante esse colóquio foram reunidas e publicadas por Moacyr Félix e Enio Silveira em *Encontros com a civilização brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4 (78): 175-199, 1978. Na *Pequena Bibliografia Crítica do Pensamento Social Brasileiro*, escrita por Ronaldo Conde Aguiar (2000: 335-6), encontra-se um breve resumo dessas intervenções, produzidas por Emília Viotti da Costa, Paulo Silveira, Juarez Rubens Brandão Lopes e Bernardo Berdichewski. Ao final do encontro Florestan Fernandes apresentou suas impressões sobre as críticas a ele dirigidas, tendo sido publicada essa sua participação posteriormente no livro *Brasil: em compasso de espera*, São Paulo, HUCITEC, 1980, p. 75-83. As quatro intervenções não serão aqui debatidas por estarem concentradas num dos temas específicos da obra de Florestan, apesar de reconhecermos sua importância para uma compreensão mais ampla da sociologia deste, em especial as valiosas considerações de Paulo Silveira referentes à articulação das categorias *estrutura* e *história* contida em *A Revolução Burguesa no Brasil*.

⁹⁰ As intervenções realizadas durante a Jornada foram publicadas em Maria Angela D'Incao (org.), *O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*, Rio de Janeiro/São Paulo; Paz e Terra/Unesp. Na apresentação a essa coletânea de ensaios, D'Incao fornece informações sobre a organização da Jornada e a divisão dos eixos temáticos em que se localizaram os participantes do evento: "Nesta que seria uma tentativa (aliás, a primeira) de abordar sistematicamente sua obra extensa e variada [de Florestan], dividimos esta última em áreas que cobrissem grande parte de suas contribuições. Dessa forma, elegemos sete áreas que consideramos centrais nos interesses do autor: universidade e escola pública, a questão racial, o problema indígena, o folclore, a revolução burguesa, teoria sociológica, e marxismo e revolução. Estas áreas se constituíram em temas de mesas-redondas, para as quais convidamos especialistas no assunto" (D'Incao, 1987: 11-2). Na construção de nossa problemática e nossos critérios de classificação, além do texto da intervenção de Barbara Freitag, serão utilizadas apenas duas outras contribuições presentes em *O Saber Militante*, devido à pertinência delas para a questão das relações entre sociologia e marxismo em Florestan, sobre a qual basearemos nossas propostas de análise, a saber, os ensaios de Gabriel Cohn, "O ecletismo bem temperado", e de Hermínio Martins, "A totalidade fora de lugar?". A seleção desses autores apresenta-se como bastante arbitrária, já que vários dos demais textos reunidos na coletânea trazem elementos fundamentais para o núcleo de problemas que será desenvolvido no presente trabalho; se nossas escolhas se restringiram a esses autores, tal se deu pelas dificuldades de realização de uma síntese bastante restrita poucas páginas, e não por supormos ausência de valor substantivo ou falta de importância dos textos excluídos.

classificação das interpretações sobre a sociologia de Florestan. Mas, antes, cumpre esclarecer o teor de toda nossa problemática, responsável por nossos critérios classificatórios, com vistas a relacioná-la com a contribuição de Barbara Freitag.

O eixo central de nossa classificação será definido pelas relações entre ciência e política, academia e militância, ciência social e socialismo, díades que, no pensamento de Florestan Fernandes, podem assumir sua expressão mais geral na formulação de uma questão controversa para a história da análise sociológica: quais as possibilidades, os impasses ou inconsistências e as implicações de uma tentativa de relação estreita entre sociologia e marxismo⁹¹? Parece-nos que essa questão é um dilema constante em toda produção e trajetória intelectuais de Florestan Fernandes, a ela estando vinculadas outras questões, como a da possibilidade e pertinência da especialização científica e dos nexos entre a ciência, os processos e os movimentos sociais. Serão essas as questões, devido à centralidade que comportam para o estudo da obra de nosso autor e da evolução teórica e política de seu pensamento, que discutiremos no decorrer de toda a exposição, explicitando as diferentes posturas defendidas pelos intérpretes da sociologia de Florestan.

Não apresentaremos, porém, toda a discussão no plano abstrato das possíveis (ou

⁹¹ No âmbito mais geral da história da análise sociológica, essa questão se revela na discussão da possibilidade da sociologia constituir-se como disciplina científica autônoma e independente, com seu campo próprio de investigação, a estrutura social, pretensão essa bastante questionada pelo marxismo, que não pulveriza e fragmenta seu objeto de análise em disciplinas especializadas, mas procura sintetizá-los numa perspectiva histórica de crítica da própria constituição do objeto da ciência. Acrescente-se a isso o fato de que o marxismo se pretende como um movimento revolucionário de transformação da ordem social capitalista, pressupondo, *ipso facto*, uma relação de simbiose entre teoria e prática. Uma rápida referência à questão pode ser encontrada na passagem final da introdução de Tom Bottomore e Robert Nisbet (1980: 17) à *História da Análise Sociológica*, ao apresentarem-se conscientes “de que ainda há questões importantes e difíceis sobre a relação da Sociologia, considerada como uma ciência, com as formas mais filosóficas de reflexão sobre a sociedade”, no caso de se considerar *restritivamente* o marxismo como uma filosofia da história. Florestan Fernandes tinha uma forte consciência das divergências entre os propósitos de construção de uma disciplina científica, autônoma e especializada como a sociologia, e o marxismo, como se evidencia em uma de suas indagações: “uma classe revolucionária constrói uma teoria crítica da sociedade (ou se interessa por ela) porque ela ‘especializa’ (e, portanto, pulveriza) a realidade?”; apesar disso, para Florestan o ponto de vista sociológico no marxismo não deixaria de ser um de seus elementos constitutivos: “O materialismo histórico une a economia à sociologia e à história bem como funde a ciência à filosofia e à ação prática, porém se isso não ocorresse ele não poderia ser a fonte da teoria da sociedade que deveria alimentar a revolução socialista” (Fernandes, 1980: 27).

improváveis) relações intelectuais entre sociologia e marxismo; procuramos ir além situando o debate no terreno concreto de sua articulação dialética (estrutural e histórica) com as possibilidades de atuação política nos processos de transformação da sociedade brasileira oferecidas pelas posições ou lugares sociais ocupados por Florestan, que ora alargaram, ora restringiram, seus campos de ação e influência. A tese da ruptura epistemológica, nos termos em que foi defendida por Barbara Freitag, procura repor o eixo das mudanças do pensamento de Florestan Fernandes – da forma como era por ele concebida as relações entre a sociologia e os processos sociais – nos marcos das transformações políticas por que passou a sociedade brasileira notadamente a partir do terceiro quartel do século XX, permitindo-nos, portanto, superar uma certa visão intelectualista incapaz de romper com os quadros de uma análise institucional e de enxergar a importância do fator especificamente político para a estruturação do pensamento de um autor. Daí a utilização da tese da *ruptura epistemológica* ser tomada como ponto de partida para a formulação de nossos critérios classificatórios, situando-a no terreno concreto das transformações políticas da formação social brasileira – esse, talvez, seja o mérito maior da tese defendida pela autora, a despeito de todas as críticas que a ela podemos direcionar.

Abordando o tema da *universidade e democracia* em Florestan Fernandes, Barbara Freitag divide a sua trajetória intelectual em duas fases, uma anterior ao afastamento compulsório, por decreto do AI-5 em 1968, do sociólogo paulista da instituição à qual servira durante quase 25 anos, a USP, fase tida como *acadêmico-reformista*, e outra posterior a essa perda de um referencial institucionalizado e acadêmico, coincidindo com o exílio no Canadá e com o retorno ao Brasil em condições precárias de vinculação institucional, a *fase político-revolucionária*. Assim a autora irá sintetizar o teor da tese a respeito de uma ruptura epistemológica na sociologia de Florestan Fernandes:

Para desenvolver o meu tema, partirei da tese de uma ‘ruptura epistemológica’ na obra de Florestan Fernandes, que permite distinguir uma fase acadêmico-reformista de uma fase político-revolucionária. Biograficamente, o momento do corte coincide com sua aposentadoria compulsória pelo AI-5, em 1968. A discussão do tema *universidade e democracia* na obra de Florestan Fernandes se insere no contexto dessa ruptura, refletindo-se de forma específica na sua concepção da universidade ontem e hoje.

Na argumentação que se segue defenderei a tese de que a produção intelectual de Florestan Fernandes sofre uma profunda reorientação, fazendo com que o autor não somente mude de conceitual teórico, mas penetre em uma nova problemática que anteriormente não estava presente em seus trabalhos escritos. Essa ruptura epistemológica corresponde *grosso modo* ao afastamento compulsório de Florestan Fernandes da USP em decorrência do AI-5 de 1968. (Freitag, 1987: 164-5)

O referencial acadêmico-reformista estaria ligado, de acordo com a argumentação da autora, à posição de Florestan Fernandes como professor universitário, refletindo-se não somente nas suas posturas teórico-metodológicas, inspiradas numa combinação eclética das tradições clássica e moderna da sociologia, europeia e norte-americana, mas também nas unidades temáticas de sua produção no período anterior ao AI-5. Quanto à fase posterior, que seria marcada pela figura do cidadão cassado pela ditadura e politicamente perseguido, a postura teórica iria agora se basear nas categorias fornecidas pelo materialismo histórico e na análise do processo histórico brasileiro inspirando-se nos modelos revolucionários da América Latina, com o caso cubano assumindo uma forte importância. Nas palavras de Barbara Freitag:

A ruptura se manifesta, no meu entender, na descontinuidade entre uma postura ‘acadêmico-reformista’ na obra de Florestan Fernandes de *antes* do AI-5 e uma postura ‘político-revolucionária’ nos trabalhos que se seguem ao AI-5. Enquanto professor de Sociologia na melhor universidade do país, Florestan sustenta suas análises da realidade brasileira e suas propostas de mudança com teorias reformistas emprestadas à Sociologia positivista. Enquanto cidadão cassado e politicamente perseguido, analisa o processo político brasileiro com teorias revolucionárias inspiradas no materialismo histórico e nos modelos revolucionários que passou a estudar mais atentamente (Cuba). (Freitag, 1987: 165)

Ainda de acordo com a caracterização da autora, a problemática focalizada na fase acadêmico-reformista giraria “em torno de três eixos temáticos: (a) o debate e a reflexão teórica da Sociologia como disciplina; (b) a análise antropológica do índio brasileiro; e (c) o estudo pormenorizado da realidade brasileira” (Freitag, 1987: 165). No que diz respeito ao primeiro eixo temático, facilmente detectável em livros como *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada* (1960), A

Sociologia numa Era de Revolução Social (1963), *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica* (1965) e *Elementos de Sociologia Teórica* (1970)⁹², Barbara Freitag irá tecer as seguintes considerações:

Os problemas aqui discutidos se vinculam à problemática do conhecimento sociológico como ciência, às implicações metodológicas que enfrenta o cientista ao reconstruir a realidade social, e à atuação do sociólogo como analista e crítico da realidade. Florestan Fernandes deixa transparecer nesses trabalhos sua fé na capacidade da razão e da ciência de captar a dinâmica do processo histórico e nele interferir, atribuindo aos intelectuais e cientistas um papel social preponderante. Nestes trabalhos, tem afinidades especiais com a concepção teórica de Mannheim e Freyer, sobretudo no que diz respeito às suas propostas do planejamento social. (Freitag, 1987: 165)

Essa postura teórico-metodológica mais geral, presente no Florestan Fernandes acadêmico-reformista, se relacionaria, de um lado, com a aceitação da existência de um amplo *intervalo técnico*⁹³ entre a produção do saber e sua utilização prática, levando o cientista social a limitar sua atuação como um mero propositor de alternativas de mudança e de medidas que facultassem o igual acesso dos diferentes setores da sociedade à educação, saúde, ao mercado de trabalho e ao consumo de bens materiais e culturais. De outro, ela também estaria relacionada com posições liberal-democráticas de resolução dos problemas, impasses e obstáculos a uma plena concretização da *ordem social competitiva* ou da sociedade de classes no Brasil. Conforme a

⁹² Os anos de publicação destes livros são referentes à sua primeira edição, mencionados apenas como intuito de localizar o leitor nas datas originais em que Florestan pôde lançar suas principais coletâneas de ensaios teóricos sobre a sociologia e as ciências sociais. Nas referências bibliográficas, utilizamos sempre os anos de edições posteriores, com as quais pudemos contar.

⁹³ Florestan Fernandes atribui a noção de *intervalo técnico* a Auguste Comte, servindo para diferenciar a sociologia das ciências naturais: “Desde Comte, percebeu-se que o modelo de explicação inerente à sociologia era marcadamente distinto daqueles que prevaleciam nos demais ramos da ciência. Nas idéias que ele elaborou, até uma concepção tão capital quanto à de *intervalo técnico* chegou a ser explorada, para explicar feições do uso social dos conhecimentos científicos pelo homem” (Fernandes, 1974: 296). Essa noção expressa, para Florestan, a distância entre a produção do conhecimento e sua utilização prática na realidade. Segundo ele, os clássicos das ciências sociais não desprezavam a utilidade dos saberes por eles produzidos; a diferença entre investigadores conservadores, reformistas ou revolucionários nessas ciências estava na maior ou menor amplitude daquele intervalo: “Os que pretendiam aproveitar os conhecimentos sociológicos em manipulações conservadoras ou reformistas, a exemplo de Malthus ou de Comte, respectivamente, julgavam indispensável a escolha de intervalos mais ou menos consideráveis. Os que aspiravam colocar aqueles conhecimentos a serviço da revolução social, ao contrário, tendiam a recomendar um intervalo mínimo, a exemplo de Proudhon ou de Marx, com amplas perspectivas para o mútuo aprofundamento da teoria e da prática. Do ponto de vista formal, o resultado seria o mesmo: o nascimento de uma concepção de ciência aplicada e da significação construtiva da prática para a teoria que não encontrava símile nem fundamento nas ciências naturais” (Fernandes, 1976: 280-1).

caracterização proposta por Barbara Freitag, o horizonte histórico de Florestan Fernandes estaria restrito aos limites de uma plena concretização da ordem social competitiva e, igualmente, a um radicalismo burguês esclarecido, fortemente presente em sua posição militante na Campanha em Defesa da Escola Pública, ocorrida em fins da década de 50 e início dos anos 60. É assim, portanto, que a autora irá caracterizar a posição reformista de Florestan Fernandes:

Depois de suas análises brilhantes do *hic et nunc*, o autor sugere, como pensador e crítico de horizonte amplo, reformas de base que permitissem na sociedade brasileira de então a concretização do modelo democrático, assegurando igual acesso de todos às escolas, ao mercado de trabalho, ao saber e aos bens materiais e culturais de consumo. No seu entender, os dilemas e problemas sociais brasileiros só teriam solução dentro de uma visão que teríamos que chamar *liberal-democrática*. A função do cientista, intelectual e educador consistiria em denunciar os obstáculos que impedem o acesso de certas camadas ou classes sociais, grupos étnicos e minorias religiosas aos bens materiais, sociais e culturais, lutando, com a palavra oral e escrita, pela igualdade efetiva de oportunidades para todos. (Freitag, 1987: 166)

Em relação ao radicalismo burguês, a autora situa Florestan Fernandes no combate contra os resquícios arcaicos da antiga ordem social, estamental, de castas e patrimonialista, na moderna sociedade de classes:

Os impasses ocorridos na passagem de uma ordem senhorial escravocrata para uma sociedade de classes competitiva eram explicados como bloqueios impostos pelas forças retrógradas, pelas velhas elites e oligarquias rurais. Florestan Fernandes inclui-se posteriormente no rol dos *burgueses radicais*, desesperados com as dificuldades que os processos de urbanização e industrialização encontravam e cuja estratégia consistia em afastar os obstáculos para fazer da sociedade brasileira uma sociedade capitalista competente.

Essa posição fica explícita na luta de Florestan em favor da escola pública, no contexto da votação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação no Brasil (1961). O autor e seus companheiros de luta exigem do Estado aquelas decisões que um Estado burguês somente assumia como discurso ideológico, mas jamais como prática política eficiente: a democratização do ensino no Brasil. (Freitag, 1987: 166-7)

Por fim, a autora chegará à caracterização máxima da fase acadêmico- reformista ao abordar o momento da ruptura definitiva de Florestan com o padrão burguês universitário e da sua assunção decisiva de uma postura político-revolucionária aludindo à problemática central que temos em mente, ou seja, servindo-se de uma comparação entre uma forma especificamente acadêmica (por que não dizer sociológica?) de compreender os fenômenos sociais e o materialismo histórico, apontando que no

período anterior ao AI-5 o instrumental de análise marxista não fora rigorosa e sistematicamente utilizado:

[...] na fase *anterior* à ruptura, não surpreende o fato de não encontrarmos nessa obra o uso mais sistemático e consistente da teoria, da metodologia e do conceitual marxista. Os processos sociais brasileiros não são analisados em termos da organização do modo de produção, da dialética das forças produtivas e relações de produção, de lutas e conflitos de classe, ou de exploração imperialista. O autor defende nesse período a pluralidade dos métodos e a flexibilidade do uso das teorias da Sociologia e da Antropologia. Veremos que esse Florestan 'liberal' e 'tolerante' no campo da teorização sociológica desaparecerá, transformando-se em um autor que se diz explicitamente socialista. Este 'novo' Florestan não estará mais interessado em fazer análises sociológicas corretas (do ponto de vista descritivo), nem em contribuir para a construção de uma nova teoria do capitalismo dependente e sim em promover a *verdadeira* revolução socialista no Brasil. À ruptura epistemológica corresponde uma ruptura radical de Florestan Fernandes com o mundo 'burguês', isto é, universitário, no qual se encontrava até então inserido. (Freitag, 1987: 167)

Aqui temos, sintetizado, um dos elementos principais de nossas indagações, relativas à problemática de uma forte aproximação entre pensamento marxista e sociologia em Florestan Fernandes. De acordo com Barbara Freitag, o referencial de análise marxista se oporia à antiga postura acadêmico-reformista do então cassado e politicamente perseguido professor de Sociologia da USP, agora empenhado em levar adiante uma verdadeira revolução socialista no País. De fato, as transformações profundas na ordem política e social brasileira não poderiam deixar de causar reposições radicais num pensador e cientista social engajado como Florestan, mas tal não se deu com o abandono das posições fundamentais anteriormente esposadas. A nosso ver, o caminho mais adequado, mais revelador, não seria o de verificar se houve uma ruptura epistemológica na passagem de uma postura acadêmico-reformista para uma postura político-revolucionária, mas de perquirir como as idéias básicas de Marx e do marxismo sempre estiveram presentes no projeto teórico de construção da disciplina sociológica na ótica de Florestan Fernandes⁹⁴.

⁹⁴ Certo que a tese da *ruptura epistemológica* não é tão fechada a ponto de se pensar numa ruptura brusca na trajetória intelectual e política de Florestan Fernandes, mas consideramos que ela não explica satisfatoriamente a presença não desprezível do marxismo na fase anterior à ruptura, nem a permanência de ideais de pesquisa científica e do planejamento em textos do sociólogo paulista no período tido como político-revolucionário. Desse modo, irá

De igual forma, um outro ponto característico da tese da ruptura epistemológica que se relaciona intimamente com nossas indagações sobre as tensões entre sociologia e marxismo em Florestan Fernandes, por isso merecendo ser melhor explicitado e enfatizado, é a questão das diferenças de concepção acerca das relações entre o saber científico, o cientista social e os processos sociais de mudança na transição do período *acadêmico-reformista* para o período *político-revolucionário*. De acordo com Barbara Freitag, na passagem de um momento a outro a concepção de intervenção na sociedade se desloca (a) de uma ótica *idealista-reformista*, segundo a qual o cientista social seria o verdadeiro polarizador das transformações mediante o seu bom desempenho profissional como pesquisador e investigador, limitando-se a apontar os caminhos da conduta racional dos agentes sociais interessados na mudança e no equilíbrio dinâmico da ordem social, com o ponto de partida das transformações estando situado no terreno da instituição universitária; (b) para uma visão mais ampla do processo histórico que insere tanto o cientista social quanto a universidade nos movimentos sociais, cujas bases estariam nos estratos ou classes subalternas da sociedade civil, com a focalização dos potenciais de transformação estando desta vez situadas na própria estrutura social antagônica da ordem capitalista e não mais nas instituições de produção do saber científico – como sugeriu a autora na caracterização da fase

afirmar a autora, evitando a idéia de uma ruptura brusca, da noite para o dia: “Certamente essa *ruptura* epistemológica não se deu da noite para o dia, como foi sua aposentadoria compulsória em decorrência do AI-5 de 1968. Já no Florestan reformista se encontrava o embrião do Florestan revolucionário. Mas talvez esse último não se desenvolvesse de forma tão radical e consistente em direção ao socialismo se a conjuntura política tivesse sido outra, ou melhor, se tivesse continuado o pacto populista-desenvolvimentista. [...] O crítico incansável das desigualdades e injustiças, na fase reformista, revela o revolucionário latente. Em certa ocasião, Florestan confessou que o apelo ao Estado educador e o discurso reformista fora um artifício para confrontar o Estado burguês com suas próprias contradições, forçando-o a cumprir sua promessa de educação pública e gratuita para todos os brasileiros. Em outra ocasião, admitiu que numa conjuntura autoritária radical o apelo à ordem social competitiva podia significar um avanço e não um retrocesso, já que permitiria a abertura de um espaço para iniciar a verdadeira luta democrática” (Freitag, 1987: 167-8). Poderíamos retrucar, porém, que Florestan Fernandes sempre foi socialista, tendo militado, inclusive, num agrupamento político-partidário na luta clandestina contra o Estado Novo (o PSR) nos anos 40, e havia traduzido, como parte da atividade política ligada a essa experiência concreta de militância, *Para a crítica da economia política*, de Marx, elaborando uma introdução que já revelava um profundo conhecimento dos fundamentos do materialismo histórico e de sua posição diante das outras correntes do pensamento científico nas ciências sociais. Em sua crítica à tese da ruptura epistemológica, Eliane Veras Soares problematiza esses aspectos da trajetória política e intelectual de Florestan Fernandes no livro *Florestan Fernandes: o militante solitário*, op. cit., p. 33-40.

precedente. Nas palavras de Barbara Freitag, as respectivas posições de Florestan Fernandes são assim descritas:

A posição idealista-reformista do sociólogo que acreditava poder 'provocar' mudanças sociais através de sua análise racional e objetiva das contradições e dos dilemas sociais é abandonada (cf. depoimento pessoal em Fernandes, 1980⁹⁵) em favor de uma concepção histórico-materialista dos processos societários. A dinâmica desses processos, longe de ser percebida como engendrada por elites de intelectuais ou tecnocratas, é vista como sendo a expressão de uma luta de classes que resultará num movimento revolucionário autogerado e sustentado pelos oprimidos. (Freitag, 1987: 169)

Nesse sentido, tratar-se-ia, por parte de Florestan Fernandes, tanto de uma crítica à tecnocracia estatal que se instalara e consolidara no poder com apoio no regime *civil*-militar de 64, quanto de uma autocrítica às antigas posições, anteriores ao *corte epistemológico*, eivadas da perspectiva do intelectual de tipo *mannheimiano*, propositor do planejamento e do desenvolvimento social na qualidade de mediador das oposições e contradições de interesses entre as classes e os grupos conflitantes e antagônicos com vistas à consecução da mudança com manutenção do equilíbrio dinâmico da ordem social. No dizer da própria autora, a análise do Florestan *político-revolucionário*

[...] encerra tanto uma crítica ao governo tecnocrático ditatorial, implementado pelos militares em muitas sociedades latino-americanas, quanto uma certa autocrítica, face à sua posição anterior ao 'corte'. Com isso Florestan Fernandes abandona definitivamente a proposta mannheimiana da sociedade democrática planejada, na qual a educação e a ciência teriam, através dos seus agentes (os cientistas, intelectuais e educadores), um papel preponderante na promoção do desenvolvimento, para admitir que o processo histórico é carregado pelas classes sociais, que em sua luta pela hegemonia alcançam (ou não) o controle do processo societário global. (Freitag, 1987: 169)

Feita essa apresentação bastante resumida da tese da *ruptura epistemológica*, estamos agora em condições de formular de modo mais preciso toda nossa problemática, sem a pretensão, porém, de adiantar hipóteses que possam fornecer-lhe alternativas de resposta, a fim de esclarecer os critérios de classificação dos intérpretes da sociologia e da trajetória intelectual

⁹⁵ Barbara Freitag refere-se ao livro de Florestan Fernandes, *A natureza sociológica da sociologia*.

de Florestan Fernandes. Aproveitaremos as contribuições das intervenções de Gabriel Cohn⁹⁶ e Hermínio Martins ao Seminário de Marília para a apresentação dessa problemática e para completar o quadro de nossa discussão sobre as relações entre sociologia e marxismo em Florestan. Dada a centralidade dessa discussão em nosso trabalho, as questões que avançaremos irão girar em torno das seguintes indagações gerais: (a) há oposição irreduzível entre o marxismo e as ciências sociais especializadas? (b) se não há uma tal oposição intransponível, que relações estreitas poderia haver entre o materialismo histórico e uma ciência social especializada como a sociologia? (c) qual, então, seria a concepção de ciência especializada que se pauta por uma relação estreita com o marxismo? (d) por fim, que espécie de ligação haveria entre as ciências sociais concebidas em nítida aproximação com o pensamento marxista e os processos sociais?

Essas indagações gerais são pertinentes porque na tese da *ruptura epistemológica* encontra-se implícita uma oposição entre a Sociologia como disciplina científica especializada e o materialismo histórico como proposta político-teórica de conhecimento e transformação revolucionária da ordem social capitalista. De outra forma não poderia ser entendida a afirmação de Barbara Freitag conforme a qual o “Florestan Fernandes pós-69”, ou seja, depois de sua ruptura teórica, metodológica, epistemológica e, ao mesmo tempo, política com a sociologia acadêmica, não apenas abandonara o discurso acadêmico-reformista da universidade, assumindo um discurso político-revolucionário, mas também deixaria de revelar em seus escritos mais recentes qualquer “compromisso com a ciência”, elaborando-os “como instrumentos de luta pela revolução proletária no Brasil” (Freitag, 1987: 169). Ora, o que visamos sugerir é que essa

⁹⁶ Além do texto de Cohn publicado em *O Saber Militante*, há três outras contribuições suas para o estudo da sociologia de Florestan Fernandes que poderiam servir de complemento ao debate aqui apresentado. Trata-se de seus artigos “Padrões e dilemas: o pensamento de Florestan Fernandes”, in: Reginaldo Moraes, Ricardo Antunes e Vera B. Ferrante (orgs.), *A inteligência brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p 125-48, “A revolução burguesa no Brasil”, in: MOTA, Lourenço Dantas (org.), *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*. 2. ed., São Paulo, Editora SENAC, 1999 e “A integração do negro na sociedade de classes”, in: MOTA, Lourenço Dantas (org.), *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. 2. ed., São Paulo, Editora SENAC, 2002.

oposição não se justifica, pois, para Florestan Fernandes, uma disciplina como a Sociologia pode atuar como uma verdadeira arma de combate pelo socialismo⁹⁷, necessitando-se, ao contrário, que a prática científica seja ainda mais rigorosa e precisa quando se trata de realizar a revolução proletária, sob pena de se forjarem táticas e estratégias de luta equivocadas diante de um conhecimento distorcido da realidade social.

Assim, tomamos de Gabriel Cohn a sugestão de que o marxismo atua como um dos pólos unificadores do pensamento de Florestan Fernandes, talvez o mais fundamental e importante, não procurando desprezar, contudo, a rica contribuição da sociologia mannheimiana do conhecimento e de outras vertentes do pensamento sociológico clássico e moderno, também fortemente responsáveis pela estruturação do ponto de vista teórico do sociólogo em questão. Em sua análise do livro *A revolução burguesa no Brasil* Cohn irá, então, afirmar:

Eu me aventuraria a sugerir que seria um belo empreendimento de reconstrução metodológica e teórica se nós pudéssemos trazer à tona como, no final das contas, o jogo cruzado entre Weber e Durkheim, na análise que Florestan faz da revolução burguesa no Brasil, encontra sua inteligibilidade numa outra corrente de pensamento, que permeia ambas e exatamente garante a sua inteligibilidade. Ela não está expressa, não está explícita, não é invocada de maneira explícita. Quando eu falo explícito, vejam bem, eu não estou me referindo a notas de rodapé, estou me referindo à própria linguagem usada, aos conceitos invocados. Essa explicitação requer um trabalho de reconstrução para vir à tona.

A sugestão, aqui, é que essa outra concepção, essa coisa que trabalha o texto por

⁹⁷ Não teríamos condições – nos limites do presente trabalho – de demonstrar tal sugestão, por isso nos limitamos a apresentar os elementos que podem lhe dar alguma sustentação. A síntese entre sociologia e socialismo foi, sem dúvida, um projeto que ganhou intensidade na trajetória intelectual de Florestan Fernandes, principalmente no processo de sua radicalização política no confronto com as forças reacionárias da contra-revolução e do regime ditatorial instaurado em abril de 1964; porém, esse projeto já poderia ser identificado, em germe, em escritos bem anteriores ao momento do corte proposto por Barbara Freitag. Um texto fortemente significativo a esse respeito é “O problema do método na sociologia”, escrito por Florestan em 1947, depois transcrito como último capítulo de *Ensaio de sociologia geral e aplicada* (1976), revelando a centralidade da influência do pensamento de Marx em sua proposta de unificação teórica na Sociologia. Tendo sido conscientemente formulado por Florestan Fernandes esse projeto de fundamentar sociologicamente o socialismo – ao afirmar que pretendia “ligar o trabalho na investigação na sociologia ao processo de construção de um pensamento socialista no Brasil” (Fernandes, 1981: 20) – acreditamos que a síntese alcança sua expressão máxima no momento da reflexão do autor sobre as relações estruturais entre o pensamento sociológico e a organização da sociedade sob o socialismo de transição em *A Natureza Sociológica da Sociologia* (1980). A argumentação de Florestan neste livro, principalmente nos três capítulos finais, se volta para o exame da construção de novas condições sociais de validade do saber científico sob o socialismo, liberando a sociologia e as demais ciências das inibições ideológicas que a prendiam aos dinamismos de reprodução do capitalismo monopolista e empobreciam seus alvos teóricos, práticos e empíricos. Nesse sentido, a sociologia iria adquirir uma verdadeira autonomia e alcançaria sua plenitude como ciência em conexão estreita com a transformação socialista da sociedade, o marxismo e o materialismo histórico e dialético.

dentro, é a visão marxista, é uma concepção materialista histórica, alimentada por Marx. Eu diria que não apenas por Marx, mas por Lenin, esse Lenin ao qual Florestan dedicou um texto que deve ser sério candidato a ser uma das melhores coisas que se tenha escrito como comentário a respeito: a introdução que Florestan fez ao volume sobre Lenin da coleção 'Grandes Cientistas Sociais'. Essa coisa trabalha por dentro o texto todo, articula as outras e permite, no final das contas, que disponhamos de uma construção analítica internamente consistente, inteiramente coerente. (Cohn, 1987: 52)

Para Gabriel Cohn, entretanto, o materialismo histórico (ou marxismo) como ponto de vista unificador não se daria, em Florestan Fernandes, com o abandono e exclusão da Sociologia enquanto disciplina especializada fornecedora de um “viés específico” na investigação dos fenômenos sociais – daí podermos inferir seu diferendo em relação à tese do corte epistemológico, no que estamos em inteiro acordo. É assim que, ao explicar o significado do conceito de “ordem social competitiva” para Florestan Fernandes, afirma de modo decisivo:

Esse conceito deriva não apenas das suas concepções metodológicas fundamentais, mas também da modalidade de sua inserção intelectual no âmbito das Ciências Sociais, quando visa dar conta de aspectos fundamentais da sociedade por um viés específico, que é o viés do sociólogo, diferente do viés do político, do economista, do historiador. (Cohn, 1987: 50-1)

Essa consideração de Cohn, apesar de especificamente voltada para o conceito de ordem social competitiva – tal como essa noção aparece em alguns trabalhos de Florestan, ainda em elaboração no seu *A integração do negro na sociedade de classes* e apresentada de modo mais sistematizado em *A revolução burguesa no Brasil* – pode, a nosso ver, ser estendida para toda a sua sociologia. Florestan Fernandes, ao se pautar pelo viés específico do sociólogo, sendo essa a sua posição particular nas ciências sociais, não deixa de estruturar seu ponto de vista sociológico e unificá-lo em torno das injunções e influxos do materialismo histórico em seu pensamento.

Um exemplo marcante e ilustrativo desse último delineamento seria o uso simultâneo que Florestan Fernandes faz do estrutural-funcionalismo, método de investigação e compreensão dos fenômenos sociais que podemos associar a uma visão estritamente sociológica, e a perspectiva marxista, chegando a erigir categorias teóricas capazes de aproximar ou de compatibilizar as duas

correntes. Recorreremos a um outro participante da Jornada de Marília para explicitar mais precisamente essa característica do pensamento sociológico de Florestan, que pode ser inferida a partir da leitura do ensaio de Gabriel Cohn discutido acima.

Hermínio Martins, em sua participação na Jornada, debate a questão, revelando que a possibilidade da aproximação entre marxismo e estrutural-funcionalismo foi algo seriamente discutido nas ciências sociais em âmbito mundial. Não cabendo aqui considerar se uma tal aproximação seria possível ou viável – o que parece ser negado em peso pelos marxistas – é preciso reconhecer que Florestan Fernandes fez parte do quadro geral de referência apresentado por Martins e acreditava na aludida possibilidade de uma relação de complementaridade entre o método estrutural-funcional e a abordagem dialética, levando-nos a argumentar pelo não abandono de suas posturas metodológicas fundamentais, pautadas pelo esforço de unificação do ponto de vista sociológico, após a ruptura suposta por Barbara Freitag. Martins irá expor suas idéias no contexto da discussão do lugar e do estatuto da noção sociológica de *totalidade* na obra de Florestan, sugerindo que pode haver aproximação entre a análise funcional e uma postura marxista exigente. Referindo-se aos dois primeiros trabalhos maiores de Florestan, Martins irá assim se posicionar:

Estou pensando francamente em dois textos do professor Florestan: *A Organização Social dos Tupinambá*, que é um ensaio sobre a análise funcional, e *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, onde ele estabeleceu a relação entre a análise funcional e o marxismo. Não vou falar de outros textos, em parte porque não os li todos – é uma obra vastíssima –, em parte porque, de fato, são livros mais bem conhecidos no estrangeiro. Os livros de interpretação macrosociológica da realidade brasileira são em geral bem conhecidos por todas as pessoas que se interessam pela América Latina e pelo Brasil em particular. Mas aqueles textos teóricos que mencionei são, infelizmente, muito menos conhecidos, apesar de representarem um momento interessante, que foi o da constituição de um tipo de análise sociológica funcional – uma análise funcional feita por um marxista coerente. Portanto, houve uma certa relação entre funcionalismo e marxismo que muitos anos depois se tornou uma coisa, talvez, impensável, mas que existiu não só no Brasil, mas também noutros países, embora não seja um fenômeno muito bem conhecido. (Martins, 1987: 55)

A rica sugestão que pode ser retirada da citação precedente diz respeito à possibilidade de

uma síntese não-eclética entre o método funcional e a abordagem marxista, mas essa síntese (entre o estrutural-funcionalismo e o marxismo, para permanecermos em nosso exemplo), como procuramos argumentar, apenas seria pertinente no âmbito de uma disciplina científica capaz de integrar, no seu interior, as categorias de análise mais gerais que partem das duas correntes, disciplina essa que, no caso de Florestan Fernandes, é a Sociologia. Finalmente, ao caracterizar a noção sociológica de totalidade em Florestan, o sociólogo português radicado na Inglaterra apresenta a originalidade de sua utilização na unificação de seus aspectos estáticos e sincrônicos, de um lado, e dinâmicos e diacrônicos, de outro. Fazendo menção ao que chamou de momento ótimo da análise funcional, Martins assim reconstrói a noção de totalidade:

[...] voltando à questão da análise funcional da década de 50, que foi um bom momento da análise funcional, parece-me que houve uma certa preocupação com a questão da conceitualização, da categorização das totalidades sociais históricas, que de fato implicava uma série de conceitos, uma série de distinções que podem ser colocadas de maneira mais ou menos independente. A primeira é a questão muito genérica da relação entre a parte e o todo, questão que se impõe a qualquer disciplina, em qualquer domínio, mas que tem uma importância especial nas Ciências Sociais, como já dizia um dos seus fundadores, Auguste Comte, que procurou teorizar as totalidades na Biologia e na Sociologia; aliás, ele teve uma importância muito grande no pensamento político e social brasileiro. Como Florestan Fernandes sugere em *A Função Social da Guerra*, o princípio de que o todo determina a parte é um princípio metafísico, mas pode sugerir uma heurística da análise sociológica capaz de ser, no caso, a análise funcional, que procura relacionar as práticas, as instituições, e os grupos aos diversos aspectos da sociedade inclusiva. (Martins, 1987: 59)

Nessa passagem, fica bastante evidente a elaboração do aspecto sincrônico da noção de totalidade; no entanto, como esclarece Hermínio Martins ao final de seu ensaio, esse conceito irá apresentar, em Florestan, simultaneamente uma faceta dinâmica e diacrônica, ao afirmar a “idéia de que as totalidades sociais têm uma dinâmica interna, têm contradições internas que levam, necessariamente, ou mesmo provavelmente, a um futuro melhor, dentro das condições de existência atuais” (Martins, 1987: 62). Retirando a ênfase otimista que Martins atribui a essa visão de totalidade sob a forma da condução necessária ou provável a um futuro melhor, é certo que o aspecto dinâmico nela identificado representa de modo bastante oportuno uma das

especificidades mais importantes do pensamento sociológico de Florestan Fernandes, a sua maneira peculiar de construir conceitos ou categorias mediante a utilização complementar de perspectivas distintas.

Com toda a discussão anterior visamos indicar, ainda que de forma insuficiente e provisória, que o marxismo constitui um dos pólos unificadores centrais do desenvolvimento da estrutura teórica da sociologia de Florestan, deixando também sugerido que o mesmo não abandonará suas posturas científicas fundamentais após o momento do suposto *corte epistemológico* em seu pensamento. Estamos em condições, agora, de precisar melhor, com base em alguns dos elementos da tensa relação entre marxismo e sociologia em Florestan Fernandes abordados, os critérios da classificação geral dos intérpretes de sua Sociologia apresentada logo no início deste capítulo.

As duas vertentes interpretativas já mencionadas, a *institucionalista* e a *político-radical*, constituem um artifício que permite identificar as perspectivas metodológicas comuns entre os autores⁹⁸ que se preocuparam em definir a posição de Florestan Fernandes na história das ciências sociais brasileiras, apesar das inúmeras diferenças entre eles existentes e não menos significativas. Essa ressalva é importante porque exclui qualquer presunção de que haja completa homogeneidade ou uma visão monolítica sobre a sociologia de Florestan compartilhada pelos intérpretes localizados numa mesma orientação. O desafio maior da presente dissertação reside, portanto, na explanação das duas visões interpretativas sem que as posturas teórico-metodológicas de cada um dos autores sejam simplificadas, reduzidas ou distorcidas devido a seu enquadramento em uma das nossas

⁹⁸ Dentre os intérpretes institucionalistas, situamos Wanderley Guilherme dos Santos (1978), Maria Arminda do Nascimento Arruda (1995; 2001; 2003), Sylvia Gemignani Garcia (2002; 2003), Heloísa Pontes (1998), José de Souza Martins (1997) e Fernando Henrique Cardoso (2000). Do lado da interpretação político-radical localizam-se os seguintes autores: Antonio Candido (2001), Octavio Ianni (1989; 1991), Carlos Guilherme Mota (1977), Carlos Aguedo Nagel Paiva (1991), Ernesto Renan de Freitas Pinto (1992), Eliane Veras Soares (1997), Avelar Cezar Imamura (1995), Jiron Matui (2001), Miriam Limoeiro Cardoso (1996) e Débora Mazza (2003).

categorizações – o que se intentará realizar nos dois próximos capítulos, o primeiro deles se dedicando à visão institucionalista; o segundo, ao estudo da vertente político-radical.

O primeiro de nossos critérios diz respeito ao modo de serem consideradas, por parte dos intérpretes, as relações entre a Sociologia e o marxismo em Florestan Fernandes. Na vertente *institucionalista*, haveria uma irreducibilidade entre o pensamento marxista e as ciências sociais – apenas superada por Florestan à medida que consegue incorporar a contribuição especificamente sociológica de Marx ao lado de outras correntes como o funcionalismo durkheimiano, a sociologia compreensiva de Weber, as técnicas investigativas da Escola de Chicago etc.; nesse movimento de incorporação e assimilação do legado de Marx, seu pensamento seria visto como possuindo um peso igual às demais correntes. No caso da visão *político-radical*, o marxismo é tomado como um dos eixos principais de articulação do ponto de vista teórico na sociologia de Florestan Fernandes, atuando como base de sistematização e unificação das diversas tendências sociológicas e da contribuição das demais ciências sociais, sendo, portanto, um elemento central de síntese *intra* e *trans*-disciplinar.

O segundo critério classificatório refere-se às formas como são concebidos os vínculos entre teoria e prática que decorrem das caracterizações, avançadas em cada uma das vertentes interpretativas, acerca das relações entre sociologia e marxismo em Florestan Fernandes. Na interpretação *institucionalista*, a ciência sociológica seria vista como uma esfera autônoma em relação às outras esferas da ação social, levando, em sua expressão extremada, a uma imagem de separação entre os momentos da teoria e da prática no tipo de investigação sociológica defendido por Florestan Fernandes. Quanto à vertente *político-radical*, a ciência é vista como uma das esferas da ação social, como parte integrante dos processos sociais, não havendo, portanto, riscos de supor uma dicotomia entre teoria e prática na caracterização da sociologia de Florestan. Cumprе esclarecer, porém, que as posições, mesmo entre os intérpretes classificados numa

mesma categoria, na versão *institucionalista* ou na *político-radical*, são bastante diversas e divergentes entre si no que concerne a esse segundo critério, havendo homogeneidade somente quanto à questão de se considerar a ciência como autônoma ou não em relação às demais esferas da ação social e aos processos sociais.

O último e decisivo critério de classificação concerne à excessiva ênfase que é colocada, na visão institucionalista, aos imperativos da construção da carreira acadêmica por Florestan Fernandes, baseando-a numa concepção universalista, autonomista, racionalista e intelectualista de solução dos problemas práticos da coletividade por uma ciência sociológica distanciada dos choques e conflitos entre grupos, classes e frações de classe, constitutivos da formação social brasileira. Em contraponto, a versão político-radical irá situar a evolução do ponto de vista teórico da sociologia de Florestan nos quadros de uma *Weltanschauung* radical e socialista vinculada às suas condições sociais de origem, à socialização política indireta adquirida nos períodos da infância, da juventude e da inserção na atividade acadêmica e aos interesses dos setores subalternos, marginalizados, colonizados, explorados e dominados da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a “escola paulista”*. In: MICELI, Sérgio (org.), *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo; Editora Sumaré/FAPESP, 1995.

_____. *Florestan Fernandes e a sociologia de São Paulo*. In: *Metrópole e cultura: São Paulo no meio século XX*. Bauru: Edusc, 2001.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento & GARCIA, Sylvia Gemignani. *Florestan Fernandes: mestre da sociologia moderna*. Brasília; Paralelo 15/CAPES, 2003.

CANDIDO, Antonio. *Florestan Fernandes*. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Introdução*. In: Silviano Santiago (Coord.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. *Florestan Fernandes: a criação de uma problemática*. Estudos

Avançados, v. 10, n. 26, 1996.

COHN, Gabriel. *O ecletismo bem temperado*. In: D'INCAO, Maria Angela (org.), *O Saber Militante: Ensaio sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1987.

FERNANDES, Florestan. *Ensaio de sociologia geral e aplicada*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *A natureza sociológica da sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.

_____. *O folclore em questão*. São Paulo: HUCITEC, 1989.

FREITAG, Barbara. *Democratização, universidade, revolução*. In: D'INCAO, Maria Angela (org.), *O Saber Militante: Ensaio sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1987.

_____. *Florestan Fernandes por ele mesmo*. Estudos Avançados, v. 10, n. 26, 1996.

_____. *Prefácio*. In: SOARES, Eliane Veras. *Florestan Fernandes: o militante solitário*. São Paulo: Cortez, 1997.

FREITAS PINTO, Ernesto Renan M. de. *A sociologia de Florestan Fernandes*. Tese de Doutorado, PUC, São Paulo, 1992.

GARCIA, Sylvia Gemignani. *Destino ímpar: sobre a formação de Florestan Fernandes*. São Paulo: Editora 34, 2002.

IANNI, Octavio. *A sociologia da sociologia: o pensamento sociológico brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Florestan Fernandes*. São Paulo: Ática, 1991.

IMAMURA, Avelar Cezar. *Florestan Fernandes: a sociologia como paixão*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, São Paulo, 1995.

MARTINS FILHO, João Roberto (org.). *Florestan Fernandes: a força do argumento*. São Carlos; EDUFSCar, 1997.

MARTINS, José de Souza. *Florestan: Sociologia e Consciência Social no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

MATUI, Jiron. *Cidadão e professor em Florestan Fernandes*. São Paulo: Cortez, 2001.

MAZZA, Débora. *A produção sociológica de Florestan Fernandes e a problemática educacional: uma leitura (1941-1964)*. Taubaté: Cabral Editora/Livraria Universitária, 2003.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1977.

PAIVA, Carlos Aguedo Nagel. *Capitalismo dependente e (contra)revolução burguesa no Brasil: um estudo sobre a obra de Florestan Fernandes*, Dissertação de mestrado, Instituto de Economia, UNICAMP, Campinas, 1991.

PONTES, Heloísa. *Destinos mistos: os críticos do grupo clima de São Paulo (1940-68)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem burguesa e liberalismo político*, São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SOARES, Eliane Veras. *Florestan Fernandes: o militante solitário*. São Paulo: Cortez, 1997.

NACIONAL-DESENVOLVIMENTISMO E MARXISMO ACADÊMICO: O EIXO RIO-SÃO PAULO⁹⁹

Rafael Marchesan Tauil¹⁰⁰
Luciléia Aparecida Colombo¹⁰¹

O MARXISMO ENTRE RIO DE JANEIRO E SÃO PAULO: O ISEB E O SEMINÁRIO DO CAPITAL

DOIS “MARXISMOS” E UM BRASIL

Este trabalho se propõe a tecer uma análise sobre um importante capítulo do pensamento marxista no Brasil. É sabido que a obra de Marx foi interpretada de diferentes maneiras, por diferentes intelectuais e pensadores e em diferentes esferas da sociedade, desde partidos políticos a universidades, passando por centros de cultura, coletivos de artistas e centros de inteligência estatais focalizados no desenvolvimento econômico da Nação. A apropriação da analítica marxista por estas diferentes esferas da sociedade nos permitem enxergar a apropriação da teoria de Marx e fazer uma tentativa de avaliação de alguns de seus diversos modos de interpretação.

Neste caso específico nos debruçamos sobre um período da trajetória intelectual brasileira que permite diferenciar de maneira bastante rica dois eixos bastante heterogêneos que foram se estabelecendo com o passar dos anos entre Rio de Janeiro e São Paulo. Referimo-nos a utilização da obra marxista na Universidade de São Paulo com a criação do Seminário do Capital em 1958 sob a liderança de José Arthur Giannotti e as apropriações da teoria marxista levadas a cabo por uma parte dos intelectuais do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiro).

Nosso objetivo é fazer uma leitura contextual e conjuntural sobre o que significou este momento intelectual brasileiro e suas possíveis relações com o imaginário nacionalista e desenvolvimentista presente no Brasil e com a “cultura acadêmica” daquele período. Este

⁹⁹ Este artigo foi publicado com algumas alterações nos Anais do V Colóquio Internacional Marx e os Marxismos promovido em 2013 pelo Lemarx - CENEDIC - USP

¹⁰⁰ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFSCar, sob a orientação do Prof. Dr. Milton Lahuerta. E-mail: rafaeltauil@hotmail.com. Este trabalho é parte da pesquisa que vem sendo desenvolvida com o apoio Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2014/10284-9

¹⁰¹ Doutora em Ciência Política e Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pós-Doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora Substituta na Universidade Estadual Paulista (UNESP-ARARAQUARA).

panorama diz muito a respeito do modo como o Brasil e suas possibilidades de desenvolvimento foram pensadas pelos autores e intelectuais destas duas esferas diversas. No Rio de Janeiro de uma perspectiva mais pragmática e em uma relação mais estreita com a vida política concreta e em São Paulo por meio de um viés preponderantemente teórico preocupado com o aprofundamento da questão metodológica marxista.

Alguns autores que se debruçaram sobre o tema acreditam que, embora as visões dos intelectuais provenientes dos dois polos distintos fossem completamente diferentes, uma cultura política permeou os meandros das diferentes análises, por mais paradoxais que pudessem parecer quando vistas em perspectiva comparativa. (Pécaut, 1990) Procuramos fazer uma leitura sobre este paradoxo e tentar desvendar o que esteve realmente por trás destas perspectivas marxistas que foram capazes de nos demonstrar, a um só tempo, “dois Brasis” diferentes:

O ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros se apropriou de certa forma da teoria marxista – ainda que com as diferentes nuances entre os distintos intelectuais de seu grupo e as diversas teorizações elaboradas ao longo do período de existência – como maneira de interpretar o Brasil e atuar de forma concreta na conjuntura política da época.¹⁰² O ISEB funcionou como um centro de inteligência e embora tenha contado com diferentes intelectuais na composição de seus quadros em diferentes momentos de sua trajetória, esteve sempre permeado pela ideia de desenvolvimento nacional. A ideia principal consistia na perspectiva pragmática da superação do atraso econômico brasileiro como possibilidade de se alcançar um horizonte “revolucionário” de emancipação nacional através, entre outros meios da industrialização. Funcionou, segundo alguns autores, como uma fábrica de ideologias tendo em vista – pelo menos em boa parte de seu funcionamento – a condução das massas ao “horizonte revolucionário”.¹⁰³

O modo de interpretação da realidade era muito diferente se comparado à analítica paulista uspiana. Esta última tinha seu cerne na preocupação metodológica signatária do marxismo ocidental. Através do trabalho de leitura e interpretação da obra de Marx por figuras como José Arthur Giannotti, Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer, Octavio Ianni, Fernando Novaes e Roberto Schwarz, buscava-se um novo tipo de leitura da obra marxista que se afastasse das interpretações levadas a cabo até então pelo ISEB e pelo PCB. Tratava-se mesmo de uma

¹⁰² Para o aprofundamento na história de criação do ISEB, seu funcionamento e seus principais atores intelectuais ver: PÉCAUT, D. Intelectuais e a Política no Brasil – Entre o Povo e a Nação, Ed. Ática, SP, 1990

¹⁰³ Ver: TOLEDO, C. N. ISEB: fábrica de ideologias. São Paulo: Ática, 1978

tentativa de distanciamento da maioria das leituras marxistas da realidade nacional feitas até então no Brasil e de uma tentativa de trazer a obra de Marx para o campo de uma interpretação mais filosófica do que de ordem prática intervencionista.

Este exercício levou estes autores a fundar um novo marxismo no Brasil, conhecido até os dias de hoje como marxismo acadêmico. Criticado por uns e reverenciado por outros esta perspectiva de interpretação da obra de Marx enriqueceu as possibilidades de utilização do repertório da obra de Karl Marx. Independente das utilizações feitas pelas duas correntes de pensamento – paulista e carioca – é importante ressaltar que ainda hoje as duas trajetórias são estudadas como tentativa de compreensão do cenário que permeava o pensamento político e social da época. Buscamos compreender de que maneira a construção do pensamento e a realidade estiveram permeadas e se interpenetraram ao longo da história e de que modo a obra de Marx funcionou como ferramenta de interpretação e de transformação da realidade no Brasil.

O SEMINÁRIO DO CAPITAL – “MARXISMO CIENTÍFICO”

O Seminário do Capital foi formado no ano de 1958 na FFCL – USP, e era composto por José Arthur Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth Cardoso, Francisco Weffort, Michael Lowy, Fernando Henrique Cardoso, entre outros. A ideia inicial de formação do grupo coube a Giannotti e a sugestão de leitura do Capital a Fernando Novais. O Seminário do Capital constitui capítulo importante na formação do marxismo no Brasil e substancialmente nos moldes quais seriam traçados os rumos de interpretação da cadeira I de Sociologia Uspiana que tinha desde 1954 Florestan Fernandes como chefe interino quando da partida de Roger Bastide para a França. O Seminário viria alterar o modo como a obra de Marx era interpretada até então no Brasil. Utilizada até 1958 substancialmente pelo Partido Comunista Brasileiro e pelo ISEB a obra de Marx não tinha papel central nas universidades. Os trabalhos do autor eram tidos como referências de leitura ao lado de Durkheim, Weber e Mannheim e não tinham até aquele momento o estatuto “diferenciado” como passam a ter depois da experiência do Seminário.

O “movimento intelectual” denominado como O Seminário do Capital exerceu grande influência sobre a produção intelectual uspiana. A partir deste seminário os intelectuais tomam contato com a obra seminal de Marx e tem a oportunidade de estudá-la de forma sistemática juntamente aos outros participantes do grupo. A participação neste seminário de estudos sobre a obra de Karl Marx alterou a perspectiva teórico- metodológica adotada pelos estudiosos uspianos.

As correntes estruturais-funcionalistas – incentivadas à época por Florestan Fernandes – foram sendo deixadas de lado pouco a pouco. A dedicação à sociologia aplicada e seus autores já não era mais a mesma, além disto, os estudos empíricos aplicados passavam a figurar como páginas viradas nas abordagens elaboradas por alguns dos autores que se dedicaram aos estudos no grupo.¹⁰⁴ Este foi um processo lento e, apesar de podermos perceber a inserção no eixo de análise marxista na tese de doutorados de alguns dos diferentes participantes do seminário,¹⁰⁵ podemos também enxergar os “fantasmas” deixados pelo estrutural-funcionalismo e pelas interpretações baseadas na Psicologia-Social e na Sociologia Aplicada, defendida como corrente metodológica imprescindível aos intelectuais provenientes da escola de Chicago e de outros segmentos da Sociologia dos anos 1940-1960.

Entre as obras estudadas no Seminário estavam **O Capital – (1867 – 1905), História e Consciência de Classes – (2012)** de George Luckás e **Questão de Método – (1973)** de Jean Paul Sartre. Estas foram algumas referências elementares que foram mencionadas, por exemplo, por Octavio Ianni em sua tese de doutorado¹⁰⁶

Efetivamente Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni em seus estudos sobre a escravidão no Sul do País, procurariam inovar reivindicando explicitamente o uso do método dialético na interpretação dos dados coletados. O trabalho de campo havia sido feito conjuntamente pelos dois entre 1955 e 1960, nos moldes da orientação proposta inicialmente por Florestan para pesquisar o preconceito racial e a integração do negro na sociedade de classes. No entanto como resultado das leituras de Marx, os trabalhos, quando apresentados como teses de doutoramento, trariam à tona a presença das discussões do grupo (do Capital) na forma como concebiam a formação social capitalista no País. (LAHUERTA, 2005, p. 162)

O surgimento do marxismo acadêmico se deu num momento bastante singular no Brasil e no mundo. Vinha a lume a realidade desvelada pelo “fracasso” do comunismo na União Soviética e ao mesmo tempo a morte de Stalin permitia naquele momento que ficasse registrada uma face diferente do comunismo soviético e de seus partidos. “Com a morte de Stalin, em 1953, a divulgação das realidades inaceitáveis da União Soviética e da vida interna dos partidos comunistas ganhou em amplitude, também entre adeptos e simpatizantes” (SCHWARZ, 1998, p. 3).

¹⁰⁴ Este foi o caso de Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso por exemplo.

¹⁰⁵ Uma investigação aprofundada sobre a influência dos estudos no Seminário do Capital sobre a tese de doutorados dos integrantes do grupo foi elaborada no trabalho SOARES, L. R. Mestres e Discipulos e um Seminário em São Paulo (1958– 1978), Tese de Doutorado USP SP 2011

¹⁰⁶ O Negro na Sociedade de Castas, Tese de doutorado, USP, SP, 1961

Diante destes e de outros fatores como as preocupações com o atraso do Brasil em relação aos países desenvolvidos, o surto nacional-desenvolvimentista industrial e a questão referente à viabilidade do avanço do capitalismo no Brasil procurava-se um afastamento do marxismo ortodoxo do ponto de vista da *praxis* revolucionária que se fazia presente naquele momento em partidos e outros movimentos sociais. Outra preocupação com relação àquele momento era poder conferir maior estatuto científico e filosófico à obra de Marx, procurando-se utilizá-la não apenas como manual prático de intervenção da realidade, mas também como ferramenta metodológica capaz de fornecer instrumental efetivo para uma melhor interpretação e apreensão da realidade nacional brasileira e de outros países latino-americanos. “O objetivo mais evidente do grupo foi o de fazer, através da junção de várias áreas de atuação, um esforço teórico que lhe possibilitasse elaborar uma nova “interpretação do Brasil”, e de seu lugar no mundo (...).” (LAHUERTA, 2005, p. 162) Buscava-se ao mesmo tempo que uma reinterpretação da obra marxista, uma nova leitura interpretativa do Brasil e seus percalços com relação ao desenvolvimento.

Assim, uma grande parte da esquerda intelectual que se encontrava entre os muros da academia se voltou para questões consideradas de primeira ordem naquele momento. Estas questões não se referiam apenas a uma nova leitura do fenômeno do “atraso brasileiro”, mas também a uma releitura de alguns trabalhos de Karl Marx como forma de adoção de uma observação diferenciada tanto sobre sua obra quanto sobre os fenômenos sociais, políticos e econômicos que se davam em âmbito mundial com a derrocada do regime comunista na União Soviética “O movimento que estes intelectuais (...) estavam fazendo em direção ao marxismo visava um enfoque que levasse em conta a especificidade dos países “em situação de subdesenvolvimento”, sem desconsiderar, porém a análise do processo capitalista em geral.” (LAHUERTA, 2005, p. 169) Tratava-se de uma nova interpretação sobre o Brasil, porém de uma perspectiva que pudesse compreender sua posição em relação aos outros países do mundo.

O foco das análises ia em direção aos descompassos do modo de desenvolvimento capitalista nacional e seu percurso. O percurso brasileiro de desenvolvimento era visto sob a perspectiva do atraso e suas raízes sempre relacionadas à herança do regime colonial e ao passado escravocrata. Segundo Lahuerta:

No contexto de radicalização política e ideológica no final da década de 1950, a Sociologia produzida no âmbito da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da Universidade de São Paulo (USP), sob o comando de Florestan Fernandes,

ainda que preocupada com o estabelecimento de uma “tecnologia do saber” e avessa à intervenção política direta, acaba realizando uma guinada em sua trajetória, ao estabelecer uma aproximação com o marxismo, que contribui para deslocar o conjunto da cultura ilustrada paulista para a esquerda, aproximando-a, ainda que com muitas críticas, de preocupações típicas da perspectiva nacional desenvolvimentista. (LAHUERTA, 2005, p. 157)

Passou então a ser constituído sob esta conjuntura um tipo de pensamento diferente sobre a “questão nacional”. Este novo modo de interpretação rejeitava em parte as análises e explicações propostas pelos grupos de estudiosos tanto da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina) para a ONU (Organização das Nações Unidas) quanto do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), que viam, através da leitura “marxista” da realidade, a possibilidade do avanço do Brasil e dos demais países considerados subdesenvolvidos a partir de uma lógica de comparação em relação aos países tidos como desenvolvidos naquele momento.

(...) neste momento, a principal questão destes intelectuais é, de posse de um novo instrumental, encontrar a chave que ajudasse a nos decifrar. Nesse momento como vimos, defrontaram-se com um conjunto variado de interlocutores (CEPAL, ISEB, PCB, funcionalismo norte-americano, estruturalismo etc.), mas que em sua diversidade, tinham em comum a pretensão de acertar o relógio das situações de “atraso” em relação á modernidade capitalista; (LAHUERTA, 2005, p. 169)

Através do marxismo acadêmico pretendia-se a inserção da dialética na análise sobre as questões nacionais, de modo que pudessem ser levados em consideração os antagonismos presentes nas diferentes sociedades subdesenvolvidas e, além disto, as peculiaridades relativas às diferentes sociedades nacionais e seus atores. Aqueles atores intelectuais buscavam se afastar das análises que levavam em conta a perspectiva da totalidade – categoria conceitual explicativa tão cara à época – apenas a partir de um eixo metodológico estrutural funcionalista, que inseria a dinâmica do movimento dialético em uma estrutura estacionária sem possibilidade de poder explicativo a partir dos antagonismos e paradoxos da realidade nacional. “Daí a preocupação dos intelectuais da USP quanto à demarcação de um território bem distanciado dessa postura, enfatizando a categoria da totalidade, mas distinguindo-se da noção de totalidade presente no funcionalismo, mais preocupada com equilíbrios e funções” (LAHUERTA, 2005, p. 169) Fugia-se de análises de cunho estrutural-funcionalista, muito utilizadas enquanto linhas metodológicas através de teorias como as de Parsons e Merton. Tratava-se quase mesmo de uma “asepsia metodológica” nos termos do modo como seria apreendida a obra marxista, não com relação a diferentes teorias, mas com relação a uma “não contaminação” com a interpretação política que

era feita da obra até então no Brasil. Este é um dos principais pontos na qual repousa a novidade de interpretação trazida pelo grupo multidisciplinar uspiano.

A proposição dialética não veio apenas para conviver, mas sim para disputar a hegemonia acadêmica; por esta razão indispôs-se desde o início contra o estrutural-funcionalismo, principalmente em Talcott Parsons e Robert Merton, e inclusive em Florestan Fernandes, **(que orientava FHC e Octavio Ianni à época do seminário dos quais os dois eram integrantes)** influenciou a Sociologia, mas também havia uma forte marca europeia, sobretudo francesa, advinda do estruturalismo antropológico de Levy Strauss, Malinowsky, Radcliffe-Brown. (SILVA, 2003, p. 34, GRIFO MEU)

Antes do Seminário do Capital, Marx era interpretado de forma diferente no Brasil. Tratava-se mais de teoria como forma de aprendizado para a ação prática do que de reflexões teórico-filosóficas utilizadas como instrumental de interpretação da realidade. Tratava-se de outra etapa do marxismo aqui. O grupo iniciou uma nova fase de interpretação da obra de Marx, influenciada inclusive pelo método de leitura que se fazia da obra. “Esse marxismo acadêmico (...) foi atravessado por diversas linhas interpretativas, como a sociologia compreensiva” (SILVA, 2003, P. 109) Não era apenas a temática do desenvolvimento nacional que trazia novidades, mas a maneira como esta era estudada, o modo de análise era outro “Em outras palavras, uma abordagem analítica dos fenômenos sociais, tendo como parâmetro um referencial histórico-estrutural ao lado de uma referência sobre a subjetividade (consciência social)” (SILVA, 2003, P. 109). FHC, um dos integrantes do grupo do Capital, ao refletir sobre sua tese de doutorado infere: “Tentei Usar a dialética de modo heurístico e não dogmático, e não escrevi como se nunca tivesse lido Weber, Parsons e os demais sociólogos.” (CARDOSO, 2003, p. 18)

O prefácio de Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional é um dos exemplos bem acabados dos resultados alcançados pelas leituras do Seminário. Isto porque aquilo que era para ser apenas um prefácio sobre a metodologia utilizada pelo autor na apreensão do objeto acabou se tornando praticamente um “trabalho em si” sendo republicado separadamente diversas vezes em revistas e periódicos da área, tamanho o grau de abstração utilizado por Fernando Henrique Cardoso para enunciar as novidades que trazia a perspectiva marxista de análise para a compreensão do fenômeno escravocrata e sua desintegração no Sul do país.

O ISEB: “NACIONAL-DESENVOLVIMENTISMO”

A interpretação marxista elaborada pelo ISEB era substancialmente diferente das leituras feitas nos “intramuros” da Universidade de São Paulo com o Seminário do Capital. O ISEB foi criado em 1955 e o marxismo adotado por alguns de seus intelectuais se diferenciou em larga medida da analítica marxista paulista, a começar pela posição que o instituto ocupava frente ao aparato estatal oficial da época. Embora se tratasse de uma organização autônoma o ISEB esteve ligado diretamente ao Ministério da Cultura e Educação. Por conta deste papel ao lado do Estado o “marxismo isebiano” utilizava-se da interpretação marxista como modo de atuar na política concreta. Não se tratavam apenas de diagnósticos e prognósticos, mas sim da formulação de interpretações que pudessem dar embasamento à ação política dos atores envolvidos no aparato estatal.

Separando o ISEB em três etapas diferentes Daniel Pécaut acredita que em sua terceira fase de existência – pós 1960 – o Instituto tenha ingressado em suas atividades assumindo um caráter “explicitamente político ao lado da esquerda radical” (PÉCAUT, 1990, p. 113) Esta fase é caracterizada, conforme mencionamos anteriormente como nacionalismo marxista. Durante este período boa parte de seus integrantes faziam parte ou já estavam próximos ao PCB. Contagiados pelo nacional desenvolvimentismo e em certa medida contribuindo com suas formulações, os intelectuais do ISEB buscavam o avanço nacional através de uma lógica de pensamento “etapista”. Acreditava-se grosso modo, através da linha interpretativa marxista, que cumprida uma etapa do desenvolvimento no Estado Nacional, se poderia prever uma nova fase de evolução e de construção de novas possibilidades de avanço. Desta forma os ideólogos do ISEB acreditavam que o país poderia se livrar dos problemas do subdesenvolvimento e do fantasma do sistema agroexportador baseado no poder das oligarquias regionais e avançar para a etapa seguinte que seria, neste caso, a do capitalismo nacional.

Nesta lógica consistia a linha interpretativa do instituto que mobilizava o arsenal marxista para contribuir com o “avanço do país”. Buscava-se o desenvolvimento nacional através da “emancipação consciente” que o país deveria assumir enquanto nação autônoma frente ao poder do imperialismo exercido pelas nações desenvolvidas. Este horizonte só seria alcançado através da plena industrialização, das reformas de base e da formação de uma consciência esclarecida por parte do povo e da nação, cabendo ao instituto o papel de contribuir com a formação desta “consciência emancipatória”.

Discutiam-se também no instituto as posições referentes à entrada do capital estrangeiro na suposta “nova fase” do capitalismo nacional, considerando-se diversas perspectivas de desenvolvimento “A abordagem teórica (...) do ISEB consistia, sobretudo, em conceber o processo histórico como uma sucessão de fases progressivas, onde a fase vigente anunciaria a fase subsequente, que constituiria uma etapa mais avançada da história da comunidade.” (MANTEGA, 1985, p. 58) Estava a cargo da CEPAL naquele momento – instituição que exerceu grande influência sobre as teorias isebianas – o papel do desenvolvimento de projetos baseados na ideia de fomentar o avanço dos países subdesenvolvidos da América Latina. Os projetos consistiam na elaboração de técnicas que pudessem alavancar os processos produtivos destes países através da industrialização, da substituição das importações, além disto, do progresso nacional em outras áreas capazes de desenvolvimento econômico e social. “A preocupação básica da CEPAL era a de explicar o atraso da América Latina em relação aos centros desenvolvidos e encontrar as formas de superá-lo (...) ressaltando os entraves ao “desenvolvimento econômico” em contraste com (...) os centros avançados” (MANTEGA, 1985, p. 34)

Era ainda bastante presente naquele momento uma visão dualista que considerava o cenário econômico mundial através do paradigma do arcaico *versus* o moderno. “Do funcionalismo adviria, inclusive, o culto de certa razão dualista (arcaico *versus* moderno) que a escola uspiana não se cansaria de desancar incessantemente, em várias gerações.” (LAHUERTA, 2005, p. 169) A crença na possibilidade desenvolvimentista/modernizante estava assentada sobre a estrutura político-econômica adotada pelos países desenvolvidos, e, deste modo o Brasil deveria passar pelos mesmos “processos” e “etapas” pelos quais já haviam passado os países modernos para atingir um novo patamar de desenvolvimento econômico e social.

Os pensamentos Isebiano e Cepalino denotavam, segundo alguns intérpretes, a influência do estrutural-funcionalismo nas interpretações feitas pela corrente de pensamento “etapista” citada acima. A análise do subdesenvolvimento brasileiro sob a influência da perspectiva de análise estrutural funcionalista mantinha a possibilidade de avanço e desenvolvimento do Brasil estanques uma vez que a totalidade baseada nas múltiplas determinações capazes de mudanças e transformações ficavam presas a uma estrutura excluída dos processos históricos e dinâmicos da sociedade. “Por ‘congelar’ a vida social, a abordagem estrutural funcionalista não conseguiria captar as mediações, perdendo assim as conexões entre as várias partes do processo. Não haveria nem movimento nem contradição, nem historicidade na análise feita sob sua orientação”

(LAHUERTA, 2005, p. 169) O nacionalismo isebiano – cristalizado sob a perspectiva de diferentes autores – repousava sob o paradoxo entre nação e anti-nação. Esta seria a contradição principal do país, sendo deslocada, a partir desta interpretação, a visão de que a contradição principal no caso do desenvolvimento sócio-econômico brasileiro se daria no nível do antagonismo entre as classes sociais.

UMA “REALIDADE”

Embora os dois pólos de pensamento identificassem no atraso brasileiro o principal problema a ser resolvido e a principal questão a ser interpretada através do instrumental marxista, as visões que se constituíram acerca da realidade nacional foram bastante diferentes. A interpretação dos intelectuais isebianos nos dá a impressão de que uma ruptura está prestes a acontecer no cenário brasileiro. “Ruptura; eis um termo empregado com frequência pelos isebianos para designar o que estava em vias de se desenrolar no Brasil” (PÉCAUT, 1990, P. 124) Estes intelectuais teriam inclusive, através da formulação ideológica, o dever de contribuir para o avanço do processo histórico. A revolução – nos termos de uma possível emancipação nacional e na “(...) tomada de consciência de um país por ele próprio (...)” (CORBISIER, 1959, p. 41 apud PÉCAUT, 1990) – estava na ordem do dia e fazia parte do papel da intelectualidade contribuir com as formulações que tornariam possível seu desencadeamento. Esta visão é importante para que se compreenda de que modo se deu a interpretação da obra marxista no caso carioca e porque sua utilização se deu de forma mais pragmática se comparada ao caso paulista.

No caso paulista, o atraso também estava na ordem do dia, porém à intelectualidade caberia o papel da compreensão do fenômeno através de um afastamento que só a ciência e a teoria marxista lhes permitiriam captar. Em outras palavras a teoria marxista não tinha a função que havia exercido até então no ISEB ou no Partido Comunista, não serviria como manual prático de intervenção, mas sim como instrumental capaz de apreender a realidade. Através de uma inflexão mais filosófica os intelectuais uspianos se recusavam a qualquer relação com a política e se opunham fortemente à metafísica nacional. As pretensões teóricas são radicais, mas não havia nenhum compromisso com a “revolução” e a ênfase metodológica era a pedra de toque que diferenciava a experiência do Seminário das demais leituras da obra de Marx efetuadas no Brasil até então. (LAHUERTA, 2005)

Alguns estudiosos acreditam mesmo que o marxismo uspiano tenha influenciado teses bastante posteriores ao início do Seminário em 1958 como os trabalhos de Weffort sobre o populismo – que viu durante um longo período de tempo as “relações políticas” brasileiras com “desconfiança”, atribuindo aos movimentos sociais e não à política institucional nos moldes da época o papel de protagonismo nas transformações nacionais, o que acabaria por contribuir com sua atuação como um dos principais ideólogos na formação do PT – traço característico do marxismo acadêmico uspiano de manter a distância necessária dos “processos políticos concretos”.

Cremos que esta tentativa de apreender em perspectiva comparada duas interpretações diferentes do Brasil através da teoria marxista é interessante para compreendermos a importância da recepção da obra de Marx no Brasil durante as décadas de 1950/60 e para entender de que modo diferentes atores sociais fazem uso dos aparatos instrumentais teóricos e conceituais que tem a disposição em tempos e épocas coetâneas.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, P. R. de, Florestan Fernandes e a ideia de Revolução Burguesa no pensamento marxista brasileiro. *Revista Espaço Acadêmico* – nº 52, SET/2005

ARRUDA, M. A. do N.. Metrópole e cultura: o novo modernismo paulista em meados do século. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo*, 9 (2): 39-52, outubro de 1997.

BASTOS, E. R. ABRUCIO, F. LOUREIRO, M. R. & REGO, J. M. *Conversas com sociólogos brasileiros*. São Paulo, Editora 34, 464 páginas. 2006

BRITO, J. G. Octávio Ianni e a interpretação do Brasil: a concepção dialética da história sob o signo da metamorfose. Dissertação de mestrado: UNESP/Araraquara, 2005

CARDOSO, F. H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 375 p. 2003

FILHO, A. R. O ‘Seminário Marx’ e sua influência nas Ciências Humanas no Brasil. A crítica da Analítica Paulista o marxismo adstringido de José Arthur Giannotti, IV Colóquio Engels e Marx. SP 2005

GERTH, H. MILLS, W. Character and Social Structure, The Psychology of Social Institutions, London, 1954

GIANNOTTI, J.A. “Notas para uma análise metodológica de O capital.”. Revista Brasiliense, nº 29 P. 60 – 72, SP – 1960

_____ Recepção de Marx no Brasil. Novos Estudos nº 50, SP 1998

IAMAMOTO, M. V. BEHRING, E. R. (ORG.) Pensamento de Octavio Ianni: Um balanço de sua Contribuição à Interpretação do Brasil. FAPERJ, UFRJ, CEOI, 7 Letras, RJ 2009

IANNI, O. O negro na sociedade de castas, Tese de Doutorado, USP – Localização CAPH: 16A – São Paulo 1961

JACKSON, L. C.. Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934– 1969). Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1. 2007 21

LAUHERTA, M.. Em Busca da Formação Social Brasileira: Marxismo e Vida Acadêmica. Perspectivas, São Paulo, 28: 157– 186, 2005

_____ Intelectuais e Transição: entre a Política e a Profissão. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP, 1999

LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe: Estudos Sobre a Dialética Marxista, Martins Fontes, SP, 2012.

MANTEGA, G. A Economia Política Brasileira, 3ª Edição, Ed. Polis/Vozes, 1985

MARTINS, E. L. Marxismo e a Universidade no Brasil: Um estudo sobre o Seminário de Marx (58 – 64). Dissertação de mestrado – UNICAMP, SP – 2008.

MARX, K. Contribuição à crítica da economia política, Expressão Popular, SP, 2008

_____ A Ideologia Alemã, M. C., SP, 2007

MICELLI, S. (org.). História das Ciências Sociais no Brasil, II Vol., Vértice, SP, 1989

PÉCAUT, D. Intelectuais e a Política no Brasil – Entre o Povo e a Nação, Ed. Ática, SP, 1990

PULICI, C. De Como o Sociólogo Brasileiro deve Praticar seu Ofício: As Cátedras de Sociologia da USP entre 1954 e 1969. *Perspectivas*, v. 31, p. 97 – 120, jan./jun. 2007

ROMÃO, W. M. Sociologia e Política Acadêmica nos anos 1960: A Experiência do CESIT, Humanitas, SP, 2006

SARTRE, J. P. Questão de Método. Os Pensadores, Abril Cultural. SP. 1973

SCHWARZ, R.. “Um Seminário de Marx”. In *Novos Estudos CEBRAP*, nº 50, pp. 99– 114, Março, 1998.

SILVA, L. F. Pensamento Social Brasileiro: Marxismo Acadêmico entre 1960 e 1980. Editora Corações e Mentes SP – 2003

SOARES, L. R. Mestres e Discipulos e um Seminário em São Paulo (1958– 1978), Tese de Doutorado USP SP 2011

TAUIL, R. M. ; CASTRO, M. C. ; SANTANA, F. ; JURCA, R. ; MASSA, A. C. . Entrevista com o cientista político Michel Lowy: Problematizando a esquerda, o marxismo e a América Latina, Pensata, SP, 2012

WILLIAMS, E. Capitalismo e Escravidão, Cia das Letras, SP, 2012

O MARXISMO PARA ALÉM DO ESTRUTURALISMO: UM DEBATE ACERCA DA DEPENDÊNCIA ECONÔMICA BRASILEIRA NA DÉCADA DE 1950

Carlos Eduardo Tauil¹⁰⁷
Tabita Tiede Lopes¹⁰⁸

INTRODUÇÃO

Este artigo buscará compreender quais os pressupostos analíticos de Caio Prado Jr. para interpretação do desenvolvimento da economia brasileira.

A história político-econômica brasileira tem várias interpretações. Todas elas influenciadas, de certo modo, com o projeto de construção da nação brasileira a partir da “descoberta” do Brasil e o modo qual o país foi se desenvolvendo. Como resultado da independência brasileira em 1822, a proclamação da República em 1889 e os ideais da Revolução Francesa chegando a América Latina, o Brasil terá, no começo do Século XX, uma série de intelectuais repensando a história brasileira para buscar esclarecer àquele presente. Dentre estes intelectuais, damos destaque a Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr..

O primeiro contato de Caio Prado Jr. com o tema da economia política ocorre em 1926. Neste ano o autor participa do I Congresso de Estudantes de Direito e expõe sua tese sobre as influências da economia política na realidade do país. Caio Prado Jr. teve seu primeiro contato com a obra “O Capital” de Marx apenas em 1932 e no ano seguinte publica sua primeira obra, “A Evolução Política do Brasil”, revelando a influência do materialismo histórico de Marx em suas análises. É valioso salientar que até os anos de 1960, o marxismo brasileiro obedecia, via Partido Comunista, basicamente a produção teórica autorizada pela URSS. Caio Prado Jr. foi uma exceção no cenário marxista dos anos 30. Sua condição social¹⁰⁹ lhe dava acesso a textos pouco propagados de Marx e Engels, além dos documentos oficiais oriundos da URSS.

Em 1933, Caio Prado Jr. inaugura uma corrente de interpretação da história brasileira. Sua obra é reconhecida como original e pioneira em termos de instrumentos analíticos. A partir deste momento, surge um modo de pensar a realidade brasileira sob uma perspectiva, que discute as relações entre o passado e o presente e examina as possibilidades de mudanças no futuro (REIS, 1999, p. 2).

¹⁰⁷ Carlos Eduardo Tauil - Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo.

¹⁰⁸ Tabita Tiede Lopes - Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo

¹⁰⁹ Caio Prado Jr. nasceu no seio de uma família muito poderosa no cenário brasileiro do século XIX. Seu avô paterno, Martinho da Silva Prado Jr., foi um dos maiores exportadores de café do Brasil no final do séc. XIX.

Já em suas primeiras obras, Caio Prado Jr. indica que o processo de construção da nação brasileira deveria passar por um programa revolucionário¹¹⁰, que deixaria para trás toda herança colonial da história brasileira. Este programa estaria pautado, basicamente, por dois pressupostos (KAYSEL, 2011, p. 57):

1. A Generalização de direitos sociais e trabalhistas no campo, o que forçaria a descentralização da propriedade rural completando a transição para o trabalho livre (ibidem).
2. A Consolidação de um mercado interno de massas, se convertendo no motor do desenvolvimento nacional e na superação da dependência brasileira frente aos países industrializados (ibidem).

No período Pós Segunda Guerra Mundial, com a Europa decadente e a afirmação dos Estados Unidos como potência mundial, alguns intelectuais começam a elaborar estudos sobre a história econômica da América Latina¹¹¹. A década de 1950 foi um período extremamente fértil na produção de estudos que pretendiam contextualizar e entender, historicamente, a posição que o Brasil ocupava naquela conjuntura política, social e econômica internacional. Neste período, Caio Prado Jr. se envolveu de forma impetuosa neste debate. Já em 1945 escreve uma de suas principais obras *História Econômica do Brasil*, mas é na década de 1950 que escreve duas obras que possuem argumentos significativos para compreender a dependência na economia brasileira, são elas: *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*, de 1954, e *Esboços dos Fundamentos da Teoria Econômica*, de 1957. A obra de 1954 lhe rendeu o Título de Livre Docência pela Universidade de São Paulo, e a obra de 1957, mostra o autor dialogando de forma explícita com as teorias preponderantes sobre a política social econômica brasileira na década de 1950.

Caio Prado Jr. valeu-se do debate ocorrido na década de 1950 para acompanhar as vicissitudes tanto dos esforços concretos, quanto das interpretações sobre o desenvolvimento brasileiro, em um período em que o Brasil experimentou elevadas taxas de crescimento de seu

¹¹⁰ No livro “A Revolução Brasileira”, de 1966, Caio Prado Jr. explica didaticamente qual seu conceito de “revolução”, diz ele: “A revolução em seu sentido real e profundo, significa o processo histórico assinalado por reformas e modificações econômicas, sociais e políticas sucessivas, que, concentradas em um curto espaço de tempo, vão dar em transformações estruturais da sociedade ...”

¹¹¹ A “Comissão Econômica para América Latina e Caribe” ou CEPAL foi criada em 1948 e influenciou toda uma geração de intelectuais latino-americanos. No Brasil a influência cepalina atingiu seu auge nas décadas de 1950, quando as teorias da CEPAL estiveram no centro dos debates sobre o desenvolvimento brasileiro e, muitas vezes, nas decisões econômicas do país. Celso Furtado foi o maior representante da teoria cepalina no Brasil.

produto interno bruto, quanto significativos processos de modernização e urbanização, sem que isto tenha resultado, de fato, em sua independência econômica internacional.

Para melhor entendimento deste debate, iniciaremos o presente artigo procurando compreender em que momento histórico Caio Prado Jr. diagnosticou a falha da formação da Nação Brasileira que iriam resultar em um processo cíclico da dependência brasileira. Isto nos mostrará que o Brasil experimentou, em diversos momentos, considerável grau de industrialização sem que isso tenha modificado, no essencial, o caráter dependente, colonial e periférico da nossa economia (PAULA, 2004, p.1). Caio Prado Jr. analisou a conjuntura histórica brasileira e nos demonstrou o *porquê* da impossibilidade de ter se criado, desde o princípio, uma nação brasileira independente do mercado mundial. Posteriormente apresentaremos o cerne da teoria estruturalista da CEPAL. Na sequência mostraremos como o conceito de dependência econômica em Caio Prado Jr. estava inserida no debate brasileiro àquela época e, por fim, concluiremos o artigo mostrando conexões e rupturas do pensamento caiopradiano versus o pensamento cepalino.

A INTERPRETAÇÃO ACERCA DA FORMAÇÃO ECONÔMICA BRASILEIRA POR CAIO PRADO JR.

As reflexões de Caio Prado Jr. nos apresentou a teoria de que o Brasil surgiu no quadro das atividades européias a partir do século XV. Estas atividades acabaram por integrar o universo ocidental em uma nova ordem, qual seja a ordem do mundo moderno mercantilista e, futuramente, capitalista. Todos os grandes acontecimentos desta era dos descobrimentos articularam-se num conjunto que consistiu apenas um capítulo da história do comércio europeu. A colonização do Brasil fora apenas um capítulo desta história (REIS, 1999, p. 6). Desde o princípio de sua obra, o autor aponta para o caráter histórico mercantil, escravocrata e dependente do mercado internacional da história brasileira.

Desta forma, Caio Prado, dá destaque aos efeitos que a dominação econômica estrangeira exerceu sobre as estruturas sócio-econômicas da sociedade brasileira em que desde o início, integrado à expansão mercantil européia, exportou para lá os seus produtos primários produzidos em latifúndios escravistas. Deste modo, ter em vista a formação do Brasil, desde seu início, é essencial para compreender os conceitos da dependência econômica brasileira. Sobre a importância da América Latina à época dos descobrimentos, Caio Prado Jr. disse o seguinte:

Isso nos dá a medida do que representariam os trópicos como atrativo para a fria Europa, situada tão longe deles. A América por-lhe-ia à disposição, em tratos imensos, territórios que só esperavam a iniciativa e o esforço do homem. É isso que estimulará a ocupação dos trópicos americanos. Mas trazendo este agudo interesse, o colono europeu não traria com ele esta disposição de pôr-lhe a serviço, neste meio tão difícil e estranho, a energia do seu trabalho físico. Viria como dirigente da produção de gêneros de grande valor comercial, como empresário de um negócio rendoso; mas só a contragosto como trabalhador. Outros trabalhariam por ele (PRADO JR., 1945, p. 20)

Salienta-se demonstrar que o autor preocupa-se compreender o desenvolvimento econômico do país em um momento que este assunto era central no pensamento político social econômico brasileiro. Momento este em que o pensamento político social brasileiro - e latino americano - rompe com o pensamento burguês clássico que entende a desigualdade político social econômico entre os países não era um resultado pré-concebido e orgânico, mas sim consequência de assimetrias e desigualdades historicamente construídas a partir de determinadas relações políticas sociais e econômicas (PAULA, 2006, p. 3). Destaca-se, ainda, que a posição de Caio Prado Jr. enquadra a questão da dependência brasileira de um ponto de vista significativamente mais complexo e contemporâneo à época, na medida a qual aponta para a centralidade da necessidade de se criar internamente as condições para um desenvolvimento técnico e, colocar este desenvolvimento, devendo fazer parte de um objetivo pré-determinado, isto é, um projeto global de independência internacional da economia brasileira.

A CRIAÇÃO DA CEPAL E SUA INTERPRETAÇÃO ESTRUTURALISTA DO SUBDESENVOLVIMENTO LATINO AMERICANO

Com o fim da II Guerra Mundial, o mundo vivia o temor de novos conflitos. A devastação causada pela grande guerra precisava ser evitada de todas as formas e com o objetivo de manter a paz mundial e proporcionar bases para diálogos entre os países nas esferas econômicas, sociais e humanitárias, 51 países se reuniram em São Francisco nos Estados Unidos e ratificaram a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 24 de outubro de 1945. Como vimos no item acima, o “desenvolvimento” era a principal agenda dos países que estavam sob influência estadunidense e a pobreza das nações, cuja economia possuía o mesmo caráter da economia brasileira, demandava profunda discussão. Em 1948, o Conselho Econômico e Social da ONU criou a Comissão Econômica para América Latina e Caribe (Cepal). Este Conselho, sediado no Chile, tinha por objetivo fomentar a cooperação econômica de seus membros. O êxito na criação da Cepal,

pelo Conselho Econômico e Social, decorreu mediante a ostensiva pressão política dos países latino-americanos signatários da ONU. Os Estados Unidos travaram árdua campanha contra a criação de uma comissão econômica que pudesse fugir de suas orientações de “desenvolvimento”, portanto, para satisfazer o anseio estadunidense, ficou decidido que a Cepal teria um caráter provisório e que, após 3 anos, sua existência seria reavaliada.

Os países latino-americanos precisavam estar inseridos na dinâmica da nova ordem mundial capitalista e se fazia necessário um diagnóstico conjuntural do continente para adotar medidas que apontassem para o desenvolvimento da região. A nova interpretação das relações internacionais inseriu a América Latina em um ambiente em que sua inserção não passava pelo simples ritmo de evolução do capitalismo, mas sim pela quebra de paradigmas das teorias econômicas anunciadas até então. Neste sentido, o ex-diretor do Banco Central da Argentina, Raul Prebisch¹¹², foi convidado para atuar como consultor na Cepal e apresentar um relatório sobre a conjuntura sócioeconômica em que a América Latina estava inserida. Em 1949, Raúl Prebisch apresentou *O Desenvolvimento Econômico da América Latina e Alguns de seus Principais Problemas* (livro que ficou conhecido como *Manifesto da Cepal*). Com este documento, o argentino faz uma reavaliação sobre a transferência de diretrizes da econômica neo-clássica para o continente latino-americano.

A resignificação da condição de pobreza da América Latina, em Raúl Prebisch, relaciona a localização do continente no ambiente de países periféricos na dinâmica internacional, ao passo que os países centrais revitalizam um ciclo vicioso em que o movimento de atividades produtivas eterniza a concentração de riquezas na divisão internacional do trabalho. Competia aos países periféricos a tarefa de se apropriar do “local” em que estavam inseridos no funcionamento do capitalismo mundial e descobrir as particularidades que deveriam ser exploradas com o objetivo de diminuir a lacuna entre a periferia e os países centrais. A crítica de Prebisch se fundamenta no deslocamento da ideologia ricardiana¹¹³ para contextos em que sua aplicabilidade não se prova. A hipótese da vantagem comparativa, de David Ricardo, conserva o conceito de que a especialização na produção de um determinado gênero por um país maximizará - através do comércio internacional - o bem estar de sua população (MARTINS, [200?], p. 172). Para o

¹¹² Raúl Prebisch desempenhou diversas funções nas áreas econômicas da Argentina, mas foi durante seu mandato de diretor do Banco Central, que ele se defrontou com inexequível pagamento da dívida externa argentina, que ele lançou-se na tarefa de reinterpretar as circunstâncias que levaram a Argentina àquela situação (DOSMAN, 2011, p. 44).

¹¹³ David Ricardo foi um dos fundadores, junto com Adam Smith, da escola clássica inglesa da economia política

intelectual argentino, a premissa de que a especialização técnica tenderia a ser distribuída de forma parelha entre os países participantes do mercado mundial não se aplicava à América Latina porque há uma clara deterioração dos termos de troca na divisão do comércio internacional. Ao propagar que os países produtores de bens primários não precisariam se industrializar, para se beneficiar do progresso tecnológico dos países centrais, a teoria neoclássica não levou em consideração as especificidades de demanda e a realidade histórica de cada região participante do comércio mundial. Neste sentido, Prebisch escreveu:

A política do desenvolvimento tem que se basear numa interpretação autêntica da realidade latino-americana. Nas teorias que recebemos e continuamos a receber dos grandes centros, há com freqüência uma falsa pretensão de universalidade. Toca-nos, essencialmente, a nós, homens da periferia, contribuir para corrigir essas teorias e introduzir nelas os elementos dinâmicos que requerem, para aproximar-se da nossa realidade (PREBISCH, 1949, p. 21)

O Manifesto da Cepal deixa explícito que há um desenvolvimento desigual nas relações do capitalismo internacional e, contrariamente do que anunciava a teoria da vantagem comparativa, o efeito desta divisão internacional do trabalho era uma duradoura e constante depreciação de preço dos produtos primários em relação aos industriais, fazendo com que os países fornecedores de matérias-primas se conservassem nas condições de dependência das demandas internacionais dos países centrais.

A depreciação dos preços dos produtos primários se compõe por conta da inflexibilidade de renda nos países periféricos e centrais, isto é, ao ter um incremento na renda de um determinado país, o aumento das importações do centro avança relativamente menos do que as importações dos países de periferia. Portanto, estas relações impõem condições específicas às economias periféricas apontando para um fenômeno em que as leis do sistema econômico dos países da periferia seriam movidas por leis próprias (CÊPEDA, 1998, p. 153). Sobre este aspecto, Rodriguez descreveu:

Em outros termos, entende-se que centros e periferia se constituem historicamente como resultado da forma pela qual o progresso técnico se difunde na economia mundial. Nos centros, os métodos indiretos de produção gerados pelo progresso técnico se difundem em um período de tempo relativamente breve, pela totalidade do aparelho produtivo. Na periferia, parte-se de um atraso inicial e, no transcorrer da fase dita “desenvolvimento para fora”, as técnicas novas só serão implantadas nos setores exportadores de produtos primários e em algumas atividades econômicas diretamente relacionadas com a exportação, as quais passam a

coexistir com setores atrasados no que diz respeito à penetração das novas técnicas e ao nível de produtividade do trabalho (RODRIGUEZ, 1981, p. 37)

No mesmo sentido, Adolfo Gurrieri escreve:

Pero el problema concreto que le sirve de punto de partida (para Prebisch) se relaciona con la distribución del progreso técnico y sus frutos: la evidencia empírica pone de manifiesto la existencia e una considerable desigualdad en el nivel de ingreso medio entre los países industriales y los países productores y exportadores de productos primarios. Este hecho tiene una enorme importancia teórica y práctica pues refuta la justificación básica tanto de la teoría clásica de la división internacional del trabajo como del patrón de desarrollo basado en las exportaciones primarias que había predominado en la América Latina hasta la crisis de 1929¹¹⁴ (GURRIERI, 1982, p. 17)

A principal argumentação da Cepal, a partir de 1949, é de que a condição de países periféricos na dinâmica da divisão internacional do trabalho tratava-se de uma seqüela do desenvolvimento das forças produtivas dos países de economia central. A periferia cumpre seu ofício fornecendo os excedentes produtivos de acordo com a demanda do mercado mundial que é conduzido pelos países do centro. O autor argentino percebe que o objetivo da divisão internacional do trabalho não é elevar o patamar de bem estar social em todo o mundo, mas sim o de elevar o patamar de consumo dos países do centro da forma mais econômica possível. Em *O Desenvolvimento Econômico da América Latina e Alguns de seus Principais Problemas*, Raul Prebisch faz um diagnóstico sobre o ciclo vicioso de pobreza em que os países latino-americanos estão submetidos. Para o autor argentino, o continente periférico caracterizava-se pelos seguintes elementos (MARTINS, [200?], p. 158):

1. A indústria da América Latina era antiquada em termos de diversificação na produção de bens e sem integração com setor de exportação de matérias-primas e inapta na propagação tecnológica para outras áreas da economia.
2. Aos países exportadores de produtos primários era inerente a elevação na importação de bens industrializados ao encarar um aumento de renda na conjuntura mundial.
3. O excedente na mão de obra desprivilegiada resultantes de uma de uma economia exportadora de matérias-primas com baixo nível de desenvolvimento tecnológico.

¹¹⁴ Mas o principal problema que serve de ponto de partida (para Prebisch) se relaciona com a distribuição do progresso técnico e seus efeitos: a evidência empírica explicita a existência e uma considerável desigualdade nos níveis de importação entre os países industriais e os países produtores e exportadores de produtos primários. Isto tem uma enorme teórica e prática, pois nega a justificação básica da teoria clássica da divisão social do trabalho como fonte de desenvolvimento baseado nas exportações primárias que predominavam a América Latina desde a crise de 1929.

4. A falta de dinamismo tecnológico resulta em um aumento de custos na produção que são repassados ao preço final, acarretando na prostração da formação de um mercado interno nos países periféricos.
5. O ritmo de absorção do progresso tecnológico e o aumento da produtividade eram consideravelmente menores nas economias da periferia do que nos países industrializados do centro, o que - como pressuposto - já traria uma diferença abissal entre a geração de renda favorável a estas.

O exame cepalino demonstrou, baseado na materialidade histórica, que a América Latina sofreu um longo processo de deterioração nos termos de troca, desconstruindo a teoria da vantagem comparativa que, até então, norteava as políticas econômicas impostas aos países periféricos. O desenvolvimento latino-americano não passaria por igual oportunidade de trocas no comércio internacional porque as estruturas de formação econômicas são muito particulares em cada uma das regiões. Trata-se de um método absolutamente equivocado o de querer transplantar modelos de desenvolvimento criados em uma determinada época e conjuntura para países cuja singularidade os tornam tão ineficazes quando inseridos na lógica ricardiana.

A insegurança diante das variações do mercado internacional e a inoportuna dependência das exportações de matérias-primas para os países do centro são as preocupações marcantes na construção do pensamento prebischiano.

De todo modo, o que passava a ser sugerido é que haviam elementos de caráter dinâmico determinando vulnerabilidade externa da América Latina, em vista das mudanças que se iriam processando ao nível das importações do centro para a periferia. Talvez o mais importante nesta nova abordagem tenha sido que, por definitivo, ficava claro que o fenômeno da desigualdade observada no comércio internacional, segundo a concepção prebischiana, era antes de mais nada uma manifestação que possuía suas raízes nas condições internas de acumulação típicas dos países centrais e periféricos. Isto significa subordinar o que ocorria ao nível das trocas ao conjunto de especificidades das estruturas econômicas periféricas, como sua heterogeneidade, a especialização produtiva, os baixos níveis de produtividade e o relativamente fraco impulso da acumulação produtiva daí advindo. (COLISTETE, 1990, p. 29)

Filiado ao pensamento keynesiano¹¹⁵, Raul Prebisch entende que o progresso nos países latino-americanos seria pautado por uma reordenação do Estado alterando o padrão de políticas públicas, orientando-as para a composição de pólos industriais e investimentos na infraestrutura objetivando demonstrar que as exportações de matérias-primas deveriam ser uma extensão do mercado interno, provendo ao mercado internacional seu excedente produtivo.

A DEPENDÊNCIA ECONÔMICA NAS OBRAS DE CAIO PRADO JR. E O DEBATE EM 1950.

Caio Prado Jr. nos demonstrou, ao longo de suas obras, que o desenvolvimento da economia brasileira obedece a uma repetição mórbida do presente pelo passado. Segundo o autor, o nosso processo histórico tem uma dinâmica especial, qual seja: uma continuidade inquebrável, um presente que sempre revigora o passado. Portanto, a independência econômica do Brasil só poderia ser realizada com o conhecimento histórico do país. (REIS, 1999, p. 6).

Ainda hoje o desenvolvimento econômico e social do país se apresenta de forma cíclica e dependente das demandas internacionais. O desenvolvimento conhecido pela sociedade brasileira, desde o princípio da sua história, se dá pela dependência do comércio e mercado internacional. Constituímos, desde sempre, uma economia de caráter agrário e objetivando o mercado internacional. As crises internacionais que o capitalismo produz trazem, historicamente, consequências à economia brasileira que a mantém estaticamente na condição de economia periférica e dependente das exportações de seus produtos primários para os países desenvolvidos.

O recém crescimento econômico e as políticas de exportação brasileira nos comprovam a tese de que o Brasil continua um país especializado em exportar produtos primários para o mercado internacional, uma situação parecida com a que o Brasil viveu aproximadamente na década de 1950. O significativo processo de substituição de importações vivido pelo Brasil na década de 1950, a vigorosa expansão industrial dos anos 70 e o crescimento econômico vivido nos últimos anos, não reverteram o essencial do quadro de dependência da economia, na medida em que tivemos - apenas recentemente - um pequeno aporte no mercado interno, constrangido pela permanência na concentração de renda e riqueza (PAULA, 2006, p. 8).

Analisando as obras que Caio Prado Jr. trata do tema deste estudo na década de 1950 “Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira” de 1954 e “Esboços dos Fundamentos da Teoria Econômica” de 1957, nós encontramos diversos elementos críticos feitos a CEPAL referente

¹¹⁵ John Maynard Keynes foi um economista britânico defensor de uma política econômica heterodoxa, apontando para a intervenção estatal na economia como forma de frustrar as crises cíclicas do capitalismo. Sua teoria ganhou notoriedade após a crise mundial de 1929.

à propagação do progresso técnico que resultaria na independência internacional brasileira. As variações da história do desenvolvimento econômico brasileiro têm nos mostrado que os conceitos de Caio Prado Jr. para a dependência econômica do Brasil continham elementos substanciais para o debate daquela época. O modelo de substituição das importações, formulado pela CEPAL, a melhoria dos padrões tecnológicos efetivamente alcançados pela economia brasileira nos últimos 50 anos, de fato, não alteraram a situação estrutural da economia brasileira, que continuou dependente do mercado internacional (PAULA, 2006, p. 7).

O sucesso das terias cepalinas nas décadas de 50 e 60 não ocorreu somente com os *policy makers*, mas também entre os donos de industriais e empresários, e ao longo do tempo, entre os acadêmicos. Caio Prado Jr. entende o modelo cepalino como uma adaptação keynesiana ao continente latino americano, porém sua crítica está, justamente, em como o Estado vai lidar com a dependência. Diz o autor:

Não pretendo com isso dizer que devemos aspirar uma auto-suficiência econômica e o isolamento comercial, o que em qualquer circunstância do mundo moderno constitui uma utopia; e que no caso particular é inimaginável”(...)”Em outras palavras, e mais precisamente, trata-se de cuidar com maior atenção do movimento de nossas transações externas, tirando delas o máximo e necessário proveito para que elas representem cada vez com menor destaque o fulcro da economia brasileira que a constituem atualmente” (PRADO JR., 1954, p. 223-224).

E, Caio Prado Jr., deixa explícita sua preocupação com o pensamento da época:

estamos em face de duas perspectivas que se excluem, e entre as quais devemos optar: ou o status-quo e a perpetuação de um sistema predominantemente na economia brasileira, ou a renovação e transformação deste sistema” (PRADO JR., 1954, p. 182-183).

As críticas feitas por Caio Prado Jr. ao modelo cepalino não nos permite demonstrar que o autor não reconhecia as significativas contribuições que a CEPAL forneceu para o entendimento acerca da dependência econômica do Brasil e da América Latina. Tanto na teoria cepalina quanto no pensamento caiopradiano a dominância do setor primário-exportador reproduz o a condição periférica do Brasil promovendo um movimento cíclico de dependência da economia brasileira (COLISTETE, 2001, p. 28). No entanto, a disposição de Caio Prado Jr., naquele contexto, se diferenciou por trazer para o debate um ponto de vista teórico e metodológico do qual ele era o

único praticante, qual seja, o marxismo. Para o autor, o desenvolvimento da economia brasileira apontava para o processo contínuo de reformas dentro do próprio sistema existente¹¹⁶.

Caio Prado Jr., na maior parte de sua produção intelectual, levou em consideração questões acerca dos problemas históricos da economia brasileira. Por este motivo, o autor expõe a importância das reflexões acerca do desenvolvimento das economias periféricas para, desta forma, propor qual o caminho a ser percorrido no processo de independência econômica (SAMPAIO JR., 1997, p. 115). Sob este aspecto o autor ainda confrontará o núcleo, com seus conceitos, o núcleo básico da teoria cepalina para a condição de dependência da economia brasileira. Para os teóricos da CEPAL o Brasil teria desenvolvido estruturas pouco diversificadas e pouco integradas com o setor agrário exportador, tendo como resultado a pouca eficiência na difusão do progresso técnico para o resto da economia. Este é um dos eixos de discussão mais importante de Caio Prado Jr. e a CEPAL. Segundo a teoria caipradiana a independência brasileira não estaria suportada por este argumento de propagação do progresso técnico, e, sim, no processo histórico de como o Brasil deveria ter criado condições para que a economia nacional se tornasse independente.

Ao analisar historicamente o debate feito por Caio Prado Jr. ao pensamento cepalino, o autor se mostra hábil em compreender a realidade vivida pelo Brasil naquele momento, e compreender que a fundamentação dos seus conceitos se daria dentro da própria realidade brasileira na década de 1950. Diz ele:

é dentro das relações capitalistas de produção que se propõe a política preconizada, pois esta política precisamente e essencialmente consiste em desenvolver os fatores econômicos que constituem os principais estímulos do mecanismo capitalista, a saber, o mercado. Se reformas se propõem, é justamente porque estes estímulos ou são insuficientes, ou atuam de maneira inconveniente para o desenvolvimento adequado, dentro dos quadros capitalistas, de nossas forças produtivas (PRADO JR., 1954, p. 227).

Contextualizando o significativo debate intelectual que Caio Prado Jr. manteve com a teoria cepalina, as obras do autor destacaram-se por pelo menos quatro razões: 1) pelo amplo estudo histórico da economia nacional que o autor realizou; 2) pela solidez de seus argumentos; 3) pelas

¹¹⁶ Para Caio Prado Jr. o que caracteriza a relação do capital e trabalho no Brasil não é a questão da propriedade da terra e/ou dos meios de produção, e, sim, as relações de emprego e assalariamento. Neste sentido as reivindicações do trabalhador brasileiro se dirigem não, apenas, pela reforma agrária, e, sim, por condições mais favoráveis de trabalho.

consequências políticas e econômicas que decorrem de sua análise e 4) pela compreensão do conjunto da realidade brasileira naquele momento.

CONCLUSÃO

Diante das convergências e divergências no debate brasileiro sobre a dependência brasileira, o que pretendemos demonstrar é que para Caio Prado Jr. não existia, no Brasil, uma burguesia nacional com interesses antagônicos ao mercado internacional, capaz de liderar as transformações sociais decorrentes de uma revolução democrática brasileira. (REIS, 1999, p. 7).

Sobre a importância de se compreender a formação histórica para poder apresentar alternativas ao futuro, Caio Prado Jr. vai dizer:

Trata-se, pois, em primeiro lugar, nesta nova fase em que nos encontramos, de reconsiderar atentamente, e sem convicções e atitudes preconcebidas, as circunstâncias em que se processa a evolução histórica, social e econômica de nosso país. E procurar aí, e não em esquemas abstratos desligados da realidade brasileira, as forças e os fatores capazes de promoverem as transformações econômicas e sociais iminentes na conjuntura presente. Bem como a natureza, direção e eventual ritmo dessas transformações (PRADO JR., 1966, p. 1966)

Desde suas primeiras obras Caio Prado Jr. percebeu que a herança colonial se fazia presente na realidade brasileira, seja na miscigenação racial seja na ausência de uma estruturação e atividade econômica que se adaptassem às necessidades da maioria da população. Neste caso, a superação da herança colonial brasileira, marcada pela heterogeneidade social, a pobreza da população e a falta de continuidade no processo de crescimento econômico – implicaria na reorganização e reorientação da economia, colocando-as, através da superação dos pressupostos indicados pelo autor, a favor independência da economia brasileira (SAMPAIO JR, 1997, p. 131). Somente através de uma mudança radical em prol da organização socioeconômico e político, é que se conseguiria atravessar transpor a dependência em uma economia genuinamente brasileira. Apesar de acreditar em uma mudança estrutural das relações política social e econômica em um curto espaço de tempo, Caio Prado Jr., mantém a coerência durante toda sua obra, entendendo que não se faz necessário uma ruptura com o modelo político social econômico de seu tempo. Diz ele:

É de Marx a observação tão justa e comprovada por todo o decorrer da História, que os problemas sociais nunca se propõem sem que, ao mesmo tempo, se proponha a solução deles que não é, nem pode ser forjada por nenhum cérebro iluminado, mas se apresenta e aí há de ser desvendada e assinalada, no próprio contexto do problema que se oferece, e na dinâmica

do processo em que essa problemática se propõe. E é assim, porque, contrariamente a certa maneira muito vulgarizada, mas nem por isso menos falsa de considerar os fatos históricos, esses fatos não se desenrolam em dois planos que seriam, um deles, aqueles fatos propriamente; e outro, o da problemática e das decisões a serem aplicadas aos mesmos fatos. Em outras palavras, não se podem destacar – embora se distingam, mas dialeticamente se liguem, isto é se integrem em conjunto num todo – os fatos históricos (que são acontecimentos políticos, econômicos e sociais) da consideração desses mesmos fatos, do conhecimento ou da ciência deles, para o fim de lhes dar este ou aquele encaminhamento desejado (PRADO JR., 1966, p. 5)

E Caio Prado Jr. complementa:

seja qual for o grau de desenvolvimento, extensão e maturação das relações capitalistas de produção, o certo é que o capitalismo se encontra na base e essência da economia contemporânea (...) Ela não interfere assim diretamente ou não deve interferir na análise e interpretação dos fatos correntes, e muito menos na solução a ser dada aos problemas pendentes ou na determinação da linha política a ser seguida na emergência de situações imediatas (PRADO JR., 1966, p. 26)

Conforme mencionado pelo autor, o capitalismo encontra-se na base e essência da economia contemporânea, portanto as condições indicadas para a superação da dependência da economia brasileira se apresentam dentro do próprio sistema implantado. Trata-se, portanto, de uma re-organização das atividades produtivas que deverão se pautar pela primazia do mercado interno, no plano do consumo final – com bens e serviços ao alcance da grande população, em especial a rural. Impõe-se, assim, como elemento central da superação da dependência, um programa de transformações rumo à constituição de uma economia independente junto com a extinção da miséria material e moral predominante no campo brasileiro (LEÃO, 1994, p. 74)

Caio Prado Jr. compreendeu que as dificuldades de construção de uma economia independente, ainda no interior do capitalismo, são inúmeras. Para o autor, basicamente, a re-organização estrutural brasileira passa por elevar de forma consistente os padrões de vida da população e pela integração político-econômica dos grandes contingentes dessa população que vivia marginalizada e vivendo em condições subumanas. A partir disto conquistaríamos a independência econômica nacional.

Entendemos, portanto, que a interpretação caiopradiana, acerca da dependência econômica brasileira, se converge ao pensamento de Sorj (2011, p. 104) indicando que “O Brasil precisa ser periodicamente repensado”.

BIBLIOGRAFIAS

CANDIDO, Antonio. *O Significado de Raízes do Brasil*, in Raízes do Brasil, SBH, edição comemorativa 70 anos, São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2006.

_____. *A Força do Concreto*. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

BOTELHO, A. LAHUERTA, M. *Interpretações do Brasil, Pensamento Social e Cultura Política: Tópicos de uma Necessária Agenda de Investigação*. São Paulo: Perspectivas, 2005

CÊPEDA, Vera Alves. *Raízes do pensamento político de Celso Furtado: desenvolvimento, nacionalidade e Estado democrático*. 1998. 253 f. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

COLISTETE, Renato Perim. *O Desenvolvimentismo e seus Críticos: as Idéias da Cepal e de Caio Prado Jr. sobre a internacionalização econômica nos anos 1950*. 1990. 318 f. Dissertação - Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Uma Via não Clássica para o Capitalismo*. In D'INCAO, Maria Angela, **História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Jr.** São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

COGGIOLA, Osvaldo. *As Crises Econômicas e a Teoria Marxista*, em Revista de Economia Mackenzie, n. 3, V. 7, pags. 96 à 180. São Paulo. Editora Mackenzie, 2009.

_____. *As Grandes Depressões 1873-1896 e 1929-1939 - Fundamentos Econômicos, Conseqüências Geopolíticas e Lições para o Presente*. São Paulo, Alameda, 2009

COTRIM, Ivan. *Superprodução: Velhas e Novas Crises*. Em Revista de Economia Mackenzie, n. 3, V. 8, pags. 138 à 175. São Paulo: Editora Mackenzie, 2010.

FERNANDES, Florestan. *A Visão do Amigo*. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

FERREIRA, Heitor Lima. *Caio Prado e seu Tempo*. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

FURTADO, Celso. *A Economia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora A Noite, 1954.

_____. *Uma Economia Dependente*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.

_____. *Perspectivas da Economia Brasileira*. Rio de Janeiro: Centro Internacional Celso Furtado de Políticas para o Desenvolvimento, 2012.

GASPAROTO, Jayme W. *Militância*. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

IANNI, Octávio. *A Dialética da História*. In D'INCAO, Maria Angela, *História e Ideal: Ensaios sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: UNESP, Brasiliense, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

IGLÉSIAS, Francisco. *Caio Prado Júnior: História*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1982.

_____. *Trajetória Política do Brasil: 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

IUMATTI, Paulo. *Caio Prado Jr.: Uma Trajetória Intelectual*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LEÃO, I. Z. C. C. *A Matriz Teórica de Caio Prado Júnior: A Nação Inconclusa*. Dissertação (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia, SP: 1994

LIMONGI, Fernando P. *Marxismo, Nacionalismo e Cultura: Caio Prado Jr. e a revista brasiliense*. In., www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_05/rbcs05_02.htm

KAYSEL, André. *Os dilemas do marxismo latino-americano nas obras de Caio Prado Jr. e José Carlos Mariátegui*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 27, n. 79, Junho 2012.

KONDER, Leandro. *Caio Prado Jr.: Nadador e Aviador*. In *Revista USP*, São Paulo, (38): junho / agosto, 1998.

_____. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. 2ª ed, São Paulo: Editora Expressão Popular, 2004.

MARTINEZ, Paulo Henrique. *A dinâmica de um Pensamento Crítico: Caio Prado Jr. (1928-1935)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2008.

MARTINS, Carlos Eduardo. *O Pensamento Latino Americano e o Sistema Mundial*. Rio de Janeiro. Visualizado em Dezembro de 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20140227053247/C03CMartins.pdf> [200?]

MARX, Karl. *O Capital*, Vol 1, tomo 1 e 2 . Coleção Os Economistas, Abril: São Paulo, 1984.

MOREIRA, M. S. *O Debate Teórico-metodológico na Ciência Política e o Pensamento Social e Político Brasileiro*, Teoria e Pesquisa, vol. 21, nº 1, UFSCAR, SP, 2012

NETO, José Paulo. *Introdução ao Estudo do Método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NOVAIS, Fernando A. “Caio Prado Jr., historiador”, *Revista Novos Estudos CEBRAP*, nº 2. São Paulo: Brasileira de Ciências, 1983.

_____. *O Brasil nos Quadros do Antigo Sistema Colonial*. In: *Corpo e Alma do Brasil - Brasil em Perspectiva*, 16ª ed, Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1987.

PACHECO JR. Israel. *Caio Prado Jr.: do Sentido da Colonização ao Sentido da Revolução*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2013.

PRADO JR., Caio & FERNANDES, Florestan. *Clássicos sobre a Revolução Brasileira*. São Paulo, Expressão Popular, 2012.

PRADO JR, Caio. *Evolução Política do Brasil – Colônia e Império*, 21ª ed., 3ª reimpressão, São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____. *A Revolução Brasileira*, 6ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1978.

- _____. *História Econômica do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1945.
- _____. *A Cidade de São Paulo: geografia e história*, 2º ed., São Paulo: Brasiliense, Coleção Tudo é história, 1989.
- _____. *História e Desenvolvimento: a Contribuição da Historiografia para a Teoria e Prática do Desenvolvimento Brasileiro*, 2º reimpressão da 3º ed., São Paulo: Brasiliense, 2001.
- _____. *A Questão Agrária no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. *Esboço dos Fundamentos da Teoria Econômica*, 3º ed., São Paulo: Brasiliense, 1961.
- _____. *Diretrizes para uma Política Econômica Brasileira*, São Paulo: Gráfica Urupês, 1954.
- _____. *O Programa da Aliança Nacional Libertadora*, A Platea, 25 de julho de 1935, In <http://bndigital.bn.br/expo/caioprado/index.htm>.
- _____. *É Preciso Deixar o Povo Falar*. In: MOTTA, L. D. A história vivida. São Paulo, O Estado de São Paulo, 1981,
- PREBISCH, Raul. *El Desarrollo Económico de la América Latina y Algunos de sus Principales Problemas*. Cepal: Santiago - Chile, 1949.
- RÊGO, Rubem Murilo Leão. *Sentimento do Brasil: Caio Prado Júnior – Continuidades e Mudanças no Desenvolvimento da Sociedade Brasileira*, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2000.
- _____. *Caio Prado Jr.: Sentimento do Brasil*. In Revista USP, São Paulo, (38): junho / agosto, 1998, p. 78-87.
- REIS, José Carlos. *Anos 1960: Caio Prado Jr. e "A Revolução Brasileira"*. Rev. bras. Hist., São Paulo, v. 19, n. 37, Set. 1999.
- RICUPERO, Bernardo. *Caio Prado Jr e a Nacionalização do Marxismo no Brasil*, São Paulo: Editora 34, FAPESP, 2000.
- RODRIGUEZ, Octavio. *Teoria do subdesenvolvimento da CEPAL*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- ROMERO, Daniel (org.). *Marx - Sobre as crises econômicas do capitalismo*. São Paulo. Editora Sundemann, 2009
- SAMPAIO JR., P. S. A. *ENTRE A NAÇÃO E A BARBÁRIE. Uma leitura das contribuições de Caio Prado Jr., Florestan Fernandes e Celso Furtado à crítica do capitalismo dependente*. Dissertação (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia, SP: 1997.
- SANTOS, Raimundo. *Caio Prado Júnior na Cultura Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2001.
- SECCO, Lincoln Ferreira. *Caio Prado Júnior: o Sentido da Revolução*, 1º ed., São Paulo: Boitempo, 2008.
- SORJ, Bernardo. *A construção intelectual do Brasil contemporâneo: da resistência à ditadura ao governo FHC*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011.
- VICTORIANO, R. Marcia. *A Questão Nacional em Caio Prado: Uma Interpretação Original do Brasil*, 1º ed., São Paulo: Edições Pulsar, 2001.

OS VÍNCULOS INTELECTUAIS ENTRE AMÉRICA LATINA E OCIDENTE: UMA COMPARAÇÃO ENTRE LEOPOLDO ZEA E JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA¹¹⁷

Gustavo Louis Henrique Pinto¹¹⁸

Elisângela da Silva Santos¹¹⁹

No Hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano. (Juan Bautista Alberdi, 1842).

O reconhecimento dos vínculos entre o pensamento latino-americano e a tradição ocidental foi uma tarefa que diversos autores empreenderam na Periferia. Entre a identificação das sequências teóricas da América Latina com o Ocidente e as elaborações realmente autóctones, cada intelectual se moveu entre as representações da sua própria realidade e os grandes esquemas filosóficos por eles analisados e identificados na região. Na epígrafe inicial Alberdi (1810-1884), em meados do século XIX, enfatizava o problema da peculiaridade analítica de cada intelectual interessado nos problemas de seu território e do seu tempo. Lidar com uma realidade na qual o intelectual está imerso é um problema caro a qualquer pensador, que se utiliza das representações localizadas em contextos específicos e, assim, interpreta o seu mundo vivido. Porém, o pensamento na América Latina ganha o *status* de ser algo ainda “por fazer”, já que as escassas tradições filosóficas, até o início do século XX, dificultam identificar teorias autóctones desta região.

Os pensamentos de Leopoldo Zea e de José Medina Echavarría expressam este movimento teórico de interpretação da América Latina, o que significa uma unidade teórica destes autores. Ambos colocaram o pensamento da região em sequência com o mundo ocidental, reivindicando, assim, uma tradição civilizatória para o “novo mundo”. Pocock afirma a respeito: “O autor habita um mundo historicamente determinado, que é apreensível somente por meios disponíveis graças a uma série de linguagens historicamente constituídas” (POCOCK 2003: p. 27). A questão que atentamos nesses dois autores é que ambos olham para o pensamento latino-americano

¹¹⁷ Este trabalho é uma versão revisada do texto apresentado na III Semana de Ciência Política da UFSCar. Foram incorporados os comentários da professora Vera Alves Cepêda.

¹¹⁸ Mestre e doutorando em Ciência Política pela UFSCar, membro do Grupo de Pesquisa CNPQ “Ideias, intelectuais e instituições” (UFSCar). E-mail: gulhpinto@gmail.com

¹¹⁹ Doutora em Ciências Sociais pela UNESP, Professora Adjunta na UFG/Campus Jataí, editora da Revista Baleia na Rede. E-mail: licass20@yahoo.com.br

constituído por uma linguagem que é determinada por uma tradição, a ocidental, ao mesmo tempo em que pensam a partir das representações historicamente originadas nos próprios enredos nacionais.

APRESENTANDO OS AUTORES:

Leopoldo Zea Aguilar nasceu em 1912, na Cidade do México; teve sua infância marcada pela violência da Revolução iniciada em 1910. Em 1936 ingressou como estudante na Universidade Nacional do México. Em 1938, o presidente Cárdenas criou La Casa de Espanha, onde acolheu um grupo de intelectuais opositores ao franquismo, e Zea se inscreveu nos diversos cursos oferecidos pelos chamados *transterrados*: José Gaos, Luis Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella e José Medina Echavarría. A partir desse momento, teve contato com a obra de Ortega y Gasset, autor que teve muita influência em seu pensamento.

Durante seu período de formação, Gaos foi quem exerceu maior influência na obra de Zea. Foi sob orientação deste espanhol, que Zea desenvolveu seus estudos de mestrado e doutorado. Em 1943, defendeu seu estudo de mestrado, onde tratou do positivismo mexicano, e em 1944, com a segunda parte do trabalho, defende seu doutorado. O conjunto dos estudos é reconhecida como uma obra clássica e premiada, publicada pela editora Fondo de Cultura Económica com o título *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, de 1968. Em 1942, Zea já se havia se tornado professor da Escuela Nacional Preparatoria da UNAM.

Após tornar-se professor, prossegue seus estudos sobre a história das ideias na América Latina. Sua preocupação principal era “acoplar o pensamento ou filosofia hispânica, ibero ou latino-americana no contexto do pensamento, sem mais, da filosofia como expressão de um afazer que não se limita a uma região da Terra” (ZEA, 1988, p. 11).

Zea coordenou várias instituições, órgãos e entidades, dentre eles: Comitê de História das Ideias do Instituto Panamericano de Geografia e História (IPGH), Sociedade Latino-Americana de Estudos sobre América Latina e Caribe (SOLAR), a Federação Internacional de Estudos sobre América Latina e Caribe (Fiealc), e o Centro Coordenador e Difusor de Estudos Latino-Americanos (CCyDEL). Além disso, recebeu inúmeros prêmios e reconhecimentos, dentro e fora de seu país. Zea faleceu em 2004.

José Medina Echavarría (1903-1977), espanhol, de formação intelectual plural, inicialmente estabelecido no campo do direito, foi licenciado em Direito pela Universidade de Valência (1924) e doutor em Direito pela Universidade Central de Madrid (1930). Aproximou-se da sociologia na década de 1930 quando desempenhou atividades como “lector de español” na Universidade de

Marburgo (Alemanha), assim tomando contato com a sociologia alemã. Professor de Filosofia do Direito em universidades espanholas, também cumpriu funções junto ao governo republicano espanhol. Em 1939, com o fim da Guerra Civil Espanhola, Medina Echavarría inicia um longo período de exílio por quase 30 anos junto aos intelectuais espanhóis alocados em La Casa de España. Entre 1939 e 1952, Medina Echavarría desempenhou um extenso papel de institucionalização das ciências sociais na América Latina (BLANCO, 2007), sendo este intelectual relacionado a outros nomes responsáveis pela divulgação do campo das ciências sociais, como Francisco Ayala, Gino Germani e Florestan Fernandes.

Medina Echavarría ingressou na Cepal em 1952, onde permaneceu até a sua morte, em 1977. Nesta fase identificamos o início da sociologia do desenvolvimento realizada pelo autor e impulsionada dentro da CEPAL. Dirigiu a seção de Sociologia da Fondo de Cultura Económica, responsável por divulgar os trabalhos da área. Participou da fundação de várias instituições ligadas às Ciências Sociais, como Instituto Latinoamericano de Planificación Económica e Social, da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Chile. Medina Echavarría se aposenta da CEPAL em 1974, e faleceu em 1977.

POSSIBILIDADES DE UM PENSAMENTO LATINO-AMERICANO

Para Richard Morse (2011), muitos pensadores, concordaram com as receitas vigentes de “progresso” e reconheceram com pesar o atraso de seus países. O objetivo comum seria “inventar uma nova realidade”, um novo futuro. Entretanto, essas ideologias não chegavam aos pensadores de forma homogênea e nem ordenada. Sim de forma caótica, contraditória e incerta. Desse modo, a questão que surge na independência ibero-americana não é a esquizofrenia da intelectualidade, dilacerada entre as visões de mundo ibérica e anglo-francesa. Nenhuma das duas versões, nem a mistura de ambas, podia oferecer uma ideologia “hegemônica” que encontrasse aceitação, ou mesmo aquiescência passiva nessas sociedades.

Conforme Zea, a história da filosofia, que também significa a história de um aspecto da cultura no mundo ocidental, nos mostra a aventura do homem no permanente perguntar, no permanente criar e recriar, ordenar e reordenar, para escapar do nada e do caos. Esse seria o caso da América Latina e de outros lugares do mundo chamado ocidental: se perguntar sobre a possibilidade de uma filosofia, ou pela existência da mesma em seu mundo.

Esta pergunta traz consigo a ideia de uma diversidade, uma vez que ao questionarmos a existência de uma filosofia americana, partimos da perspectiva que os latino-americanos são distintos. A nenhum grego ocorreu questionar-se sobre a existência da filosofia grega, assim como

a nenhum latino ou medieval, seja francês, inglês ou alemão. Estes povos, simplesmente pensavam, criavam, ordenavam, separavam. Para eles, essa estranha filosofia que seus próprios criadores e herdeiros na América Latina enche de complexos, não pode ser filosofar.

Conforme o pensador, foi a Europa que começou a chamada Modernidade, o que implica um novo redescobrimento de homem e, ao mesmo tempo, o aparecimento de um homem que faz da sua redescoberta uma liberdade, um instrumento ou justificativa para impô-la aos outros, negando-lhes este direito. O nosso filosofar na América começa assim, como uma polêmica sobre a essência do humano e a relação que pudesse ter esta essência com os raros habitantes do continente descoberto, conquistado e colonizado.

Desde a polêmica de Bartolomé de Las Casas (1474-1566) e Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) que inicia-se essa “estranha filosofia” local, o Século XX se questionará sobre sua existência ou não. As afirmações em favor da natureza humana dos indígenas não bastaram para convencer aos cristãos e aos filósofos da Modernidade de que eram também homens, como todos, com uma determinada personalidade e individualidade.

A Modernidade proporá a expansão do homem ocidental e seu predomínio, outra vez se questionará se aqui havia homens ou não, ou se não passavam de simples projetos humanos:

Por isso, o filosofar latino-americano no Século XIX se apresenta como uma luta trágica; trágica pela divisão e pela amputação interna, trágica por tentar anular o seu rebaixamento pela cultura arquétipo de toda Humanidade. Aspira-se à civilização e nega-se à barbárie (ZEA, 2005, p. 364).

A civilização seria apenas a Europa, e na América, os Estados Unidos; a barbárie seria representada pelo indígena, pelo mestiço e pelo passado espanhol. O filósofo insere como tema: *O ser humano como problema*. A partir um longo processo de recuperação do significado de americano, o discurso filosófico articula desde América como problema, até a América como consciência, atingindo uma reflexão pelo prisma das implicações globais, ou seja, que conferem significado ao ser humano.

O processo de surgimento da cultura ocidental, portanto, estabelece uma relação de “oprimido/opressor”, que cria uma dependência entre a liberdade de uns e a opressão de outros: “[...] se establece una lucha de carácter dialético mediante la cual se regatea y concede humanidad, se exige y se niega” (ZEA, 1953, p. 85).

Desse modo, se instauram múltiplas formas de discriminações apoiadas em pretextos mais sutis e brutais. Justificativas como a pigmentação da pele, ou aquelas que se apoiam nas classes

sociais de pertencimento, no sexo, seriam todas as formas para justificar o rebaixamento de uma parte da humanidade em benefício de outra:

Zea reconhece que Iberoamérica ha adoptado, en cuanto a sentirlos suyos, los valores occidentales en torno a la dignidad humana, pero descubre que son precisamente estos valores, aplicados desde el círculo “oprimido/opresor” de Occidente, los que mantienen marginada. Quizá por ello, la reflexión de Zea se encamina en dos direcciones complementarias: a) universalizar dichos valores para que no puedan ser reclamados como exclusivos por ningún pueblo, y b) problematizarlos para desconstruir el modo cómo la cultura occidental usó de ellos. [...] Zea lo formula de la siguiente manera: “ningún hombre es igual a outro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a outro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad” (GÓMEZ-MARTÍNEZ, 2003, p. 38).

Zea aponta que os povos latino-americanos seguem gravitando em formas de vida que pouco se distinguem das coloniais. Não se alcançou ainda a “emancipação mental”, mas novas formas de subordinação. O que muitas vezes parece expressar na América Latina, são ecos de vida alheia, tanto na cultura como na filosofia, a imitação deveria desaparecer.

Considerando esta situação, a partir da análise de Zea, a história das nossas ideias nos oferece um panorama e um horizonte que não são em nada inferiores aquilo que oferece a história das ideias e as filosofias europeias, o nosso pensamento é simplesmente distinto. É interessante pensarmos que a tentativa dos textos de Zea é nos fazer compreender que a meditação filosófica na América Latina tem a ver com uma tomada de consciência dos latino-americanos frente ao mundo e suas circunstâncias, que pensar e refletir é um compromisso fundamental com a região a que pertencemos, e que a cultura latino-americana é, definitivamente, a solução pessoal do latino-americano diante dos problemas universais do homem. Em suas palavras:

Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente nuestro, lo americano [...]. El mal está que sentimos lo americano como algo inferior. La resistencia de lo americano a ser europeo es sentido como incapacidad [...]. Ser americano había sido hasta ayer una gran desgracia, porque no nos permite ser europeos. Ahora es todo lo contrario, el no haber podido ser europeos a pesar de nuestro gran empeño, permite que ahora tengamos una personalidad (ZEA, 1984, p. 38-9).

A proposta de Zea aponta para a necessidade assumirmos a filosofia e a cultura ocidental como experiência e como instrumento para enfrentar a própria realidade e problematizar o processo da ocidentalização em nosso mundo. Segundo ele, a América Latina não faz mais que seguir convertendo as filosofias que surgem na Europa em instrumento da sua preocupação

política. Não cria uma metafísica, mas adota as que foram criadas nessa cultura, porém não deixa de adaptá-las à sua realidade política e social, e faz o que o europeu faz com elas, ou seja, as transforma em ideologias.

A partir das categorias sociológicas, que se diferencia das preocupações filosóficas de Zea, o projeto intelectual de Medina Echavarría aponta na direção de posicionar a América Latina como parte da história ocidental, o que conecta os dois autores por constituir um debate em comum, dos possíveis vínculos (intelectuais, filosóficos, racionalidades) entre a América Latina e o colonizador europeu. A história da América Latina, para Medina Echavarría, está em continuidade com a história ocidental, é uma verdadeira extensão criada a partir de um processo de “transculturação” da cultura europeia, formando sequências ocidentais em solo americano.

A América Latina é ocidental desde “muy pronto”. É um fragmento da história ocidental, fruto do processo de transculturação europeia. O sociólogo espanhol identificou nas potencialidades da história ocidental no contexto latino-americano, aqueles elementos que “fizeram” a América Latina o que ela “é”. O autor afirma: “En efecto, no puede sostenerse de América Latina que lo que la lleva a su futuro no tiene continuidad alguna con aquello que la hizo históricamente lo que es” (MEDINA ECHAVARRÍA, 1964, p. 22).

Perceber a “extensão” da história europeia sobre a América Latina coloca o peso da “constelação externa” sobre a história latino-americana. O autor visualiza uma coincidência entre as etapas da história político-social da América Latina com momentos definitivos da história europeia, como vemos a seguir. Nos elementos do subdesenvolvimento indicados pelo autor, como *la hacienda*, o poder político-econômico das elites rurais e o liberalismo, há uma vinculação destes processos às ideias europeias (ocidentais). A história cultural de Alfred Weber e o “projeto” de investigação de Max Weber sobre as formas de racionalidade na história moderna ocidental impactaram sobre o pensamento de Medina Echavarría, que ressignificou estes conceitos na interpretação da América Latina.

As formas de dominação tradicional da análise weberiana puderam ser pensadas na América Latina em torno da estrutura da fazenda (*hacienda*). As relações paternalistas que organizam a fazenda também organizam o mundo social, as relações de poder e as relações Estado-Sociedade. As sociedades latino-americanas, de diferentes formas e arranjos, foram definidas pela predominância da estrutura agrária, como marca do subdesenvolvimento. A fazenda significou o elemento-chave da construção civilizacional latino-americana, para Medina Echavarría, e deveria ser analisada segundo a persistência desta estrutura na segunda metade do

século XX, bem como observar os fatores simbólicos que o legado da fazenda produziu sobre as estruturas políticas de poder. Medina Echavarría assim descreveu a relevância da fazenda:

La estructura social de América Latina mostró por largo tiempo en todos sus entresijos la capacidad modeladora de una institución fundamental: la de la hacienda. Toda la historia económica, social y política de América Latina es en buena parte la historia de la consolidación y transformaciones de esa unidad económico-social. Y el relato del ocaso de la estructura tradicional se confunde por consiguiente con la del lento declinar de esa vieja organización. Ocaso y no extinción, desde luego, pues todavía persisten tanto su presencia como sus influjos. (MEDINA ECHAVARRÍA, 1964, p. 30)

A capacidade modeladora da fazenda sobre a estrutura social é uma hipótese recorrente no pensamento brasileiro. Em outros autores, como Caio Prado Junior e Gilberto Freyre e Celso Furtado podemos perceber com exatidão a força das grandes fazendas nestas interpretações. “La hacienda hizo” a América Latina, na afirmação de Medina Echavarría a seguir:

Desde el punto de vista económico, la hacienda *hizo*, pues, a América Latina, todavía hoy predominantemente agraria. (...) Pero todavía la *hizo* en un plan más profundo: en el de su sustancia social o, si se quiere, humana. En el Brasil la obra de Freyre es un relato de esa conformación – perdido a veces en la riqueza de la *petite histoire* – que, aceptado o criticado según temperamentos y puntos de vista, abre sin embargo el continuado análisis de esa gran tarea. En Hispanoamérica no hay nada semejante, si bien fragmentos dispersos esperan ya la mano que los trate en una visión de conjunto. En lo que sigue sólo se trata de dar un extremado esquema sociológico que pueda ayudarnos a comprender la realidad de hoy. (MEDINA ECHAVARRÍA, 1964, p. 32)

A “grande tarefa” que Gilberto Freyre já começou, segundo Medina Echavarría, foi a compreensão sociológica da fazenda, enquanto sua substância social, humana, na formação das sociedades latino-americanas. As análises de Freyre estão presentes nas abordagens de Medina Echavarría, principalmente quando o autor espanhol deseja fazer comparações entre os casos brasileiro e latino-americano. A ligação com o pensamento de Freyre também se verifica nas análises que Medina Echavarría faz do paternalismo e das relações de fidelidade na dinâmica da fazenda. A obra de Freyre foi tomada por Medina Echavarría como um exemplo, pois vinculou a América Latina a uma tradição, a do mundo ocidental. Em uma crítica de Medina Echavarría (1967) ao trabalho de Daniel Cosío Villegas, que se chama “Glosas a “Nacionalismo y desarrollo””, o autor referenda a obra de Freyre e estabelece o que é fundamental para se analisar a América Latina:

Pues bien, hemos de reconocer los hispanos parlantes que los brasileños nos han dado una lección en este ineludible esfuerzo de poner en marcha la fantasía creadora y de forjar la imagen de un mundo al mismo tiempo particular y universal. Las palabras de Freyre, que van como lema de esta última reflexión, no

son quizá las únicas que puedan hoy encontrarse en el pensamiento brasileño. (MEDINA ECHAVARRÍA, 1967, p. 101)

O que Freyre conseguiu realizar foi o estabelecimento de vínculos “transnacionais” entre os países hispano-americanos e os valores europeus. São “civilizações hispanotropicals” para Freyre, que integram e harmonizam valores europeus nos trópicos (MEDINA ECHAVARRÍA, 1967, p. 96-97). Medina Echavarría chama atenção, em relação a Freyre, para um posicionamento comum que também lhe é próprio, o fato de observar a América Latina como parte de uma tradição e de um “diálogo” ocidental. Os conceitos que marcam as sociedades latino-americanas neste autor, como a fazenda, a “porosidade” das estruturas tradicionais em absorver mudanças e a presença do liberalismo nas elites e no poder da região, foram definidas a partir da conexão com a tradição ocidental, sendo estes conceitos como parte fundamental do projeto de Medina Echavarría.

Bem como Zea analisou a filosofia, o homem, as consequências dos processos de colonização na formação dos países da América Latina, Medina Echavarría também comparou a racionalidade, a ação social e as instituições político-sociais, entre as sociedades europeias (principalmente) e a América Latina. Este autor sempre reconheceu a herança ocidental na Periferia latino-americana, tradição posta em comparação com aquela do mundo desenvolvido¹²⁰.

POSITIVISMO E PATERNALISMO: A INFLUÊNCIA DAS TEORIAS EUROPEIAS

Para Zea, o importante é filosofar, enfrentar racionalmente os problemas que a realidade nos propõem, buscando em tais problemas a solução mais ampla e adequada. Segundo ele, os positivistas do nosso continente, do Século XIX diziam que assimilavam a filosofia positivista, pois ela faria da nossa América outro Estados Unidos, desse modo, o projeto deles se pautava nessa necessidade específica.

A solução do problema para a América Latina, como para os países do Terceiro Mundo, não está na simples aquisição de uma determinada filosofia, por mais profissionalismo que nela se coloque, mas na solução que se há de dar a um velho problema que nos propuseram e nos seguem propondo: as nossas iniludíveis relações com a parte do mundo que, de uma forma ou de outra, tem sido o nosso modelo (ZEA, 2005, p. 415).

¹²⁰ Neste mesmo texto, Medina Echavarría (1967) descreve a relação de um espanhol (ele mesmo) com a América Latina (e com os latino-americanos), como a de um estrangeiro, por vir de uma realidade e uma história distinta, e ao mesmo tempo uma relação de proximidade, por compartilharem de experiências comuns. O autor afirma a este respeito: “Porque en manera alguna el español puede sentirse auténtico “extranjero” en los países hispanoamericanos, y no valen por eso para su situación las sutilezas psicológicas en que penetrara Simmel y que han continuado luego otros pensadores. No es mi intención, sin embargo, tratar de emular — perforándolos en lo posible— esos profundos análisis psicosociales del viejo maestro, para desentrañar el tipo de vivencia del español en su peculiar calidad de extraño y próximo al mismo tiempo frente al hispanoamericano.” (MEDINA ECHAVARRÍA, 1967, p. 87-88).

Em seu trabalho intitulado *El positivismo en México*, Zea apresentou-se como crítico do positivismo e buscou evidenciar o caráter a-científico das premissas sociológicas da Escola Comtiana insistindo na necessidade da superação do determinismo do Século XIX, ainda vigente na primeira metade do Século XX. De acordo com Altmann (2003), ao estudar a sociedade mexicana, Zea o fez precisamente como uma história de caso na experiência humana. Inovou, portanto, ao colocar o universal no particular assim como, nele mesmo, o filósofo e o historiador se casaram harmoniosamente.

Um dos grandes temas que caracteriza a obra de Zea é a situação de dependência da América Latina. A história dessa parte do mundo é marcada pelo colonialismo imposto ao homem americano, que aceita um permanente servilismo imitativo, que aparece com frequência em seu pensamento filosófico. Ele foi um dos primeiros pensador a usar, na década de 50 o conceito de dependência para caracterizar a relação das sociedades latino-americanas com o mundo ocidental.

Segundo seu pensamento, buscamos uma filosofia que nos capacite, que faça por nós o mesmo que se efetivou nas nações ocidentais. Para tanto, devemos buscar uma filosofia própria, para solucionar nossos problemas a partir das nossas reflexões. A história do homem latino-americano aponta para um homem montado sobre dois mundos: o que deixa e que, ao deixar, já não lhe pertence; e um novo mundo, com sua própria história, mas com uma história que não sente como a sua, que também não lhe pertence, um mundo no qual a história se inicia com ele mesmo.

Trata-se de um belo sonho que os povos latino-americanos apresentam como trágica disjuntiva: a eleição entre o passado e o futuro, entre o mundo de que se é portador, mesmo que não se sinta como próprio, e o mundo que está se criando, porém nem por ser novo, resulta ser também próprio.

O que podemos encarar como uma das grandes contribuições do pensamento de Zea, é que ao discutir a existência da filosofia latino-americana e sua identidade, conclui que não se tratam de esferas estáticas e nem uniforme, sim de pensamentos e concepções históricas, que abriga a diversidade e a pluralidade. Reclama para o nosso Continente liberdade e igualdade, os princípios criados pelo Ocidente, mas nega reconhecer estes elementos nos povos atingidos por seu colonialismo. Deste modo, Zea solicita a inserção igualitária do homem americano no destino universal, e a mestiçagem seria a nossa condição cultural universal mais concreta.

Tal qual a análise sobre o positivismo feita por Zea, o olhar de Medina Echavarría está voltado para as relações sociais e práticas da estrutura de dominação patriarcal. A característica assinalada por ele se direciona para capacidade que a vida senhorial, no *todo social* da fazenda, teve de formar um “agregado vital” nas sociedades latino-americanas. A questão de fundo para o autor é discutir os resquícios deste “estilo de vida” nas sociedades latino-americanas em processo de modernização, portanto busca estas características nas formas de dominação (tradicional) na estrutura da fazenda. Nos laços de poder socioeconômico em torno da fazenda, as elites também detinham fatores substanciais para a manutenção dos grupos subordinados, através das condições de segurança e proteção. As formas de autoridade das famílias proprietárias sobre a fazenda combinavam atributos de opressão simultaneamente à proteção. Medina Echavarría atesta as características de autoridade, arbitrariedade e violência em torno da fazenda. Os apontamentos realizados sobre os vínculos de subordinação que fundamentam o paternalismo, foram identificados a partir das relações de fidelidade, proteção, obediência, graça e caridade.

Medina Echavarría insere a América Latina no processo da história ocidental, partindo das categorias weberianas de dominação para identificar similitudes entre os processos nos países avançados e na Periferia. O problema da extinção da autoridade paterna é, segundo o autor, um fato universal, sentido por todas as sociedades na transição para outras formas de dominação (racional legal). Trata-se da dissolução do mundo senhorial latino-americano que estão alinhados ao seu próprio processo histórico.

A ideia de “nostalgia do pai perdido” foi apontada por Medina Echavarría na América Latina como uma característica e um resquício da região. A ausência de instituições – políticas, sociais e psicológicas – nas novas sociedades industriais latino-americanas que substituíssem o antigo paternalismo, se movimenta no sentido de dificultar a efetivação das organizações públicas modernas. A noção expressa por Medina Echavarría é o vazio criado pela ausência do paternalismo tradicional, a gestação de um *hueco doloroso* um espaço aberto e ainda não ocupado diante de uma instituição que foi derrubada. O “desamparo” com o fim do paternalismo produz a desconfiança de um mundo que estaria “desordenado”. Nos momentos de crise, estas sociedades lidam com a ausência de uma estrutura que pudesse suprir as necessidades daqueles que eram ligados (dependentes/subordinados) aos “chefes”. Há três crenças no paternalismo que foram dissolvidas, salienta o autor:

Los usos de la estructura paternalista se cristalizaban sobre todo en tres creencias: a) la creencia en el valor cordial de las relaciones personales; b) la creencia del amparo que no podía faltar en un momento de crisis, y c) la creencia en el poder desconocido, y por eso ilimitado, del jefe. Cuando esas vigencias se derrumban hay que construir afanosamente por la propia experiencia las ideas – las orientaciones intelectuales – sustitutas. (MEDINA ECHAVARRÍA, 1964, p. 39)

A noção de desenraizamento (*desarraigo*) seria o fenômeno que perturbou o estado psicossocial das aglomerações urbanas e rurais na América Latina do século XX, gerado pela dissolução do paternalismo, ou seja, da dominação tradicional. Medina Echavarría sinaliza que tal fenômeno pode ser identificado em vários países na América Latina, e significa um processo similar às dissoluções de formas de dominação tradicional no mundo ocidental. A crença no valor cordial das relações pessoais da fazenda, o amparo no momento de crise e a crença no poder ilimitado do chefe, são traços que podem ser verificados também nas obras de dois intérpretes brasileiros, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre.

Por que analisar o estilo de vida senhorial na fazenda? A respeito dos resquícios da “existência senhorial” na economia e na sociedade moderna, Medina Echavarría afirma que “(...) habría que investigar más a fondo el peso que han tenido en la conformación de la ética económica del hombre iberoamericano” (MEDINA ECHAVARRÍA, 1964, p. 35). A indagação sobre a constituição da ética econômica do homem ibero-americano, a partir da existência senhorial, era uma expectativa em estabelecer novas possibilidades da formação social e moral das sociedades latino-americanas. Esta ideia relaciona-se com a preocupação do autor em determinar qual é a capacidade deste modo de vida (senhorial) de modelar os valores destas sociedades. Os valores senhoriais criados em torno da fazenda foram a “matriz de uma forma de vida”, porém não foram capazes de dar continuidade e criar outra estrutura distinta, ligadas à dominação racional-legal. Não tiveram condições de “modelar” outra “estrutura”. As instituições políticas e as estruturas sociais tiveram seus valores fragilizados pelo fim do modelo de fazenda.

O que podemos perceber a partir dos pensamentos de Zea e de Echavarría, é a discussão realizada a partir de grandes dicotomias, como império/colônia, desenvolvimento/subdesenvolvimento, bárbaro/civilizado, centro/periferia, colonizado/colonizador, entretanto, não há a possibilidade de rompimento com o passado, pois a condição de se pensar a América Latina parte da situação de dependência, a característica de sua realidade. Ambos os autores buscaram localizar o chamado “Novo Mundo” dentro do contexto da história universal em relação com uma ordem e um centro de poder designado como mundo

ocidental. Zea procurou identificar a questão humana na América Latina, a partir da perspectiva filosófica, reconhecendo o status e a existência de um pensamento latino-americano. Echavarría partiu da análise sociológica e tentou identificar as sequências dos tipos de dominação que legitimaram as estruturas tradicionais da América Latina: a fazenda e o paternalismo. O Continente possibilitou ambos os autores a análise e o estudo das suas estruturas mentais e materiais a partir de sistemas filosóficos e sociológicos consolidados, ora na Europa – a sua conexão com o mundo ocidental – ora embasados na perspectiva *autóctone*.

REFERÊNCIAS:

ALTMANN, Werner. O latino-americanismo universal de Leopoldo Zea. In SALADINO, Alberto y SANTANA, Adalberto (compiladores) *Visión de América Latina*. Homenaje a Leopoldo Zea. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, FCE, 2003.

BASTOS, E. R. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico. Entre Dom Quixote e Alonso El Bueno*. São Paulo: EDUSC: ANPOCS, 2003.

BLANCO, Alejandro. Ciências Sociais no Cone Sul e a gênese de uma elite intelectual (1940-1965). *Tempo Social: Revista de sociologia da USP*, São Paulo, v.19 n.1 p. 89-114.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. En diálogo con Leopoldo Zea: para una filosofía de la liberación. En SALADINO, Alberto y SANTANA, Adalberto (compiladores) *Visión de América Latina*. Homenaje a Leopoldo Zea. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, FCE, 2003.

MEDINA ECHAVARRÍA, José. *Aspectos sociales del desarrollo económico*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1959.

_____. *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico de América Latina*. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1964.

_____. *Filosofía, educación y desarrollo*. Cidade do México: Siglo XXI, 1967.

_____. *Discurso sobre política y planeación*. Cidade do México: Siglo Vientiuno Editores, 1972.

MORSE, Richard. O multiverso da identidade latino-americana. In *História da América Latina: A América Latina após 1930: Ideias, cultura e sociedade*. BETHELL, Leslie (org.). São Paulo: Edusp, 2011.

POCOCK, J.A.G. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.

ZEa, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Gramond, 2005.

_____. *Filosofía de lo americano*. México: Nueva Imagen, 1984.

_____. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura 89 (1988). Pp. 11-19.

_____. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México-D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1968.

_____. América como consciencia. En *Cuadernos Americanos*. México, 1953.

ARTIGOS ● ● ●

UMA ANÁLISE DO RISO: PIADAS COMO ESPAÇO DE DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA

Júlia Pereira da Silva¹²¹

Vitor de Lima¹²²

RESUMO: A partir de uma análise sócio-histórica para a compreensão da formação do sistema neoliberal contemporâneo, o presente artigo aborda a absorção dos valores sociais nessa atmosfera econômica por meio da indústria cultural, e, desta forma sua apropriação observada nas relações sociais, tendo enfoque o elemento do riso como um espaço tanto de reforço da moral vigente como de oposição a esta, e para uma análise concreta, são apresentadas duas piadas típicas para estudo de caso.

Palavras-chave: riso; indústria cultura; neoliberalismo; valores.

PROCESSO SÓCIO-HISTÓRICO PARA O NOVO SÉCULO

O processo sócio-histórico que chega às sociedades industriais do século XXI caracteriza-se na mudança destas de sociedades nacionais individuais para uma única sociedade global, com conceitos que perderam a capacidade de explicar o movimento da própria sociedade, ou seja, um novo começo para a história, pois, a partir da Segunda Guerra Mundial, ocorreu um processo de mundialização em todas as esferas da vida pelos dilemas da globalização. A globalização vem ocorrendo há décadas, com seu auge no século XX, através de um capitalismo de modo de produção e reprodução material e espiritual a partir de um modelo internacional. Com a exploração do trabalho, revoluções industriais e acúmulo de capital expandidos pelo globo, se devastam culturas e assimila-se tudo em prol do capital.

Segundo Ianni (1999), a nossa sociedade na contemporaneidade se definiu em sociedade civil mundial, tendo como norteador as empresas multinacionais, que começaram seus monopólios no final do século XIX, e com maior intensidade no século XX, se apropriando do Estado-nação ao qual está inserida. Na sociedade global, as organizações públicas e privadas influenciam as decisões internacionais em relação ao desenvolvimento, direitos humanos, combate ao narcotráfico, proteção do meio ambiente, saúde, educação, meios de comunicação entre outras ações, que tomam parte em assuntos sociais, econômicos, políticos e culturais, ou seja, aquilo que faz tornar o mundo uma sociedade global, diminuindo e tutelando o Estado nacional em favor de decisões internacionais.

¹²¹ Graduanda em História pela UNESP/FCHS. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: julia_ps11@hotmail.com.

¹²² Graduando em Serviço Social pela UNESP/FCHS. E-mail: vd.lima@hotmail.com.

Nos anos de 1960, os sociólogos proclamavam o fim das ideologias, porém, depois de 50 anos prospera a ideologia do neoliberalismo. Na história da América Latina, o neoliberalismo surge como ideologia em 1975 no Chile, no governo de Pinochet e nos pensamentos econômicos universitários. Neste contexto o Chile foi visto como vanguarda do pensamento econômico na América Latina. Segundo Comblim (1999), no Primeiro Mundo, esta ideologia era vista como globalização ou mundialização, com a promessa de solucionar todos os problemas humanos e prosperar a humanidade, e, no Terceiro Mundo, como ajuste ou reajuste da economia anterior de substituições de importações, para que muitos possam ter acesso ao Primeiro Mundo. Estes ideólogos do neoliberalismo prosperam seus discursos há cerca de quatro décadas, com a intervenção de Margaret Thatcher (1979) na Inglaterra e Ronald Reagan (1980) nos Estados Unidos. Assim, estas ideias invadem espaços de formação de pensamento e opinião como espaços acadêmicos, governamentais, veículos de comunicações e igrejas, não dando espaço para surgir pensamentos contrários a este ideário pois, por trás desta ideologia neoliberal há poderosos interesses e a miséria da massa é propícia para a acumulação de riqueza localizada. Nas crises econômicas, os investidores aproveitam para aumentar seu capital, buscando justificativa no neoliberalismo.

Desta forma, Comblim (1999) demonstra que outro problema da política neoliberal, é que esta tende a destruir o coletivo, defendendo a individualidade, deixando o sujeito entregue ao mercado e engolido por tal, idealizando uma revolta errônea contra o Estado, buscando o isolamento econômico do mesmo, ou seja, a defesa do Estado mínimo.

Segundo o autor, este programa neoliberal defende um Estado mínimo e ideologiza os sujeitos a defenderem isto, além de defender a privatização e terceirização dos serviços públicos, sucateando os sindicatos e as organizações de trabalhadores, que nos países industrializados perdem força contra as empresas privadas, tornando estes trabalhadores consumidores e produtores de mercadoria, pois estes têm diante de si empresas poderosas que manipulam fundos superiores à produção nacional, ou seja, sobrepondo o Estado-nação.

Deste modo, o autor afirma que esta ideologia é tão forte que perpassa todas as instâncias da vida, na qual o ser humano é coagido a crer no neoliberalismo como verdade universal, moldando sua ação e gerando valores em prol deste, criando uma identificação com este modo de pensar estadunidense e tornando a alma ocidental.

Sendo assim, a compreensão dos valores do sujeito se torna limitada sem analisar sua relação com os aspectos econômicos e sociais contemporâneos. Pois, tendo que a sociedade atual é regida e administrada por um mercado neoliberal que gera valores em todas as instâncias sociais desde o Estado até a sociedade civil, se pode observar a reprodução do mesmo pelos meios de comunicação de massa, que uniformizam e reificam a consciência do indivíduo, negando sua reflexão e auto-crítica em prol do pensar autônomo.

A ABSORÇÃO DOS VALORES NA INDÚSTRIA CULTURAL

A partir deste cenário neoliberal, observa-se na sociedade contemporânea uma apropriação dos nossos juízos morais e em especial os juízos de valor. Isto ocorre porque o capital gera valores de produção e consumo através dos meios de comunicação de massa, disseminando este ideário econômico, e, por fim, gerando na consciência dos indivíduos uma valoração em prol do capital. Este movimento define-se como indústria cultural.

O filósofo Theodor Adorno através de sua teoria sobre o fenômeno da indústria cultural, salienta como os sistemas econômicos capitalistas constroem uma lógica para a técnica se tornar algo produtivista e padronizado para responder às necessidades criadas por ela mesma na consciência dos sujeitos de forma individual e atuando para o coletivo social, fazendo cada um ser único, porém padronizado, ou seja, propaganda uma identidade para a massificação. A indústria cultural desenvolve cada vez mais meios técnicos para exercer sua manipulação e dominação dos sujeitos, o seu sentido é fazer uma acomodação no pensar, para não se questionar a realidade e o mundo produtivista que vivem, fortificando o capital. Com isso, cria-se uma mentalidade aos sujeitos, a partir de valores de reprodução social da lógica do consumo, o que é refletido na ação dos mesmos.

Para estabelecer este consumismo a indústria cultural transforma tudo em mercadoria, inclusive a cultura. Esta categorização e redução da cultura em mercadoria faz parte deste fenômeno da massificação por meio das mídias. Os meios de comunicação são privados com função mercadológica, como os porta-vozes da ideologia do consumo e da dominação, esses propagam falsos imperativos consumistas, anulando a experiência formativa e o exercício da criatividade.

Adorno esclarece como a indústria cultural faz uso das mensagens ideológicas dos meios de comunicação para manter o indivíduo conformado com sua realidade, fazendo-os aceitarem

um estado de tutela frente às normas sociais e às autoridades estatais a partir da assimilação de valores do capital.

A indústria cultural repete a realidade de forma cínica, só há duas opções, participar ou omitir-se. Mostra-se o mundo a seu modo e através da propaganda cria a sua realidade. A técnica atrelada à indústria cultural utiliza meios para disseminarem essa realidade cínica, de forma manipuladora, que segundo Adorno, “sob o imperativo da eficácia, a técnica converte-se em psicotécnica, em procedimento de manipulação das pessoas.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 153).

Enfim, a indústria cultural faz o indivíduo acreditar que é livre frente a esta lógica do consumo, porém esta liberdade é falsa, pois a sociedade impregnou estes valores do capital criando necessidades e desejos nos sujeitos para o consumo e o conformismo, deixando-os sem capacidade para refletir frente a esses processos de dominação. Desta forma, a conscientização e o esclarecimento acerca dos mecanismos objetivos e subjetivos de dominação ideológica seriam imprescindíveis para desenvolver o reconhecimento do outro, fazendo com que o sujeito desenvolva seus sentimentos, percepções e reflexões próprias, estimulando-o a agir com autonomia em oposição a esta lógica predominante.

A TEORIA DO RISO

Explanaremos agora como Theodor Adorno aborda o cômico pelo pensamento da indústria cultural. Para isso usaremos o mesmo autor que o filósofo usa para esta temática: Henri Bergson.

No livro *O riso*, Bergson diz que a risada é um fenômeno necessariamente humano, que se exprime apenas no terreno da insensibilidade em relação ao objeto de que se ri pois, uma situação diferente reprimiria o riso. Isso, porém, “(...) não significa negar, por exemplo, que não se possa rir de alguém que nos inspire piedade, ou mesmo afeição: apenas, no caso, será preciso esquecer por alguns instantes essa afeição, ou emudecer essa piedade.” (BERGSON, 1983, p. 7).

Também Bergson critica as teorizações sobre o riso que o colocam em um plano abstrato, pois, para ele, este fenômeno tem condições objetivas e, mais do que isso, uma finalidade social. É por isso que ele dirá que “O riso não advém da estética pura, dado que tem por fim (inconsciente e mesmo imoralmente em muitos casos) um objetivo útil de aprimoramento geral.” (BERGSON, 1983, p. 14). Esta utilidade de aprimoramento geral do riso ocorre, para Bergson, porque este tem papel corretivo na sociedade: ri-se de tudo aquilo que não se adapta, que possui hábitos fora do

padrão social, e através deste gesto humilhante espera-se a reintegração total do indivíduo alvo do riso à sociedade.

A estes gestos inaptos ao padrão social, Bergson chamará de *rigidez mecânica*, ou seja, tudo aquilo que se afasta do comportamento orgânico e humano, seja por meio de repetições ou de gestos maquinais. Em outras palavras, tudo aquilo que não se delinea perfeitamente ao padrão e que na sua tentativa falha apenas aparenta um fingimento mecânico à sociedade e isto, para a sociedade, é uma ameaça, qualquer coisa que se afaste excentricamente da regra deve ser taxado como cômico, anormal, não é uma diversão, é uma punição.

Partindo desta premissa, Bergson define elementos para que algo se torne risível, a partir do que se observa na realidade. São as fórmulas do riso, entre elas a *repetição*, a *inversão* e a *interferência de séries*. Não entraremos em detalhes quanto ao funcionamento destas, apenas colocaremos que estas são expressões da regra geral: é cômico tudo aquilo que mostrar uma *rigidez mecânica*. Desta forma, por exemplo, uma situação ou personagem que apresente uma anormal repetição de gestos ou falas por mais que as reprima, se torna algo cômico, pois não é dinâmico ou fluído, mas endurecido, maquinal. Para exemplificar essa fórmula, Bergson apresenta o boneco de mola.

A função aproveitada pela indústria cultural ao fazer uso do riso é a de que ele sempre tem um alvo a humilhar, sendo apenas necessário estar munido das estratégias cômicas adequadas. Sendo assim, este alvo serão as minorias sociais, os comportamentos revolucionários e as figuras questionadoras, reforçando o que não se deve ser para não ser humilhado e excluído da “normalidade” da indústria. Quem ri e de quem se ri não são mais personagens de um espetáculo cômico, mas lados sociais opostos em um conflito ideológico. De fato, ao rir dos gracejos que a indústria propaga significa mais do que apenas deixar-se inserir em seu sistema, é concordar com tudo o que ela é, enfim, “Divertir-se significa estar de acordo.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 135)

Esta relação com os padrões sociais não significa que a comédia necessariamente legitime a ordem social, mas apenas que tem esta referência para sua estrutura. A comédia se mostra, assim, como humilhante, insensível, injusta (pois não precede uma reflexão) e, em especial, humana. Em essência, uma arte¹²³ da *vida* que age em crítica a um desvio humano. É importante

¹²³ Aristóteles já classificava a comédia como arte: “Há gêneros que utilizam todos os meios de expressão acima indicados, isto é, ritmo, canto, metro; assim procedem os autores de ditirambos, de nomos, de tragédias, de

notar que, usando-se bem as fórmulas cômicas descritas no livro de Bergson, qualquer coisa pode ser alvo e, dependendo das finalidades, o riso pode ser instrutivo ou danoso.

Esta duplicidade do riso permite-nos agora adentrar na abordagem que Adorno faz deste elemento na *Dialética do Esclarecimento*. Ali, em relação à indústria cultural, ele pode assumir duas configurações: o riso de terror e o riso da libertação. Ambos têm em comum o alívio que decorre da fuga de uma ameaça, no caso do riso da libertação, a fuga é realmente o escapar desta ameaça, a indústria cultural, poder-se fugir à lógica da indústria e rir-se de toda a farsa de felicidade que ela lhe oferece e que é desmascarada. No caso do riso do terror é a fuga no papel de desistência, o sujeito se rende à ameaça e se funde a ela.

Este riso de terror da indústria cultural é o riso da concordância, não há nada de crítico, reflexivo ou imaginativo nele, essa diversão oferecida é fraudulenta e o riso que advém dela é o riso da aceitação e conformidade com esse fato, enfim, “Rimos do fato de que não há nada de que se rir.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 131). Bergson já observava o riso como um *trote social*, sempre com esta função corretiva na sociedade. Seja nos trotes de calouros nas escolas ou na recepção de estrangeiros em pequenas cidade, o riso é uma ameaça constante e ameaçadora para a adaptação, e ao apropriar-se dele, a indústria cultural não só humilha o alvo do riso, mas mantém em constante alerta quem ri de que pode vir a ser o próximo. Este riso da indústria, tem, como todo riso, um caráter coercitivo, porém devido à sua ideologia reificante, agrega-se-lhe um efeito desumanizador do sujeito-alvo. Rir-se a cada vez que ele demonstra sinais de questionamento e iniciativa, até que este se junte à massa que ri. O riso na indústria cultural transforma-se em violência contra o próprio indivíduo ao coagi-lo a aderir os padrões da moral hegemônica anulando sua própria subjetividade.

É o caso dos *cartoons*, nestes “sob a gritaria do público, o protagonista é jogado para cá e para lá como um farrapo. Assim a quantidade da diversão organizada converte-se na qualidade da crueldade organizada.” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 129). A violência que a personagem sofre é um reflexo para o próprio espectador, a agressividade, a competitividade, a crueldade da vida é uma constante, portanto deve-se acostumar-se, deve adaptar-se, e, afinal, por que não rir-se dela? O riso é um meio para a naturalização de preconceitos e repressões, quando ele ocorre já não há mais sensibilidade a se recorrer para que se possa questionar, para que se possa resistir.

comédias; a diferença entre eles consiste no emprego destes meios em conjunto ou em separado. (...) Tais são as diferenças entre as artes que se propõem a imitação.” (ARISTÓTELES, 2003, p.3)

Por fim, esse riso que nega o pensar, nega o humano e nega a própria resistência à ele, é o riso do terror. Este riso, porém, não significa, a impossibilidade de um rir humano e progressista, de um riso justo. Ainda que Bergson afirme: “Para ser sempre justo seria necessário que (o riso) proviesse de um ato de reflexão. Ora, o riso é simplesmente o efeito de um mecanismo montado em nós pela natureza, ou, o que vem a ser quase a mesma coisa, por um prolongado hábito da vida social.” (BERGSON, 1983, p. 93). Ora, pois ainda que o ato de rir seja automático e irracional, o ato de fazer rir, pelo contrário, como já vimos, é constituído de estratégias que levariam à comichidade, de uma observação do social para se montar as fórmulas do riso. Sendo o riso um meio entre arte e vida, o artista que faz rir tendo a competência do fazer rir também o terá para escolher o que é risível, o que deve ser mudado, o que deve ser alvo de graça, e é aí que se esconde o potencial do riso da libertação: se o riso é o natural do humano deve-se usá-lo para celebrar o próprio humano, rir-se do que se afasta dele, afinal é isso mesmo a base da fórmula do humor, a *rigidez mecânica*, aquilo que se afasta do vivo. Deve-se rir de tudo aquilo que afasta o indivíduo da realidade, pois para Bergson, “Por um momento pelo menos ele (o artista) nos desligará dos preconceitos de forma e cor que se interpunham entre nosso olho e a realidade. E realizará assim a mais alta ambição da arte, que é no caso a de nos revelar a natureza.” (BERGSON, 1983, p. 74).

ANÁLISE DE PIADAS

Muniz Sodré de Araújo Cabral em seu livro “A comunicação do grotesco” ao analisar a programação na televisão, dirá que “Cada organização das relações de produção engendra uma atmosfera psicossocial própria, que se destina em geral a perpetuar o seu tipo específico de relações humanas. A cultura de massa – frisamos: essencialmente política – é hoje o grande médium da atmosfera capitalista.” (CABRAL, 1992, p. 39). E ao analisar a programação da televisão brasileira dirá que em diversos estratos dessa programação, há diversas vezes o uso do *grotesco*, para ele o grotesco é a apresentação do outro, mas um outro anormal, deformado. Este uso pode ser feito de diversas formas, mas sua intenção é sempre igual: o reforço de uma ideia em detrimento de outra apontada como defeituosa.

Sintetizando essas ideias de Cabral e tendo em mente o contexto econômico e social brasileiro já apresentado, pode-se imaginar quais seriam as ideias a serem reforçadas e as que seriam deturpadas. Em um cenário neoliberal, valores como esforço próprio, competitividade e sofrimento são engrandecidos diariamente com as devidas adaptações. Baseados na tese de

doutorado da socióloga Silvia Viana que estuda os realities shows como reforço da moral neoliberal, exemplificaremos a questão do sofrimento. Longe de ser o sofrimento transcendental para um estado melhor, ou reprimido ele é exaltado como um fim em si, sofrer é a própria recompensa e deve ser exibido, nas palavras dela: “A dor perpetrada e exposta por esse programa (o reality show “Hipertensão”) – que nisso em nada se difere dos demais – mostra uma outra relação de nossa sociedade com o sofrimento que não a de sua ocultação ou de seu controle pela via da medicalização e da psiquiatria. É um sofrimento que chega a ser exaltado, um sofrimento digno.” (VIANA, 2011, p.128). Desta forma, aquele que não sofre, que não se expõe à dor e ao sofrimento, que não se adapta à moral padrão, é o grotesco, o anormal, o cômico.

A partir destas ideias apresentadas envolvendo o contexto neoliberal atual e sua legitimação através da absorção de valores pela indústria cultural, especificamente pelo cômico, gerando uma moral capitalizada, este artigo então propõe uma análise do concreto por meio de duas piadas comuns recortadas de um site do gênero para apresentar justamente como o riso em si é punitivo, como diz Bergson, porém também é dialético, como afirma Adorno, podendo ter como alvo o opressor ou o oprimido. Sendo que, como já visto, as piadas como meios dialéticos para o riso ao serem inseridas na lógica da indústria acabam assumindo a posição do opressor:

“Loira Burra

Uma Loira Foi Na Pizzaria E o Atendente Falou/-Vai Querer Uma Pizza De Que?/-De Calabresa/-Cortada Em Quantos Pedacos? 4 ou 8?/-Em 4 Porque Eu Não Vou Aguentar Comer Os 8.”¹²⁴

É possível observar na típica piada de loira os conceitos já apontados até então. A rigidez mecânica ao apresentar uma interlocutora que não se adapta à situação, não percebe a fluidez da conversa e responde com rigidez de ideia a um ponto de soar cômico. Esta tipificação da “loira burra” é tão recorrente que já pode ser pensada como um *clichê*, este, não essencialmente ruim, para Adorno¹²⁵, se torna danoso ao ser absorvido pela indústria cultural, pois sendo a indústria o intermediário entre o sujeito e a realidade (o que antes era papel da cultura), os clichês são, então, um meio desta de fazer da realidade um punhado de elementos-padrão finalizados, sem

¹²⁴ <http://www.piadas.com.br/piadas/loiras?page=2>. Última visita: 09/02/2015

¹²⁵ Este é um artifício comum no cinema atual, porém Adorno não o considera essencialmente negativo, nem tampouco algo inventado pela indústria cultural, mas apenas distorcido por ela. Os estereótipos já eram um recurso usado pelas artes antes do desenvolvimento técnico, porém passaram a ser úteis para a malícia e os estratégias psicológicas de convencimento usados pela indústria: “A quem criticar esta situação replica-se que a arte desde sempre trabalhou com estereótipos. Mas é radical a diferença entre um molde astutamente calculado em termos psicológicos e outro desajeitado e tosco; entre aquilo que segundo os modelos da produção de massas os seres humanos querem e aquilo que as essências objectivas conjuram a partir do espírito das alegorias.” (ADORNO, 2003, p. 169)

mudanças, sem contradições. A percepção do público é simplificada e enrijecida em polarizações como bom e mau, branco e preto, útil e inútil e por quanto mais tempo isso perdura mais difícil será de se desfazer dessa inaptidão à experiência formativa.

Este clichê da loira burra é tão estereotipado e deturpado que chega nos moldes do grotesco de Cabral, “O grotesco (em todos os seus significados: o feio, o portador da aberração, o deformado, o marginal) é apresentado como signo de excepcional, como um fenômeno desligado da estrutura de nossa sociedade – é visto como o signo do outro.” (CABRAL, 1992, p. 73). Desta forma, a loira burra é a deformação alheia da sociedade, alheia de qualquer processo histórico assim como o negro, o pobre, a mulher em geral, o estrangeiro, o homossexual, tão desvinculado que não chega nem a ser humano, por isso se pode rir sem culpa, pois “é só uma piada”.

Esta tipificação não é um fim em si, o grotesco realça as qualidade de seu oposto, neste caso, o do homem. Destacar a mulher como burra, sem malícia e incapaz, é afirmar sua defasagem frente ao seu gênero oposto. E tendo em vista os principais alvos do riso na sociedade neoliberal é fácil afirmar o que não se deve ser para ser não alvo de correção. E quando não se pode mudar o que se é? Quando não se pode mudar a cor da pele, gênero, classe social; então só resta às categorias sociais risíveis o isolamento, a exclusão, como se vê cotidianamente. Essas camadas rejeitadas do ideário social, mas não como força de trabalho, só aparecem nas mídias pela deturpação risível ou generalização perigosa: é o negro animalesco e assassino dos programas de crimes sensacionalistas, ou o homossexual promíscuo e carregado de manias nos programas de comédia para toda a família. Esta é a ilusão de inclusão que a indústria da diversão propõe.

Porém, como já dito, há ainda o humor que pode ser crítico, que pode rir do opressor:

“Mundo globalizado...

O ratinho estava na toca, e do lado de fora:/-Miau, Miau, Miau.../O tempo passava e o rato continuava a ouvir:/- Miau, Miau , Miau.../Depois de várias horas e já com muita fome, o ratinho ouve:/- Au! Au! Au!/Então o ratinho deduz " Se tem cachorro lá fora, o gato sumiu". E, pensando assim, sai todo serelepe em busca de comida. Nem bem havia cruzado a porta, o gato CRAU!.../Inconformado, já dentro da boca do gato, o ratinho pergunta:/- Pô, gato! Que palhaçada é essa, você latindo???/E o gato responde:/- Meu amigo, nesse mundo globalizado quem não falar pelo menos dois idiomas morre de fome!”¹²⁶

¹²⁶ <http://www.piadas.com.br/piadas/piadas-variadas/mundo-globalizado>. Última visita: 09/02/2015

Aqui se observa a explanação da lógica mercadológica sem pudor ao ser estendida ao mundo animal. Ao ser lançada num terreno irreal, a ótica competitiva, inumana e violenta do capitalismo pode ser posta sem medo.

Para Silvia Viana, a moral contemporânea é a de que ter um emprego é uma abundância, por causa da rotatividade de pessoal, apenas a vaga se torna fixa, o trabalhador é reciclável, caso não se adapte às exigências, não de seu chefe, que também é outra peça fungível nesta engrenagem, mas do capital. A pressão é posta como algo saudável, a fazer o movimento de “investimento humano”, aumentar competências, melhorar habilidades, não por qualidade, mas por cobrança. Pois a única regra fixa é a da sobrevivência, assim como no mundo animal, é preciso se adaptar, ser o melhor, o melhor, é claro, nos padrões de uma sociedade que propaga valores neoliberais.

Deve-se devorar os mais fracos, os inaptos, independente de quais princípios ou direitos humanos isto infrinja, revestido sob o disfarce de “obrigação do trabalho” toda ação é justificável, seja fazer um gato latir, a dispensa em massa de uma empresa ou o assassinato de um inocente suspeito por um policial. A pressão é constante, é permanente, é real, é imediata, é o som do roncar do estômago, mas não é natural, e é aí que se esconde o potencial de resistência. A tentativa de naturalização dos comportamentos mais desumanos, ocultando, é claro, que sua origem advém da pressão do capital, legitima a onipresença da moral neoliberal. A deformação grotesca do homem hoje não é o que o homem é, assim como gatos não latem naturalmente, a não ser por uma forte, complexa e onipresente força externa, os homens não exploram homens até o último suspiro por serem “naturalmente assim”.¹²⁷

¹²⁷ Aqui tratamos da ideia do natural do homem, não como uma ideia delimitada e concluída, mas justamente definida em relação ao seu oposto, ou, em outras palavras, como resistência a este oposto. Seguindo a metodologia dialética de Adorno no texto “Progresso” que ao abordar o conceito de “progresso” o conceitua como uma resistência à regressão humana e social (sendo estas duas categorias interligadas) numa dinâmica da unidade fixa dos contrários. Desta forma, o natural do homem como conceito não conclusivo, só pode ser tratado pela resistência ao que ele não é, a que lhe têm violência, no caso deste artigo, a ação da indústria cultural, como algo artificial, anti-humano e coercitivo. Nas palavras de Adorno: “Não obstante, o progresso não se esgota na sociedade, não lhe é idêntico; tal como esta é, às vezes, é o oposto dele. (...) O conceito de progresso é filosófico na medida em que, enquanto articula o movimento social, ao mesmo tempo se lhe contrapõe. Surgido socialmente, ele reclama uma confrontação crítica com a sociedade real. O momento da redenção, por mais secularizado que seja, não pode ser apagado dele. O fato de que não se deixe reduzir nem à facticidade nem à ideia demonstra a sua contradição interna.” (ADORNO, 1995, p. 44). E logo mais, ao final do mesmo texto, afirmando sua categoria de resistência: “O progresso não é uma categoria conclusiva. Ele quer atrapalhar o triunfo do mal radical, não triunfar em si mesmo. Pode-se imaginar um estado no qual a categoria perca seu sentido e que, no entanto, não seja este estado de regressão universal que hoje se associa com o progresso. Então o progresso transformar-se-ia na resistência contra o perdurável perigo de recaída. Progresso é esta resistência em todos os graus, não o entregar-se à gradação mesma.” (ADORNO, 1995, p. 61)

Por fim, deve-se rir, até mesmo porque o riso é um impulso humano e uma categoria de arte, porém, por isto mesmo, o riso deve preencher seus próprios requisitos. O de celebrar a humanidade ao abranger de forma real a diversidade, a criatividade e a complexidade do mundo e realizar a catarse da arte já tão discutida desde os gregos e levar o homem além do homem, num ato que por mais sutil que pareça possa transcender a materialidade e os valores impostos atualmente num compromisso real com o humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Sobre a indústria da cultura*. Coimbra: Angelus Novus, 2003.
- _____. *Televisión y cultura de masas*. Argentina: Eudecor, 1966.
- ARISTÓTELES. *Arte poética*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- BERGSON, H. *O riso*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- CABRAL, M. S. A. *A Comunicação do Grotesco*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- COMBLIM, José. *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- IANNI, O. *A sociedade global*. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento* [tese de doutorado]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2011.

SÍRIOS E LIBANESES: EM BUSCA DE REDES MIGRATÓRIAS NO ESPAÇO URBANO DE SÃO CARLOS

Giovanni Tosi¹²⁸

RESUMO: O projeto “Sírios e libaneses: em busca de redes migratórias no espaço urbano de São Carlos” é uma pesquisa exploratória, cujas características são predominantemente históricas, descritivas e de estudo de caso; tem como objetivo investigar de que modo se deu a inserção dos imigrantes sírio-libaneses no espaço urbano de São Carlos, cidade localizada na região central do Estado de São Paulo. A sua hipótese inicial é de que São Carlos tenha sido um ponto de convergência de redes migratórias desse grupo étnico, hipótese essa respaldada pela relevância da cidade como polo econômico na economia cafeeira paulista do início do século XX e o grande contingente de imigrantes que ela recebeu nesse período. A partir de registros matrimoniais e de outros documentos de época, foi formado um banco de dados que serviu de ponto de partida para entrevistas com descendentes das primeiras famílias sírio-libanesas a se estabelecerem na cidade. As entrevistas forneceram, além das informações fundamentais para a realização da pesquisa, contatos de outras famílias de interesse, expandindo o campo amostral. Ao fim, foi possível observar as particularidades da imigração sírio-libanesa no interior paulista, como operou esse movimento ao longo da primeira metade do século XX e como se deu a inserção socioeconômica dessas famílias nessa região, dando atenção particular ao seu comportamento enquanto rede étnica, na qual as trocas de informações e laços de conterraneidade entre os membros de mesma etnia tomam maior relevância no processo.

Palavras-chave: Redes migratórias; sírio-libaneses; São Carlos.

INTRODUÇÃO

A pesquisa histórica é uma das, senão a mais, tradicional forma de pensar-se a sociologia. Theda Skocpol afirma que os pensadores clássicos da sociologia (Marx, Tocqueville, Durkheim e Weber) trabalham todos, em graus variados, análises históricas das estruturas sociais e da mudança social das sociedades capitalistas ocidentais, evidenciando que, “de uma forma básica, a sociologia sempre foi uma empreitada fundada e orientada historicamente” (SKOCPOL, 2004, p.7). Dessa forma, a busca por redes migratórias na cidade de São Carlos representa, enquanto uma investigação de forte cunho histórico, importante contribuição histórica e social para a reconstituição do passado de uma das mais pujantes cidades do oeste paulista durante o auge da economia cafeeira (TRUZZI e BASSENEZI, 2009, s/p) e para a compreensão de sua realidade socioeconômica hoje.

Mais que pelo seu papel econômico, São Carlos é de grande interesse para pesquisas étnicas por causa das grandes levas de imigrantes que recebeu no início do século XX, período no qual também se deu o auge da imigração sírio-libanesa no Brasil. Logo, o conceito de redes migratórias nos interessa neste caso. Se tivermos que São Carlos recebeu grandes contingentes migratórios em sua história, não podemos crer que esse movimento se deu ao acaso ou por

¹²⁸ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos.

motivação exclusivamente individual e particular de inúmeras pessoas. Embora haja diferentes perspectivas pelas quais podemos tentar compreender migrações em cadeia, a opção pelo conceito de redes migratórias nos permite uma análise singular. Pela maior relevância dada às redes sociais, os laços interpessoais e as trocas de informação entre os imigrantes e seus conterrâneos são o pilar que sustenta os grandes movimentos migratórios sob essa perspectiva. Dessa forma, o conceito de redes migratórias se contrapõe ao clássico modelo *push-pull*, no qual são enfatizadas as condições estruturais das regiões de origem e de destino do imigrante como base das migrações em cadeia.

Ao optarmos pelo conceito de redes migratórias como vertente dos esforços de pesquisa, isso se traduz em uma clara opção pela micro-história (LEVI, 2008, p. 136). Tal escolha acarreta na redução da escala de observação e pelo uso intensivo de fontes nominativas, na convicção de que uma observação microscópica revelará aspectos e significados até então não observáveis em análises macro. Pode-se partir de indivíduos a princípio tomados isoladamente, mas o que se persegue é identificar e recuperar suas redes de relacionamento. Dessa forma, com o objetivo de investigar de que modo se deu a inserção dos imigrantes sírio-libaneses no espaço urbano de São Carlos, buscamos encontrar indícios de relações interpessoais nas motivações dos primeiros imigrantes dessa etnia na cidade. Respalda-nos nas concepções de migração e cadeia de Charles Tilly e, principalmente, no conceito de redes migratórias de Douglas Massey, acreditando ser plausível a hipótese de que São Carlos tenha sido um ponto de convergência de redes migratórias desse grupo étnico.

REDES MIGRATÓRIAS

Quando tratamos de imigrantes, é importante tentarmos definir o que faz de um estrangeiro em um determinado país um imigrante de fato, diferenciando-o de outros grupos estrangeiros que não se estabelecem da mesma forma na estrutura socioeconômica. Precisamos também, da mesma maneira, tentar compreender o fenômeno migratório (tanto na micro, quanto na macro dimensão), no que o conceito de “redes migratórias” pode ser de grande ajuda. Contudo, como ressaltado por Dimitri Fazito em seu artigo *A Análise de Redes Sociais (ARS) e a Migração: mito e realidade*,

(...) embora o interesse sobre as “redes” tenha crescido no campo dos estudos de migração, especialmente a partir dos trabalhos de Douglas Massey e seus colegas (Massey et alli, 1987 e 1997), parece-nos que o debate ainda se limita aos aspectos metafóricos das redes sociais, isto é, as análises não avançam para além da simples descrição e, na maioria das vezes, apenas a sugestão de sua existência. (FAZITO, 2002, p.1)

Essa condição é evidente ao analisarmos outros autores que tratam dos fenômenos de redes, como os apresentados a seguir. Porém, mesmo que não possamos encontrar um consenso sobre o conceito de redes migratórias, é possível delimitar as idéias centrais que permeiam o debate. Charles Tilly, sociólogo americano da Universidade de Michigan, escreve em 1976 um artigo dedicado a compreender o fenômeno migratório europeu, menos preocupado com suas origens e mais com a sua categorização. Em seu ver, a primeira dimensão do fenômeno migratório se refere à distância e à duração do deslocamento, sendo movimentos relativamente longos e relativamente permanentes (TILLY, 1976, p.4). A segunda dimensão se refere ao grau de ruptura da unidade social do imigrante em relação ao seu local de origem (TILLY, 1976, p.4), o que pode ser interpretado como o grau de desligamento do indivíduo com seu universo de sociabilidade anterior. Essas duas dimensões nos permitem diferenciar o que queremos definir como imigrante de outras categorias. Um turista a passeio por Nova York, por exemplo, não constitui um imigrante pela curta duração de sua estadia, tal qual o indivíduo que muda de bairro também não se enquadra por não constituir uma mudança drástica em seu cotidiano.

Baseado nas características da mobilidade, Tilly prossegue criando uma tipologia para os movimentos migratórios, sendo elas: locais, circulares, de carreira ou em cadeia. Oswaldo Truzzi sumariza bem as formas criadas por Tilly em um artigo dedicado à análise de redes migratórias.

(...) as migrações abrangem outras categorias e, sempre segundo Tilly (1978), podem ser classificadas em:

- a) Locais: quando o indivíduo se desloca a um mercado (seja este de trabalho, de terras, seja mesmo matrimonial) geograficamente contíguo, que normalmente já lhe é familiar.
- b) Circulares: quando o indivíduo se desloca a um mercado por um determinado intervalo de tempo definido, ao cabo do qual retorna a sua origem.
- c) De carreira: em que o indivíduo se desloca respondendo a oportunidades de ocupação de postos oferecidos por uma organização a que pertence ou associados a uma profissão que já exerce.
- d) Em cadeia: que envolve o deslocamento de indivíduos motivados por uma série de arranjos e informações fornecidas por parentes e conterrâneos já instalados no local de destino. (TRUZZI, 2008, p.200)

A forma de mobilidade que nos interessa neste trabalho é a migração em cadeia, também traduzida como redes migratórias ou redes sociais. O principal problema com o qual nos deparamos ao trabalhar esse fenômeno é sua definição abrangente, que coloca indivíduos cujas motivações podem ter sido diversas, como a busca por um salário melhor, pela diversificação da renda familiar, ou mesmo uma resposta à demanda de empresários estrangeiros pela vinda de mão-de-obra barata; dentro de uma mesma nomenclatura (MASSEY, 1993, p.448). Isso apenas para tratar de motivações econômicas, as quais podem constituir a principal fonte para o início de

migrações em cadeia, mas não necessariamente se perpetuam para a manutenção das redes ao longo do tempo, quando os aspectos sociais e canais de troca de informação vão surgindo na comunidade imigrante, ressignificando o processo de deslocamento (MASSEY, 1993, p. 448).

Ao analisar os diversos usos do termo “cadeia migratória” na literatura científica, Oswaldo Truzzi nota que:

Tais definições, relativamente amplas, contemplavam na verdade alguns tipos bastante distintos de cadeias migratórias: as migrações de homens solteiros por intermédio de agentes recrutadores (*padroni*, como se convencionou chamar na literatura norte-americana); a imigração contínua de trabalhadores incentivada pela ajuda de outros indivíduos trabalhadores já instalados; e a imigração defasada da família, quando esposa e filhos se reúnem ao marido que anteriormente havia partido em busca de trabalho. (TRUZZI, 2008, p. 202)

Uma teorização mais concisa surge sob o termo “redes migratórias”, utilizado por Massey ao notar que, tratando-se de migrações em massa, há “a tendência da migração a tornar-se independente das condições econômicas que lhe deram origem” ¹²⁹ (MASSEY, 1988, p. 396. Tradução própria). Dessa forma, embora o mercado continue a ter influência sobre os fluxos migratórios, eles passam, em certo ponto, a funcionar de forma relativamente independente, devido aos mecanismos sociais constituídos ao longo do tempo que possibilitam a sua perpetuação a partir de si mesma, tal qual a criação de instituições que auxiliem o deslocamento ou estabelecimento do imigrante no local de destino. Um exemplo atual desse fenômeno é o Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante (CDHIC) que auxilia imigrantes em São Paulo, em sua maioria boliviana, a regularizarem sua situação no país em custo¹³⁰.

Massey dá grande destaque às redes migratórias ao afirmar que são “provavelmente, o mais importante mecanismo estrutural no qual se baseia migrações internacionais de causas múltiplas” ¹³¹ (MASSEY, 1988, p. 396. Tradução própria.). Ele as define como “complexos de laços interpessoais que ligam migrantes, migrantes anteriores e não-migrantes nas áreas de origem e de destino, por meio de vínculos de parentesco, amizade e conterraneidade.” ¹³² (MASSEY apud TRUZZI, 2008, p.203). Essa definição mais ampla contrasta, por exemplo, com a definição de

¹²⁹ “(...) the tendency for emigration to become progressively independent of the economic conditions that originally caused it.”

¹³⁰ Para mais informações: http://www.boliviacultural.com.br/ver_noticias.php?id=764

¹³¹ “Network formation is probably the most important structural mechanism supporting cumulative causation in international migration.”

¹³² “Migrant networks are sets of interpersonal ties that connect migrants, former migrants, and nonmigrants in origin and destination areas through ties of kinship, friendship, and shared community origin.” Definição presente em *Theories of International Migration: A Review and Appraisal* e em *Economic Development and International Migration in Comparative Perspective*. Optei por manter a tradução de Truzzi.

cadeias migratórias dada por pesquisadores australianos na década de 1960, originalmente definidos como

(...) movimento pelo qual potenciais migrantes tomam conhecimento de oportunidades, obtém acesso a transporte, e tem inicialmente hospedagem e emprego arranjados graças às relações sociais que tiveram primeiramente com migrantes anteriores¹³³. (MACDONALD e MACDONALD, 1964, p. 82. Tradução minha.)

As razões pelas quais a constituição de redes migratórias facilita o fluxo migratório rumo ao local destino são várias. Primeiramente, as redes diminuem o custo da migração, não simplesmente em seu sentido financeiro, mas também ao impacto da ruptura do imigrante com sua cultura natal. Enquanto os pioneiros no processo migratório se encontravam sozinhos em um novo local e tiveram que lá criar laços, os que vêm posteriormente por meio de laços de amizade ou parentesco encontram uma estrutura social forjada que facilita sua entrada em um novo local, seja através do fornecimento de abrigo em sua chegada ou pela obtenção de emprego por meio de contatos (MASSEY, 1993, p. 449). Em segundo lugar, redes migratórias tornam a migração muito mais atraente ao reduzir os seus riscos. Quando a rede está em um estágio bem desenvolvido, a comunidade é capaz de oferecer empregos para sua própria comunidade, garantindo àquele que pretende imigrar uma forma de renda antes mesmo que a migração se consolide, tornando a migração virtualmente livre de riscos (MASSEY, 1993, p. 449).

Feita essa exposição, levaremos como eixo de análise nesta pesquisa o conceito de redes migratórias dada por Massey. Nela, sobressaem-se as redes interpessoais, levando-se em conta que, primeiramente, são os aspectos macroestruturais (econômicos e sociais) que “disparam” o processo migratório e, por conseqüência, definem também os contornos das redes migratórias (FAZITO, 2002, p. 9). Assim, temos a migração como processo social, o qual implica fundamentalmente a presença de uma complexa estrutura social. A investigação acerca dos sírio-libaneses em São Carlos, portanto, passará por questionamentos não só às relações interpessoais e troca de informações, como já ressaltado anteriormente, mas às condições econômicas e sociais à época na terra de origem do imigrante e na cidade de São Carlos.

SÍRIO-LIBANESES NO BRASIL

Os sírio-libaneses são um grupo étnico que, mesmo não sendo numericamente tão expressivos quanto os imigrantes italianos ou portugueses no Brasil, deixaram traços culturais

¹³³ “Chain migration can be defined as that movement in which prospective migrants learn of opportunities, are provided with transportation and have initial accommodation and employment arranged by means of primary social relationships with previous migrants.”

marcantes nas regiões onde se instalaram, predominantemente no Estado de São Paulo e ao longo da Amazônia (CABREIRA, 2001, p. 95). Embora haja registros de árabes no Brasil nos séculos XVI e XVII, o fenômeno migratório começa a ser observado em massa a partir de 1870. A imigração sírio-libanesa destaca-se por seu caráter espontâneo, diferente dos fluxos migratórios europeus do início do século XX, que eram organizados pelo Brasil e os países de origem e tinham como objetivo fixar as famílias em determinadas regiões com o intuito de dar fôlego à economia agrícola local. Os motivos que os levaram a abandonar a terra natal são, basicamente, dois: a ocupação da Síria e do Líbano pelo Império Turco-Otomano, cuja dominação gerou perseguições religiosas e políticas à população cristã (nota-se que a maioria dos imigrantes sírio-libaneses da época são cristãos), e a desagregação financeira que ocorreu com a entrada de França e Inglaterra naqueles países após a Primeira Guerra Mundial. (CABEIRA, 2001, p. 94).

Um dos pontos mais interessantes da imigração sírio-libanesa no Brasil é a forma de inserção desse grupo na estrutura econômica local, sendo um grupo que atua predominantemente no comércio de tal forma que essa imagem atravessa até o imaginário popular, sendo os árabes frequentemente associados a comerciantes, mesmo que muitas vezes fossem alvos de caracterizações pejorativas (CABREIRA, 2001, p. 97). Em artigo dedicado às redes sociais sírio-libanesas, Elaine Vilela traz uma tabela que ilustra bem essa realidade, na qual é notável a preponderância desses imigrantes nos ofícios voltados ao comércio.

Tabela 1¹³⁴

**Principais Ocupações Exercidas por Sírios
e Libaneses no Brasil em 1960**

Ocupações	Frequência	%
Empresários comerciais	6180	39,2%
Vendedores de rua	920	5,8%
Empresários industriais	720	4,6%
Atendentes de loja e entregadores	580	3,7%
Fornecedores locais e viajantes	480	3,0%
Agricultores	400	2,5%
Alfaiates e costureiras	300	1,9%
Trabalhadores de enxada	280	1,8%
Corretores e agentes	280	1,8%
Hotel e donos de pensão	200	1,3%
Motoristas	160	1,0%
Atendentes e vigia	160	1,0%
Outras ocupações	5100	32,4%
Total	15760	100,0%

Fonte: IBGE – Censo demográfico de 1960. Dados trabalhados pela autora.

A grande maioria dos imigrantes sírio-libaneses se dedicou, em um primeiro momento, ao ofício de mascates, conhecido também como vendedores ambulantes (VILELA, 2011, p. 160). Apesar de penosa, a profissão de mascate era uma ótima saída para os imigrantes recém-chegados, ainda mais se levar em consideração que eles chegavam aqui com pouco ou nenhum recurso.

O ofício de mascate implica riscos, mas apresenta vantagens também. Trata-se de um tipo de trabalho que dispensa qualquer habilidade técnica ou grande quantidade de recursos financeiros. Não exige mais que o conhecimento rudimentar da língua portuguesa, o que vai sendo facilmente aperfeiçoado com este tipo de trabalho (VILELA, 2011, p. 160).

A imigração desse grupo étnico, portanto, não deve ser entendida como uma “aventura” de cidadãos desapegados do seu tecido social de origem. A vinda para a América era, normalmente, “uma decisão tomada no âmbito da família, coordenada pelo seu chefe, num cálculo destinado a melhorar, ou a pelo menos manter a situação relativa do núcleo familiar na sociedade local.” (TRUZZI, 1997, p. 29). Essa visão é ainda reforçada por duas condições que permearam, pelo menos inicialmente, a mentalidade desses imigrantes: a importância das

¹³⁴ VILELA, 2011, p. 162

remessas de dinheiro enviadas à terra de origem e o caráter temporário com o qual era encarada a empreitada.

METODOLOGIA

O objetivo da pesquisa foi investigar de que modo se deu a inserção dos imigrantes sírio-libaneses no espaço urbano de São Carlos. A partir de uma base conceitual, a hipótese é de que a inserção desses imigrantes no espaço urbano de São Carlos se deu através de fluxos de redes migratórias. Assim, buscamos em um grande banco de dados informações sobre aqueles que seriam os primeiros sírio-libaneses a se instalar em São Carlos, a fim de entrevistar seus descendentes (caso ainda residissem em São Carlos) e descobrir, se possível, os motivos que levaram os pioneiros a se instalarem na cidade, como eles se inseriram na economia local, se tinham pretensões de retornar ao seu local de origem, se auxiliaram de alguma forma a vinda de seus conterrâneos, etc. Essas são questões fundamentais para a confirmação ou negação da hipótese da pesquisa.

A partir das características da imigração sírio-libanesa no Brasil, as categorias que procuramos encontrar em nossa investigação no espaço urbano de São Carlos por meio de documentos e relatos são: de pessoas do sexo masculino; imigrantes jovens; sem conhecimento da língua portuguesa ao desembarcar no continente americano; que atuaram no comércio e, primeiramente, se ocuparam na mascateação; que tenham vindo com auxílio ou que tenham auxiliado na vinda de terceiros para o Brasil. Acreditamos ser esse o tipo-ideal do imigrante sírio-libanês com base na bibliografia utilizada, podendo ou não se manter ao fim da investigação.

No sentido de compor um estudo histórico, descritivo e com uso de estudos de casos, a pesquisa recorreu a duas etapas. Na primeira etapa, foi feita uma grande coleta em nosso banco de dados, que consiste em quatro fontes: os Almanques de São Carlos, os Registros matrimoniais da Igreja São Carlos Borromeu, os Censos e o Registro de Negociantes e Industriais. O objetivo era encontrar registros sobre habitantes de São Carlos no final do século XIX e no começo do século XX que fossem ou tivessem ascendência sírio-libanesa, a fim de criar uma lista com os sobrenomes árabes comuns na cidade, que servisse de ponto de partida para localizar os descendentes das famílias hoje.

Na segunda etapa, os estudos de casos foram realizados a partir de entrevistas feitas com os potenciais descendentes dos primeiros imigrantes sírio-libaneses em São Carlos, encontrados nos registros históricos. Foram entrevistadas também pessoas de famílias árabes que, apesar de

não constarem nos registros, nos foram recomendadas por outros entrevistados. Essa etapa foi muito proveitosa, pois os relatos contados pelos entrevistados, cada qual contando sobre sua história familiar e das pessoas com quem conviveram que, somada às demais, formam uma rede amostral significativa para incrementar a reconstituição do passado que buscamos. Para as entrevistas, elaboramos primeiramente um questionário para guiar a investigação. Ele foi formulado visando explorar a vida dos antepassados, traçando uma trajetória da família até chegar ao entrevistado, sublinhando ocupações, casamentos, local de domicílio rural ou urbano, sua escolaridade, deixando sempre o entrevistado livre para contar suas histórias e aberta a possibilidade de retornar para complementar a entrevista.

ANÁLISE DE RESULTADOS

Ao fim da pesquisa, conseguimos entrevistar, ao todo, dez famílias de origem sírio-libanesa em São Carlos, possibilitando-nos fazer uma análise concisa sobre as hipóteses levantadas ao início da pesquisa. A primeira consideração que podemos fazer é a de que podemos considerar a hipótese inicial da pesquisa como válida, ou seja: em São Carlos pode ser observada a formação de redes migratórias sírio-libanesas. Essa afirmação é embasada na grande parte dos depoimentos nos quais os imigrantes possuem um contato, ou de familiares ou de amigos próximos, já estabelecidos em São Carlos, o que conversa diretamente com as formulações de Tilly sobre os mecanismos de migração em cadeia e com o conceito de redes migratórias em Massey. Dessa forma, a inserção deles na cidade foi facilitada pelas suas relações interpessoais, o que certamente influenciou positivamente na decisão desses imigrantes de se deslocarem para o município, reduzindo os riscos de sua empreitada. Posteriormente, após se estabelecerem e possuírem uma fonte de renda estável, quase sempre através de estabelecimentos comerciais próprios, os imigrantes traziam o restante de seus familiares para o Brasil, iniciando um movimento de imigração em massa e mobilizando redes de caráter proeminente étnico.

Também é possível notar forte coesão social entre as famílias da etnia. Porém, um ponto chama muita atenção: quando indagados se sobre outras famílias árabes com as quais a sua tivesse contato, muitos entrevistados citavam outras famílias marcantes no que se referiam como “colônia árabe”, destacando-se famílias como Kabbach, Azouri, Damha, Cury e João. Contudo, são poucas as famílias que se estabeleceram diretamente em São Carlos e dentro do recorte histórico estabelecido no início da pesquisa (entre 1890 a 1930). Isso quer dizer que, se pudermos falar de colônia árabe em São Carlos, essa colônia não seria composta majoritariamente pelas famílias

árabes pioneiras da imigração para São Carlos no início do século XX, mas por aquelas que se estabeleceram em meados da metade do mesmo século. Para fins comparativos, a colônia árabe em São Carlos não atuou da mesma forma como, por exemplo, a colônia árabe na cidade de São Paulo, vista de perto por Truzzi em *Patrícios: sírios e libaneses e São Paulo*. Nesta, a coesão social foi forte o bastante para a colônia institucionalizar-se e formar diversas associações filantrópicas como, a Sociedade Beneficente de Senhoras, formada por mulheres integrantes da primeira geração de imigrantes sírios e libaneses, fundadora do Hospital Sírio-Libanês de São Paulo. Apesar de não haver associações desse tipo na colônia árabe de São Carlos, é notável a sua presença em outras instituições filantrópicas, tal qual o Rotary Clube de São Carlos, que goza de considerável importância na cidade (como já apresentado anteriormente), Com efeito, pelo menos cinco das famílias entrevistadas tinham familiares que são ou já foram membros do clube, havendo, entre essas pessoas, dois ex-presidentes da instituição. Tal observação nos revela que, mesmo sem deter uma instituição formalmente delimitada para si, a colônia sírio-libanesa de São Carlos fez valer sua rede de sociabilidade dentro de outra capaz de cristalizar as suas aspirações enquanto grupo social coeso e apto a realizar significativas intervenções sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização de nossa investigação certamente contribuiu positivamente, através de sua documentação, para aprimorar o registro histórico de São Carlos, em maior relevância para os sírio-libaneses que muito gentilmente nos contaram suas histórias com a satisfação de dar um significado científico para a sua vivência. Além de sua relevância histórica, buscamos com esta pesquisa contribuir para o debate acerca de migrações em massa, trazendo maior embasamento empírico para as análises de redes migratórias e seu delineamento étnico, a fim de respaldar essa significativa ferramenta de análise social.

Se, por um lado, esta pesquisa foi capaz de elucidar quais famílias compuseram a colônia árabe de São Carlos e apontar que eles são, em sua maioria, descendentes que se instalaram na

cidade em meados da metade do século XX; por outro, deixa em aberto a questão: onde estão os sírio-libaneses que aqui residiam no início do século XX? Uma explicação plausível pode ser a movimentação dos imigrantes árabes pelo interior paulista durante esse período. A maioria dos entrevistados declarou que São Carlos não foi o primeiro destino de suas famílias ao chegar ao Brasil, tendo residido primeiramente na capital do estado ou em outras cidades do interior. Dada a natureza comercial dos imigrantes dessa etnia e a característica itinerante da atividade de

mascateação, é plausível crer que essas pessoas estivessem propensas a se estabelecer em outras cidades próximas ou onde já tivessem algum contato, posto que houvesse uma perspectiva melhor de crescimento socioeconômico. Contudo, essas afirmações são baseadas em suposições a partir da bibliografia apresentada e relatos dos entrevistados, carecendo de estudos empíricos sobre o tema especificamente.

Futuramente, pode ser interessante empreender-se uma pesquisa que investigue da imigração sírio-libanesa na região central do Estado de São Paulo como um todo, pois através desta pesquisa que desenvolvemos, fica evidente a mobilidade desse grupo étnico por cidades do interior paulista e pela capital. Sendo freqüentes os deslocamentos por razões matrimoniais, visto que foram comuns os relatos de entrevistados sobre casamentos de seus familiares (ou mesmo seus próprios) com descendentes sírio-libaneses de cidades vizinhas, como Araraquara e Rio Claro, há razões para acreditarmos que possam existir relações sociais que se traduzam, por exemplo, em cooperação econômica entre si em escala regional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABREIRA, Marcia. Cultura e identidade em São Paulo: a imigração síria e libanesa. EccoS Revista Científica. UNINOVE, São Paulo. Vol. 3 nº 1. 2001. p. 93-103.

FAZITO, D. A Análise de Redes Sociais (ARS) e a Migração: mito e realidade. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2002/gt_mig_st1_fazito_texto.pdf

LEVI, Giovanni. "Sobre a micro-história" In: BURKE, Peter (org). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

MACDONALD, L. & MACDONALD J. S. (1964). Chain migration, ethnic Neighborhood formation and social networks. The Milbank Memorial Fund Quarterly, XLII (1): 82-96.

MASSEY, Douglas. Economic Development and International Migration in Comparative Perspective. Population and Development Review, Vol. 14, nº 3. 1988. p. 383-413.

MASSEY, Douglas et al. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. Population and Development Review, Vol. 19, nº 3. 1993. p. 431-466.

SKOCPOL, Theda. A imaginação histórica da Sociologia. Tradução de Richard Miskolci. Estudos de Sociologia, Araraquara, 16, 7-29, 2004.

TILLY, Charles. Migration in Modern European History. Universidade de Michigan, 1976.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 1. 2008. p. 199-218.

TRUZZI, Oswaldo. Patrícios: sírios e libaneses e São Paulo. Editora Hucitec. São Paulo. 1997.

TRUZZI, Oswaldo e BASSENEZI, Maria. População, grupos étnicos-raciais e economia cafeeira: São Carlos 1907. Revista Brasileira de Estudos de População. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982009000200004

VILELA, Elaine. Sírios e libaneses: redes sociais, coesão e posição de status. Revista brasileira de Ciências Sociais. Vol. 26 nº 76. 2011. p. 157-17.

MARRAMAO ENTRE A ORDEM INTERNACIONAL, A MODERNIDADE-MUNDO E O UNIVERSALISMO

Leonardo Antonacci Barone Santos¹³⁵

RESUMO: O *paper* pretende explorar, partindo da terceira geração de direitos, as análises de Marramao sobre a globalização, o universalismo e o ocidente. Para tanto, expõe as nuances da terceira geração e suas conexões com o arranjo das relações internacionais. E, em seguida, adentra as apreciações do italiano para demonstrar como se dão as pretensões universalistas do ocidente e seus consequentes problemas.

Palavras-Chave: Giacomo Marramao; Universalismo; Direitos Humanos; Terceira Geração de Direitos; Globalização.

INTRODUÇÃO

O leitor dos problemas da filosofia do tempo presente que se almeja ler neste estudo é Giacomo Marramao. O italiano é professor ordinário de Filosofia Política da Faculdade de Filosofia da Università degli studi di Roma III, Doutor em Filosofia pela Università di Firenze e em Ciências Sociais pela Universidade de Frankfurt. É autor de seis livros, dos quais três estão disponíveis em português: Céu e Terra, Poder e Secularização (ambos pela editora UNESP) e O político e suas transformações (pela editora Oficina do Livro). Neste artigo serão abordados, principalmente, ensaios de Marramao disponibilizados pelo tradutor ao autor deste artigo, em sede de disciplina do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG.

No texto “Passado e Futuro dos Direitos Humanos”, o italiano, observando os problemas em escala global, empreende uma análise entre a abstração jurídica e a conceituação filosófica, apostando na dinâmica histórica para resolver problemas de gênese e estrutura da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Ela é respeitável marco axiológico para o paradigma do Estado Democrático de Direito, na medida em faz emergir o valor da Fraternidade (HORTA, 2011, p. 193).

Marramao apresenta a ideia de que a Declaração é um *turning point*, sintetizado na fórmula da “desterritorialização do direito”. Essa expressão, gestada em diálogos com Habermas, Touraine e Balibar, anseia dizer que os direitos daquela carta são válidos em qualquer lugar, “independentemente do contexto do Estado territorial soberano em que se encontra [o indivíduo]” (MARRAMAO, 2007, p. 2). Isto é, os direitos da Declaração, a terceira geração de direitos, são ditos universais, como nunca antes; e atendem as pretensões solidárias do Estado

¹³⁵ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista de Iniciação Científica CNPq. Monitor de Teoria da Constituição. Contato: leonardoantonacci@hotmail.com

Democrático de Direito. Os direitos não são frutos da limitação do Estado soberano territorial nem sequer dependem dele, mas estão muito mais ligados a uma ordem internacional.

O objetivo é apreender o sentido que Marramao dá à Declaração de 1948 e à “desterritorialização”, sucedendo, após, às análises dos problemas. Para isso, retomamos seus apontamentos sobre o assunto e sobre temas conexos como a globalização, problematizando a relação ocidente-orientes. Evidentemente, a universalização não é universalmente aceita, e ela enfrentará algumas questões na modernidade-mundo; bem como terá de se entender entre a igualdade e o princípio da diferença. Por fim, expomos as linhas gerais das respostas de Marramao aos problemas reconstruídos no itinerário do texto.

A TERCEIRA GERAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS

É curioso como que o lema da Revolução Francesa parece se concretizar somente próximo ao segundo oitenta e nove europeu. A terceira geração de direitos, a fraternidade, vem após duas fases que, sob os auspícios do Estado de Direito, procuraram realizar a liberdade e a igualdade.

No primeiro momento, contínuo à própria Revolução, a primeira geração de direitos queria a Liberdade, fazendo o Estado abster-se frente ao indivíduo, titular dos direitos. Nesse sentido, concebe uma esfera de subjetividade na qual o Estado não deve adentrar, e oferece mecanismos jurídicos que permitem ao indivíduo obstar esta intrusão. Nasce, assim, as liberdades públicas – v.g. associação, expressão e imprensa – e os direitos individuais à vida, propriedade e segurança (ANTONACCI; ALMEIDA, 2014, p. 185).

Essa primeira geração lançou as bases do Estado Direito, que não foi renegado por ocasião da segunda geração. O início do século XX apresentava uma mudança de paradigma¹³⁶ que requiritava a intervenção do Estado, agora chamado de Social. Era a busca da igualdade, por meio dos direitos sociais, econômicos e culturais. São direitos que prevêm a melhoria das condições de vida, bem como sua equalização, que dependem de prestações positivas do Estado. O direito já não tem como titular “o indivíduo isolado, mas o partícipe de um meio social concreto, dentro do qual terá de igualar-se, ao menos em oportunidades, aos seus semelhantes” (HORTA, 2014, p. 543).

Nos idos do Pós-Guerra, a Fraternidade floresce como resposta às crueldades do Totalitarismo. “Se a 2ª Guerra significou a ruptura com os direitos humanos, o Pós-Guerra deveria significar a sua reconstrução” (PIOVESAN, 2005, p. 191). A Declaração Universal de Direitos do

¹³⁶ Sobre a noção de paradigma, cf. **CATTONI DE OLIVEIRA**, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012. P. 62 e ss.

Homem, de 1948, cumpre importante papel nortear a terceira geração de direitos e funda a concepção contemporânea de direitos humanos (PIOVESAN, 2005, p. 189). Essa concepção solidifica a ideia da indivisibilidade e da universalidade desses direitos, tornando-os interdependentes. Assim, o único requisito para titularidade dele é própria a condição de *pessoa*.

No fundo, a terceira geração assume as precedentes para, então, completá-las. Nesse sentido, quer expandir – por todo globo e para todas as pessoas – os direitos de liberdade e igualdade, veiculados pela fraternidade:

Inegavelmente, a Declaração Universal de 1948 representa a culminância de um processo ético que, iniciado com a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa, levou ao reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano em sua dignidade de pessoa, isto é, como fonte de todos os valores, independentemente das diferenças de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição, como se diz em seu artigo II. (COMPARATO, 2010, p. 238).

Em meio à universalização, os titulares desses direitos não são os indivíduos, sequer os grupos sociais, mas a humanidade como um complexo: “a família, o povo, a nação, coletividades regionais ou étnicas e a própria humanidade. É o caso por excelência do direito à autodeterminação dos povos, juridicamente concebido como um direito de titularidade coletiva” (LAFER *apud* HORTA, 2011, p. 223 e 224). O mesmo se dá com o direito ao desenvolvimento, à paz, ao meio ambiente ou ao patrimônio cultural; são fruídos por sujeitos indeterminados e desagregados.

O final da segunda guerra também assistiu a uma reestruturação das relações internacionais, da qual a concepção contemporânea aqui comentada depende em bom grau. Por outros termos, houve a internacionalização dos direitos humanos e organização do palco das Relações Internacionais com a criação da ONU. Por este rearranjo, Marramao chama de “ordem pós-hobbesiana”.

A LEITURA DE MARRAMAO

As duas grandes guerras provaram a beligerância dos Estados Soberanos e de seus imperialismos. A Primeira Guerra provou a falta de arbitragem na política internacional. A Segunda

mostrou que sem respeito aos direitos humanos, não há de se falar em diplomacia: o horror não se deu em outro lugar do planeta, senão no “coração [...] [da] civilizadíssima Europa” (MARRAMAO, 2007, p. 9). Depois da gritante falha que foi a Liga das Nações, vieram as Nações Unidas. A organização nasceu com a vocação de ser a “sociedade política mundial”, na qual estariam inclusas todos os Estados, e empenhados na defesa da paz e da dignidade da pessoa humana (COMPARATO, 2010, p. 226).

Nasce assim, o que Marramao, apoiado em Philippe Schmitter, chama de “ordem pós-hobbesiana”. A reminiscência do filósofo é muito justa: a criação de ONU funciona, nestas lentes, como o Contrato Social. No paralelo, o primeiro momento é o estado de natureza, caracterizado pela descoordenação completa dos poderes, que obedecem nada além de suas vontades, exercendo como querem sua liberdade/soberania; justamente como se deram as relações internacionais do século XIX e início do XX. Os resultados das duas guerras forçaram uma ordenação nas relações interestatais, tal como o contrato social propõe fazer. Vencendo esta aterrorizante condição é criada a ONU:

“Carta [das Nações Unidas] e Declaração Universal são entendidas pela ciência jurídica européia, majoritária e democrática, como o fim do estado de natureza e o início do estado civil no nível da Comunidade Internacional com uma referência – realmente digna de nota – ao cenário hobbesiano (MARRAMAO, 2007, p. 5).

Nesse mesmo passo, também são elevados ao plano internacional dos direitos humanos¹³⁷, na expectativa de protegê-los. E é nesse momento que Marramao aponta para sua desterritorialização.

São ditas reiteradas vezes ao longo da Declaração de 48, e.g., que “todo homem tem capacidade de gozar de direitos [...] sem distinção de qualquer espécie [...], origem nacional ou social” (artigo II, 1), ou que “não será feita nenhuma distinção fundada na condição [...] internacional do país ou território a que pertença uma pessoa” (artigo II, 2). Isto é, de forma geral, “todo homem tem direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei” (artigo VI).

O que sutilmente se intenta é a desconexão entre os direitos e sua declaração por um Estado Soberano com território definido. É marcante nas duas primeiras gerações como que o

¹³⁷ Há quem diferencie direitos humanos de direitos fundamentais, sendo estes os consagrados pelos estados e aqueles os universais e vigentes na ordem internacional.

Estado outorga esses direitos para os seus cidadãos¹³⁸, na mesma medida em que ele é responsável por obstruir ofensas à individualidade e por empreender prestações positivas em determinados setores. Todavia, nesse novo plano de fundo, “considera-se que o conteúdo dos direitos deva ser subtraído da competência dos Estados soberanos por meio do seu reconhecimento no plano internacional” (MARRAMAO, 2007, p. 5). Da mesma forma, é introduzida a tutela internacional de direitos, visivelmente pelos tribunais e seu *enforcement* pelo Conselho de Segurança.

O fenômeno é adequado para os fins que propõe, haja vista que não existe via para garantir direitos tão intangíveis (desenvolvimento ou autodeterminação dos povos) e tão transnacionais (paz ou meio ambiente) que não dependa da coordenação de entes soberanos sob a luz de um árbitro político.

A Declaração contém em si um elemento dinâmico que visa conectar o direito interno e o Estado soberano à ordem internacional. O artigo XXVIII, diz que todos têm “direito uma ordem social e internacional na qual os direitos e as liberdades enunciados nesta Declaração possam ser plenamente realizados”; no sentido de que se força os Estados nacionais a promover esta ordem, entendida como um direito, e não mais como uma questão a lidar (MARRAMAO, 2007, p. 2).

A exigência dessa ordem vincula, em certo sentido, o Estado com parâmetros axiológicos e jurídicos. Destarte, como avalia Marramao, os direitos são re-territorializados “exatamente para poder conferir uma qualificação autenticamente democrática aos ordenamentos democráticos nacionais” (MARRAMAO, 2007, p. 6). Do ponto de vista interno, é a concordância do direito nacional com esses valores e normas da Declaração que irá creditar sua legitimidade ou “qualidade democrática”.

Pertinente se faz o comentário sobre o paralelismo entre esse processo com o que Marramao apelida de “*revival* do direito natural”. Como é explanado por Gustav Radbruch, a Declaração apresenta algumas concepções que se aproximam do jusnaturalismo, isto é: há um direito supralegal em relação ao direito positivo. Nesse sentido critica que, se adotássemos uma perspectiva positivista, baseando-nos num “dispositivo autoreferencial”, não disporíamos de nenhum critério para diferenciar o ordenamento nazista de outros ordenamentos liberais-democráticos. Portanto, “devemos recorrer aos direitos universais enquanto parâmetro

¹³⁸ Em que pese a doutrina dos direitos naturais. Cf. **ANTONACCI**, Leonardo ; **ALMEIDA**, I. O. ESTADO DE DIREITO, DIFUSÃO E DIFERENCIAÇÃO: A TENTATIVA DE UMA TEORIA GERAL. P. 186.

superlegal capaz de representar alguns ordenamentos jurídico-positivos como ‘injustiças legais’” (MARRAMAO, 2007, p. 8).

É evidente que uma doutrina que abrange todo o globo encontrará inúmeras questões a apurar. Assumindo o pano de fundo de toda essa construção, devemos tratar do universalismo dos direitos humanos com o mesmo passo que tratamos da ideologia ocidental universalizada: sempre querendo encontrar esses problemas na Modernidade-Mundo de um mundo multicêntrico.

OS PROBLEMAS DA MODERNIDADE-MUNDO

O século XXI tem dado razão muito clara para se crer que a teoria política moderna não é mais suficiente para que se delineie o panorama das relações políticas, sociais e econômicas. A globalização fez com que os Estados perdessem entre os dedos a capacidade de controlar os mercados e a sociedade, no sentido de que se criou um sem-número de conexões que relegam ao nível internacional a capacidade de construir identidades e, diriam, até a democracia (BATISTA JÚNIOR, 2015).

Nesse fenômeno, Marramao (2007) fala de “esferas públicas diaspóricas”, isto é, uma infinidade de esferas públicas que dialogam entre si, a despeito do tempo e do espaço, de forma que contribuem na formação das identidades dos autores ali envolvidos. Conectar-se-iam, por exemplo, os ambientalistas do Brasil com os ativistas contra a exploração de petróleo na Rússia. A tese do italiano¹³⁹ vai de encontro com reflexões de Anthony Giddens (1999) e de Habermas, para quem já resta formada uma “esfera pública global” ou, ainda, uma “sociedade civil global”. Pela oposição, diga-se que lhe assiste razão porque existem problemas que não afetam um ou outro Estado, mas todo globo (alias, o que é reforçado pela terceira geração de direitos) e, por isso, devem ser tratados discursivamente em uma esfera pública global. Isso ensejaria uma democracia pós-nacional que permita lidar com a perda de força do Estado nacional sem que isso signifique subtrair a legitimação democrática dessa esfera internacional (BATISTA JÚNIOR, 2015) ¹⁴⁰. A contestação continua por ocasião da existência de uma “sociedade civil global”, pugnada por Ulrich Beck e negada por Marramao (2007), cuja construção segue, grosso modo, as linhas aqui expostas.

¹³⁹ “o objetivo deste ensaio é questionar a existência de uma esfera pública global. Na minha opinião, esta é uma questão mais plausível (e analiticamente viável) do que as teses segundo as quais já existe uma sociedade civil global” (MARRAMAO, 2007, p. 56)

¹⁴⁰ O Professor Onofre Alves Batista Júnior tem uma excelente reflexão sobre o tema em recentíssima e magistral obra. BATISTA JÚNIOR, Onofre Alves. *O outro leviatã e a corrida ao fundo do poço*. São Paulo: Almedina, 2015

Ainda sobre esfera pública, Marra Mao diverge de outros conhecidos teóricos. Para ele, esfera pública deve abranger, também, um encontro de narrativas relacionadas com a sociedade e baseadas em experiências e mundos vivenciados (MARRAMAO, 2007). Isso incluiria indivíduos cujos valores devem ser levados em conta, apesar de incapazes de oferecer uma justificativa argumentativa para eles. Essa redefinição passa longe da ideia habermasiana de esfera pública, na qual os indivíduos expõem comunicativamente suas razões. Também encontra dissenso com a construção de Rawls sobre o conceito, baseado no overlapping consensus.

Neste complexo (e ainda incompleto) panorama, os problemas só se agravam quando observamos a universalização frente à Modernidade-Mundo. Se antes as questões ambientavam-se no interior do próprio Ocidente, agora, como apontam os autores pós-coloniais, se estendem a todo mundo, levado adiante pela ideologia americana (MARRAMAO, 2007, p. 11). A ideia de direitos humanos carrega, em última instância uma pesada hipoteca imposta pela “ideologia ocidental” (MARRAMAO, 2007, p. 2): ainda que brandemos sua universalidade a toda voz, eles sempre terão *ab originibus* uma “cláusula monocultural”:

Eles constituíam um conjunto de valores e princípios-guia válido para todos os homens em todos os tempos e sob todos os climas; mas se encontrariam confeccionados dentro de um invólucro unidimensional em tudo e por tudo típico da específica matriz cultural que os gerou, ou seja, literalmente ‘concebidos’, enviados ao mundo (MARRAMAO, 2014a, p. 2)

O que se reforça, na presente análise, por vezes, é o “caráter etnocêntrico do horizonte ‘universalista’ ocidental” (MARRAMAO, 2014a, p.2). É a certeza de liberdades individuais depois da Revolução Francesa; de legalidade depois do Estado de Direito; de condições de igualdade depois do Estado Social; de universalidade dos direitos durante o Estado Democrático. É a certeza da imanência dos direitos humanos depois de 300 anos construindo-os.

Delineia-se uma questão ainda superior, aquela referente ao como sustentar os princípios expostos em meio à era global; uma era marcada pelo dualismo estereotípico Ocidente-Oriente.

Edward Said, rememorado por Marra Mao, anota que o orientalismo é produto do estereótipo ocidental sobre povos extra-ocidentais. Essa construção lógica etnocêntrica nasceu dentro do próprio ocidente com Heródoto em suas Histórias, quando distinguiu os “europeus” dos “bárbaros”, sem que haja precedentes semelhantes nos povos orientais. O colonialismo na era moderna foi responsável por fazer florescer essa dicotomia no oeste, com a “tendência de apropriar-se daquele estereótipo, invertendo-o – segundo um típico mecanismo de retorção –

contra o Ocidente.” (MARRAMAO, 2007, p. 3) Daí subsistem os *asian values* apropriado pelas elites do sudeste asiático para contrapor seu ethos e seu modelo econômico aos respectivos ocidentais.

Os estereótipos – como lhes é categórico – cometem o mesmo erro em mão dupla. “Não há um oriente e um ocidente, mas uma insuprimível [...] pluralidade interna a ambos os pólos” (MARRAMAO, 2014b, p. 6). Enxergam no outro um padrão estanque, enquanto vêm a si mesmo como uma realidade plural. Nesse passo, nos conta Marramao, que quando foi lecionar em Hong Kong, em 1997, seus colegas da Baptist University “não paravam de recordar-me que éramos nós os ocidentais a aparecer aos chineses estandardizados, enquanto eles se percebiam como diferenciadíssimos.” (MARRAMAO, 2014b, p. 6)

Ainda que afastássemos os debates teóricos explorados, permaneceria o embate Oriente-Occidente. Há muitos cantos que asseguram a vitória economico-financeira do Ocidente, lastreada nos Estados Unidos. Todavia, só um observador desatento não se incomodaria com a potência da China. O país, que já teve sua cultura dita desfuncional ao nascimento do capitalismo (MARRAMAO, 2014a, p. 7), hoje ostenta o segundo maior PIB e em questão de duas décadas ultrapassará o campeão ocidental.

Apesar de observarmos essas condições acima, há a crença no ocidente da vitória de seu modelo em escala global (MARRAMAO, 2014b, p. 4). *Prima facie*, asseveraríamos que há uma imposição homogênea dos parâmetros ocidentais sobre todo o mundo, mas andaremos na destoante linha de Marramao.

Em linhas globais, a *discordia concords* que se dá na atual “situação espiritual” é dos intelectuais que saldam a triunfante (presumida) conquista do modelo ocidental versus os que praguejam de forma derrotista contra a imposição universal, “sem advertir que há muito tempo o bastão se inclinou em um sentido diametralmente oposto ao universalismo”(MARRAMAO, 2014b, p. 4). Entretanto, a trilha pela qual caminha Marramao segue as direções da diferença.

As das sociedades democráticas ocidentais devem enfrentar

as reivindicações da cidadania dos indivíduos e grupos culturalmente diferenciados que, enquanto reclamam instrumentalmente o reconhecimento dos próprios direitos, não estão, todavia dispostos a reconhecer legitimidade universal ao formalismo democrático (MARRAMAO, 2014b, p. 10).

Isto é, terão de achar um termo comum entres os conceitos da igualdade e da diferença, na medida em que os diferenciados querem sua igualdade, sem que aceitem a igualdade dita

“imposta” pela democracia; e de certo que não podemos extinguir a diferença com a régua da uniformização, porque é justamente a diferenciação cultural que torna humanos, os homens (MARRAMAO, 2014b, p. 14).

O problema não é limitado a um país soberano e territorializado, sequer a limitado a todos eles, mas é um problema global, com toda carga semântica que podemos atribuir. O mundo não é a Babel antes da operação divina, uniforme e homologado, mas um cenário paradoxal ao mesmo tempo unipolar e multicêntrico (MARRAMAO, 2007, p. 12), onde num vigora o poder tecnológico-militar detido exclusivamente pelos EUA e noutra inúmeras instâncias de identidades e subjetivações. Descartam, de uma só vez, as teses do “fim da história” de Fukuyama, as apocalípticas ideias de Latouche sobre a “ocidentalização do mundo” e as construções de Huntington quanto ao “choque de civilizações”.

Em verdade a tese de Marramao incorre em um paradoxo sobre o qual cabe a crítica. Ainda que afirme se distanciar dos três autores, ele parece somá-los em um painel: a *grosso modo*, Marramao dirá que a tecnologia americana preponderou (Fukuyama), o ocidente se pretende universalizado/universalizável (Latouche), mas ainda valem as múltiplas culturas (Huntington), não obstante o contexto internacional não se demarque pelos seus choques. Isto é, nem se afasta completamente dos autores, nem os assume na inteireza, preferindo transitar entre eles.

Mais adiante, a questão que se levanta é a respeito “qual deveria ser a nova dimensão do universalismo dos direitos em um mundo que só pode ser multipolar, e, assim, aberto a uma pluralidade de experiências e de narrativas diversas” (MARRAMAO, 2007, p. 12). Como tratar os diversos pólos culturais sob o manto do universalismo de direitos?

A resposta trilhada por Marramao constitui “negociar um novo espaço comum e de construir conjuntamente uma nova casa do universal”(MARRAMAO, 2014a, p. 9):

A minha proposta procura reconstruir o universal, não baseado na ideia de um denominador comum, mas no *critério* da diferença. O princípio de reconstrução do universal só pode, por isso, ser compreendido em termos de uma *síntese disjuntiva* – baseada no pressuposto da diferença particular de cada um, inalienável e inapropriável (MARRAMAO, 2007, p. 67).

Não podemos convidar outras culturas ao dialogo em termos nada dialógicos, do tipo “vinde e sereis hóspedes na minha casa, integrai-vos e sereis anexados à nossa civilização de direito” (MARRAMAO, 2014a, p. 9). Não podemos mais pensar o universalismo de forma uniforme, fazendo referência a um modelo-standard de modernidade (MARRAMAO, 2014a, p. 4).

Mesmo que não possamos mensurar os componentes culturais, uma vez que abdicamos de parâmetros etnocêntricos, devemos estar dispostos a compará-los e “encontrar em outras culturas princípios, valores e critérios normativos também válidos ainda que definidos de modo diverso dos nossos”. Evidente que, depois de toda a construção empreendida, fazê-lo “sem ceder à tentação de sobrepor a essas as nossas definições, re-propondo sub-repticiamente a velha divisão maniqueísta entre o bem e o mal”. (MARRAMAO, 2014a, p. 12).

O presente dever da filosofia do tempo presente é pensar a Babel global tendo em vista o cumes das investidas universalistas do ocidente que são os direitos da terceira geração, bem toda a reorganização e ressignificação da política internacional que os acompanhou.

Entretanto, observamos que nas ultimas décadas o Ocidente anunciou guerras e cometeu horrores em nome do sucesso da universalização dos direitos humanos. Resta a esperança que os anos para frente não repitam os anos que ficaram para trás:

E, todavia, nesse “período de transição”, nessa fase de passagem entre o não-mais da velha ordem inter-estatal e o não-ainda da nova ordem pós-nacional, na qual nos cabe viver e operar, por longo tempo, deveremos nos dispor a escrever com uma mão a palavra “universalidade”, e com a outra a palavra “diferença”. E, por longo tempo, creio, deveremos resistir à tentação de escrever ambas as palavras com apenas uma mão. Porque seria, em todo caso, a mão errada (MARRAMAO, 2007, p. 14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XXI, a modernidade-mundo, o Estado Democrático de Direito e a terceira geração de direitos fundamentais entregam problemas à filosofia do tempo presente que não mais podem ser respondidos pelos formulários de outros paradigmas.

Na linha do que aqui foi tratado, devemos reconhecer a contribuição de Marramao. Ele oferece novas lentes para que possamos entender esse novo contexto de globalização e universalização pelo qual o Ocidente passa. A ideia de desterritorialização (e re-territorialização) ajuda a compreender o significado e a crescente importância do direito internacional e da ONU nas políticas entre os estados e em suas políticas domésticas. Nessa sintonia, a tese do “universalismo da diferença” afasta o uso dos direitos humanos ocidentalmente universais para justificar ações políticas e militares das potências.

Contudo, a tese encontra alguns embaraços, e aqui ficam levantadas algumas questões. De forma mais elementar, o italiano não responde precisamente em que medida a diferença é aceitável, e em qual grau passa a desconstruir o próprio universalismo. Posto de outra maneira,

como enquadrar diferenças potencialmente lesivas aos direitos humanos? Ou ainda: como entender a diferença dos tratamentos submissos das mulheres frente ao universalismo da igualdade? Não nos parece que Marramao consiga apontar soluções ou razões filosóficas que delineiem questões complexas como as suscitadas.

O impacto de Marramao na terceira geração de direitos e na globalização, na verdade é uma lembrança: levar a diante que a universalização dos direitos humanos não pode prescindir da diferença, porque ela deve estar inclusa nos próprios direitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONACCI, Leonardo ; ALMEIDA, I. O. ESTADO DE DIREITO, DIFUSÃO E DIFERENCIAÇÃO: A TENTATIVA DE UMA TEORIA GERAL. *Periódico Alethes*, v. 1, p. 181-201, 2014.

BATISTA JÚNIOR, Onofre Alves. *O outro leviatã e a corrida ao fundo do poço*. São Paulo: Almedina, 2015

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2011.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1986.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2010.

COSTA, Pietro. *Poucos, Muitos, Todos: lições de história da democracia*, tradução: Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

COSTA, Pietro, ZOLO, Danilo. *Estado de Direito: teoria, história e crítica*, tradução: Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1999.

HORTA, José Luiz B. Filosofia dos Direitos Fundamentais. In: José Luiz Borges Horta; Mariá A. Brochado Ferreira. (Org.). *Teoria da Justiça; ensaios em homenagem a Joaquim Carlos Salgado*. 1ed. Belo Horizonte: Pergamum, 2014, v. , p. 521-584.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

MARRAMAO, Giacomo. De *Weltgeschichte* à Modernidade-Mundo. In: *Política: Crítica do Contemporâneo*, por Rui Mota Cardoso. Fundação Serralves. 2007.

MARRAMAO, Giacomo. Passado e Futuro dos Direitos Humanos. Tradução: Lorena Vasconcelos Porto. Conferência. XVI Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI). 2007. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/arquivos/ciacomo_marrama.doc

MARRAMAO, Giacomo. *Pensar Babel*. Tradução: Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira. 2014 (Texto não publicado. Foi disponibilizado ao autor deste artigo pelo tradutor no ano de 2014.)

MARRAMAO, Giacomo. *Universalismo e políticas da diferença. A democracia como comunidade paradoxal*. Tradução: Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira. (Texto não publicado. Foi disponibilizado ao autor deste artigo pelo tradutor no ano de 2014.)

SALGADO, Joaquim Carlos. "Os Direitos Fundamentais." *Revista Brasileira de Estudos Políticos* (UFMG), jan. 1996: 15-69.

PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM MARX E TOCQUEVILLE: PROPOSTAS PARA ATUAÇÃO ALÉM DO ESTADO

Ricardo César Barbosa Júnior¹⁴¹
Marcelo Marques de Almeida Filho¹⁴²

RESUMO: O presente artigo tem como tema a participação política através da visão de Karl Marx e de Alexis de Tocqueville. Desenvolveu-se o levantamento de alguns pontos sobre a participação popular presente nas ideias destes autores, aparentemente antagônicas, identificando aspectos confluentes e, ao fim da análise, paralelo com a realidade contemporânea. Utilizou-se pesquisa bibliográfica, sendo o trabalho de vertente qualitativa.

Palavras-Chave: Participação Política; Democracia; Karl Marx; Economia; Alexis de Tocqueville.

INTRODUÇÃO

Na Ciência Política, a participação é um tema de destaque. O presente trabalho tem a preocupação de levantar a perspectiva de dois autores sobre este assunto, sendo eles Karl Marx¹⁴³ e Alexis de Tocqueville. Os dois autores não são contemporâneos e em suas respectivas obras abordam objetos de análises distintos, embora ambos englobem o tema participação política, sob óticas particulares, o que não indica que sejam excludentes. Com esta investigação procuramos entender como as premissas levantadas pelos dois autores contribuem para os estudos sobre participação na Ciência Política.

É importante ressaltar que Marx não presenciou a ascensão dos regimes democráticos representativos. Já Tocqueville foi grande entusiasta do modelo, o que refletiu em suas conclusões, devido sua origem aristocrática francesa, da qual foi crítico. Destaca-se ainda as distâncias conceituais de termos como “Estado”, “política”, “igualdade” e “liberdade” que são distintos nos dois autores, porém, não é intenção deste trabalho aprofundar tal discussão.

¹⁴¹ Graduando em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Goiás (UFG), é pesquisador assistente do Núcleo de Estudos Globais (NEG) e pesquisador voluntário do Grupo de Estudos Internacionais e Comparados (GEIC) e do Programa de Pesquisa sobre Ativismo em Perspectiva Comparada (PROLUTA) desta. Graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), é pesquisador-bolsista PIBIC-CNPq do Núcleo de Estudo e Pesquisa do Departamento de Ciências Jurídicas (NEPJUR) pela mesma instituição. Currículo Lattes disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6645062959613716>. Contato: ricardobarbosajr@hotmail.com.

¹⁴² Professor do Centro Universitário UniEvangélica – Unidade Rubiataba. Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e pesquisador voluntário do Núcleo de Estudos e Pesquisas em América Latina e Política Comparada. Cursa Especialização em Políticas e Gestão da Educação Profissional e Tecnológica no Instituto Federal de Goiás – Campus Goiânia. Bacharel em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Currículo Lattes disponível em: <http://lattes.cnpq.br/8980416917332456>. Contato: mma_filho@hotmail.com.

¹⁴³ Esta pesquisa conta com as contribuições de Friedrich Engels a algumas das obras de Marx, refinando o pensamento desenvolvido pelo autor. Entretanto, não é o foco deste escrito analisar o pensamento de Engels sobre a participação política.

Partiremos do pressuposto de que Marx prioriza a luta de classes e o levante do proletariado contra a dominação burguesa e consequente apropriação comunitária de todos os meios de produção existentes e reorganização da sociedade, como forma mais expressiva de participação política, levando assim ao comunismo em escala universal ao passo que Tocqueville enfocou o modelo representativo democrático, exaltando a realidade estadunidense ao compará-la com a “velha Europa”, se colocando contra a centralização do poder nas mãos do Estado e da aristocracia, sugerindo que a participação popular na forma de associações e cooperativas é fundamental para a redistribuição do poder.

A análise desenvolvida é qualitativa, pressupondo leitura e interpretação dos clássicos e comentadores sobre a participação e representação na política, o que se mostra relevante por abordar questões de interesse tanto da Academia quanto da sociedade. Revisitar os autores clássicos, em particular, é importante para compreender o pensamento político contemporâneo, resgatando suas contribuições para a construção da base fundamental da Ciência Política, levando-se em conta que as ideias e obras que os consagraram sobreviveram às gerações posteriores e têm a capacidade de se manter atuais e aplicáveis à realidade vigente.

Inicialmente, será elaborada uma breve descrição do que vem a ser a participação política e algumas de suas nuances, e, na sequência, serão discutidas as colaborações dos autores para as pesquisas relacionadas ao tema, reconhecendo as distinções, mas procurando pontuar aspectos similares entre elas.

A PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Nas democracias, a participação política é a arena onde melhor se pode observar o exercício das prerrogativas que a validam, é, portanto, um de seus princípios, sobretudo na democracia representativa, em que os cidadãos governados podem participar ativamente da política e eleger seus representantes de forma autônoma. É através dela que os governados podem inferir na realidade local, promovendo a defesa de seus interesses pessoais e da coletividade. A forma mais conhecida e palpável da participação política é o sufrágio universal, que permite aos cidadãos elegerem periodicamente seus representantes de acordo com seus critérios pessoais, podendo a participação ser também observada em outras esferas da vida social, como na formação de agremiações, associações de moradores, associações cooperativas, movimentos sociais, marchas organizadas e protestos públicos, dentre outros.

Em um nível mais elevado da vida política, a participação também pode ser observada no direito de se eleger para cargos públicos, formar e participar de partidos políticos, entre outros aspectos de alta-política (DAHL, 1997).

A participação é ainda uma forma de limitar a concentração do poder dos Estados e suas instituições administrativas, objetivando-se a conservação, implementação e ampliação dos direitos fundamentais, legitimando o exercício do poder pelos governantes eleitos.

Existem diversos estudos sobre a participação popular no exercício de poder, alguns mais elitistas¹⁴⁴ e excludentes, outras mais participativos, populares e agregadores¹⁴⁵. Este estudo se deterá às visões de Karl Marx e de Tocqueville, respectivamente, sobre a participação popular levando-se em conta seus pressupostos e seus constructos científicos.

KARL MARX E A PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Partindo do inovador método materialista-dialético da história, criado através da crítica e reformulação da dialética de Hegel e do materialismo de Feuerbach, Marx visualiza a construção da história da humanidade a partir da prerrogativa de que é a prática social e as ações concretas de cada homem que criam as ideias e a consciência, bem como criam suas necessidades e as satisfazem, dando origem a uma espécie de ciclo. Da mesma forma, o homem, que vive ligado à natureza, é capaz de produzir seus próprios meios de vida através da transformação dessa pelo trabalho. Refuta, portanto, uma representação idealista da realidade, adotando a análise dos fatos existentes e confirmados pela história da humanidade ou história universal, resultante da ação dos homens sobre a natureza, relação que o autor concebe como praticamente impossível de se analisar separadamente (MARX; ENGELS, 2005).

Através do desenvolvimento do trabalho e da formação histórica de uma divisão desse, com fases distintas, da evolução material pela satisfação das necessidades humanas – o que provoca o desenvolvimento de novas invenções e ideias e a criação de novas necessidades – e da ascensão de modelos inéditos de produção, a sociedade humana passa a ser organizada pelo fator econômico, que contribui para determinar as atividades sociais, variando de acordo com o nível de desenvolvimento local dos vários países (MARX; ENGELS, 2005).

Para Marx (2005), a história foi construída em decorrência da luta entre dominantes e dominados – o motor da história –, evoluindo da confrontação entre as formas de arranjos sociais clássicos e dos interesses de outras categorias ascendentes de organização até chegar ao nível de

¹⁴⁴ Da qual Schumpeter é um bom exemplo, com sua obra “Capitalismo, Socialismo e Democracia” (1961).

¹⁴⁵ Robert Dahl (1997) é um importante expoente desta vertente.

luta de classes bem determinadas e distintas. Passou-se da posse comunal dos bens naturais e dos meios de produção ao modelo de produção capitalista individualista, que se detiveram nas mãos de uma minoria e houve a concentração da mais-valia, consolidando ainda a propriedade privada como meio de exclusão, gerando uma massa de trabalhadores desprovida de riquezas em escala global (MARX, 1991).

Portanto, as diferenças fundamentais entre uma classe e outra é o grau de desenvolvimento econômico delas. Notadamente, as classes mais ricas e que estão no comando detêm os meios de produção e as demais são submissas aos seus interesses, possuindo apenas sua força de trabalho como forma de subsistência. Esse fenômeno, se analisarmos a realidade atual, é, em nosso entendimento, diretamente aplicável à questão da desigualdade social, visto que a riqueza se concentrou nas mãos de poucos, existindo, em consequência, uma parcela gigantesca de pobres e miseráveis, havendo ainda, em escala macro, países muito ricos e outros, em contraste, paupérrimos.

Esta luta de classes se desenvolve, sobretudo, na arena econômica e reflete em todos os aspectos da vida social, caracterizando a infraestrutura da sociedade. Para Marx, essa se situa na base da organização da sociedade e é a partir dela que se configura a superestrutura, em que ocorrem os fenômenos sociais que se mostram presentes na vida coletiva como reflexo dos acontecimentos da base. A superestrutura é o setor onde se estabelece qual forma de governo¹⁴⁶ é ideal para cada povo e quais instituições políticas serão mais eficientes na governança desses, assim sendo a plataforma de implementar políticas de governo (MARX, 1991).

A participação política democrática está ancorada nos princípios de que todos os homens são igualmente livres, através das leis e da organização social e que estes têm condições iguais de interferirem no andamento político. Para Marx, essa ideia de igualdade na sociedade civil¹⁴⁷ é ilusória, visto que este conceito foi reduzido ao Estado e este representa os interesses da classe dominante, ou seja, a burguesia cria formas de dominação do proletário e reduz os direitos

¹⁴⁶ Bernard Manin (1997) destaca diferentes formas de governo representativo, que se pautam em princípios comuns, sendo eles: i) os representantes são eleitos pelos povos governados; ii) os governantes mantêm certa autonomia frente à preferência dos eleitores; iii) a opinião pública pode se manifestar sobre os assuntos de política de forma livre do controle governamental; iv) as decisões políticas são fruto da relação dialógica com a sociedade antes de serem implementadas. Procuraremos observar tais princípios na obra dos dois autores levantados como uma tentativa de se entender os pressupostos sobre participação política.

¹⁴⁷ Os autores colocam que o termo sociedade civil apareceu durante o século XVIII, quando as relações de propriedade não correspondiam mais à comunidade. A sociedade civil só pôde se desenvolver com a burguesia, e o que se refere à organização social que se desenvolveu a partir da produção e do Estado e do resto da superestrutura idealista, tem sido entendida como tal (MARX; ENGELS, 2005).

naturais à mera lei, bem como manipula as instituições políticas de acordo com seus interesses, o que nega o verdadeiro lugar do homem na história e impede sua realização enquanto ser. Assim, Marx e Engels colocam que,

Já que o Estado, pois, é a forma pelo qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de um período, segue-se que todas as instituições comuns são mediadas pelo Estado e dele adquirem uma forma política. Daí a ilusão de que a lei se baseia na vontade e, mais ainda, na vontade livre, destacada de sua base real. Do mesmo modo, o direito é reduzido, por seu turno, à lei (MARX; ENGELS, 2005, p. 98).

Com isto, demonstra-se ainda que nos dias presentes a questão da igualdade também se mostra intrinsecamente ligada ao fator econômico. Quem possui maiores condições financeiras tem facilidade de acesso aos recursos e políticas estatais. Afirma-se, portanto, que esta igualdade se caracteriza de fato como a “igualdade de oportunidades” dentro de uma sociedade, mas leva-se em conta que o fator financeiro tem capacidade de influir neste preceito e favorecer a desigualdade, mantendo o status quo ao perpetuar a dominação.

Marx e Engels não demonstram confiar na representação por vontade da maioria, afirmando que essa é decorrente das pretensões da camada dominante e se esconde embaixo de um manto que tem a aparência da vontade majoritária, sendo, na verdade, a representação do interesse de poucos que é imposto à maioria dominada (MARX; ENGELS, 2005).

De acordo com Marx e Engels (2005), o nível de desenvolvimento local é que determina a forma tomada pelo Estado. Eles o veem como uma entidade ausente da sociedade civil, o que o torna um meio de representação da classe dominante, através da disseminação de ideologias, “religiões”¹⁴⁸ e de uma ligação do fator político ao econômico.

Segundo os autores é necessário que a dominação se torne insuportável para que a revolução se instaure e derrube a classe dominante, tornando extintas as próprias classes, os Estados nacionais e o trabalho assalariado global para que se torne efetivo o modelo socialista, que evoluirá gradualmente para o comunismo. Através da revolução, todos os cidadãos se tornariam trabalhadores polivalentes, ou seja, poderiam se dedicar a uma série de atividades, sem se deter ou especializar em nenhuma, possuindo a totalidade de forças produtivas vigentes e os

¹⁴⁸ Nesta acepção não é entendida como relacionada à fé em um ser transcendente, mas sim como dogmas socialmente estabelecidos.

meios materiais de produção, como sinal de sua existência e da manutenção desta, já que o homem não seria mais alienado do produto de seu trabalho.

Ainda podemos levantar que a liberdade¹⁴⁹ plena se encontra na coletividade criada pelo comunismo, em uma associação livre, de iguais, comunitária. Marx (2005) advoga, dessa forma, pela superação dos Estados nacionais e fronteiras, através do universalismo comunista.

Thamy Pogrebinschi (2007) afirma que a contradição entre a sociedade civil e o Estado de Marx se resolve na agregação social em comunidade, ou seja, através de associações que fogem ao Estado, sendo simultaneamente sociedade civil e Estado - e ao mesmo tempo não sendo nenhuma delas. Para a autora,

A unidade construída pela comunidade tem como fundamento os sujeitos políticos reais, os homens que realizam a sua liberdade na e através da associação. Na comunidade real não se encontra mais em jogo o problema da procedência ou derivação da esfera socioeconômica e da esfera política. A realidade contida na ideia de comunidade torna desnecessário argumentar, contra Hegel, que o Estado deriva da sociedade civil e não o contrário (POGREBINSCHI, 2007, p. 58).

Para Marx, a democracia, como tal, não seria uma forma de organização política, mas sim um sistema de governo coletivo. Pogrebinschi (2007) coloca que em Marx, a concepção de democracia não se identifica com nenhuma forma de governo e que essa existe em oposição e superiormente ao Estado, concebendo outra forma de organização política que possa servir de recipiente à democracia, superando a dicotomia entre a sociedade civil e o Estado, extrapolando também esse último.

Uma vez apresentada a visão de Marx sobre pontos da participação política, sendo constatado que o autor é defensor da eliminação das classes e da posse dos meios de produção nas mãos de poucos em favor da sociedade comunista, um modelo teleológico¹⁵⁰ vai contra a representação da sociedade civil pelo Estado, abarcaremos, então, a visão de Alexis de Tocqueville sobre a participação política nas sociedades democráticas.

A PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM TOCQUEVILLE

Tocqueville, ao analisar a democracia nos Estados Unidos levanta que é perigoso para um povo que o poder se centralize nos Estados e nas mãos de poucos, correndo o risco de que se crie

¹⁴⁹ “Só na comunidade com outros é que cada indivíduo encontra os mecanismos para desenvolver suas faculdades em todos os aspectos; é apenas na coletividade, portanto, que a liberdade pessoal se torna possível” (MARX; ENGELS, 2005, p. 112).

¹⁵⁰ A supressão das classes e do Estado seriam fruto deste molde analítico, implicando que em Marx a “evolução” para o comunismo se daria após a luta entre as próprias classes e consequencialmente à derrocada do Estado.

uma tirania da maioria e as minorias sejam prejudicadas e subjugadas, o que incita as comunidades à participação popular por meio do estabelecimento do associativismo.

Analisando as condições de seu tempo, no qual estava em ascendência o modelo democrático em vários países do mundo, mediante uma análise histórico-comparada, tendo também o Direito como referencial, Tocqueville forneceu relevantes contribuições aos estudos sobre a democracia contemporânea.

Em Tocqueville, a questão da participação política é encarada como uma forma de se afastar a aristocracia do poder absoluto, permitindo que qualquer pessoa eleita popularmente se torne legítima no exercício público, fazendo com que o acesso ao poder esteja disponível a todos, de forma presumidamente igualitária. Há ainda a possibilidade de ascensão em todas as esferas da vida, algo fundamental para o sistema democrático (TOCQUEVILLE, 2000).

Tocqueville (2000) advoga que os arranjos institucionais são essenciais, fornecendo a base da organização e análise da política como um todo. Esses decorrem das relações sociais, organizando a infraestrutura. Valoriza ainda em sua tese que o resultado pelo qual as coisas acontecem decorre das ações tomadas pelos indivíduos, os quais sofrem influência de vários fatores externos. O autor se utiliza do termo “providência” na organização de suas ideias e essa assume um tom de causalidade oculta, não-controlável, presente em todas as esferas da vida, não sendo necessariamente algo religioso. Luís Jorge Werneck Vianna (1993) pontua ainda que para Tocqueville a emancipação e fortalecimento das instituições jurídicas são preceitos fundamentais para o funcionamento democrático.

Tomando como seu objeto de análise os Estados Unidos após o processo de independência, o autor coloca que o republicanismo e o puritanismo como sistema religioso-político-ideológico, em consonância com as condições históricas da criação desse Estado – não haviam muitos ricos, nem muitos pobres, criando uma situação econômica equilibrada e estável, com possibilidade de ascensão social, foi colônia de povoamento, entre outros fatores –, criaram um denso arranjo institucional que permitiu melhor organização da Nação, nos moldes democráticos do Estado de Direito. O senso de cidadania nos estadunidenses, conforme o autor seria afluído fazendo com que eles se preocupassem e participassem das questões políticas. Outro ponto é que a religião influenciou fortemente a vida política e, a partir dela, criaram-se ideologias agregadoras, construindo a unidade nacional (TOCQUEVILLE, 2000).

Para o autor, a democracia é um sistema de interesses individuais e transcende a redução como forma de governo que geralmente lhe é aplicada, existindo a partir da relação entre os

indivíduos. Em sua concepção como governo do povo, a “democracia na América” é evidente no cotidiano dos cidadãos, imperando a soberania do povo e a organização do governo a partir desta perspectiva, como representante da sociedade. Em busca por se conservar a representatividade dos indivíduos na condução dos assuntos de Estado e se evitar a concentração do poder nas mãos do governo, para o autor há uma propensão à formação de associações públicas (muitas das quais exercem pressão política, criando grupos de *lobby*) para se evitar a formação da “tirania da maioria”, na qual o direito é reduzido majoritariamente à tal vontade, o que ignora, em parte, a existência de minorias com problemas e pautas específicas e o caráter individual na formação da comunidade. Isto dá origem à formação de uma espécie de pluralismo, levando-se em conta que o voto não é o símbolo absoluto da manifestação democrática, mas que ela pode se dar de várias formas, através do civismo, afastando ainda o despotismo democrático (TOCQUEVILLE, 2000).

Nas sociedades democráticas contemporâneas, assim como em Tocqueville, existe a preocupação com a concentração de poder nas mãos do Estado, sendo constatado ainda um crescente desinteresse pela política e a consequente redução da participação popular nas relações de poder, bem como se têm gerado certo descrédito em relação a diversas instituições democráticas – como partidos políticos, Senado, Executivo, entre outros, tal problema é agravado pelo crescente índice de corrupção, escândalos políticos, da relativamente fraca prestação de contas do Estado e motivos diversos –, como é o caso do Brasil, o que abre caminho para que ações auto interessadas sejam tomadas, pensamento que tem sido avaliado por vários autores da Ciência Política.

Tocqueville (2000) advoga que o Estado deve ser mínimo e que, praticamente, não é necessário para que ocorram as relações sociais democráticas no seio da comunidade. Para o autor, a representatividade na democracia reduz a participação integral dos indivíduos na política, afastando-os do exercício do poder e das decisões nacionais, o que é um problema. Esta dificuldade parece ter se agravado nos dias atuais, e no imaginário das pessoas foi criada uma ideia de que o exercício de democracia é tão somente, ou ao menos fundamentalmente, através da votação e eleição dos representantes públicos. Dessa forma, para o autor, faz-se necessário o desenvolvimento do associativismo, de tal maneira que as pessoas se reúnam para discutir e resolver os problemas coletivos e através da troca de informações, passem a coletivizar os interesses alheios.

Relativo à participação popular, o autor desenvolve seu conceito de interesse bem compreendido, segundo o qual os indivíduos são levados a participar da vida pública para

satisfazer seus próprios interesses, em uma busca por direitos e através de uma postura ativa, produzindo direta ou indiretamente benefícios coletivos, o que é considerado uma virtude cívica em seu texto. Portanto, a produção de bem estar próprio acaba por gerar ganhos para os demais cidadãos, partindo da ideia de que vícios privados podem acabar se tornando virtudes públicas, conforme os ganhos são compartilhados e há uma forma de satisfação generalizada. Uma vez que o Estado é mínimo e organizado por estes cidadãos, o bem estar depende das políticas tomadas - em escala macro - pela administração nacional e da forma com que são gerenciadas as coisas públicas (TOCQUEVILLE, 2000).

Alexis de Tocqueville (2000), em uma comparação entre a democracia norte-americana e as democracias europeias coloca que há diferenças substanciais, muitas delas decorrentes da singularidade histórica de cada país, e a democracia estadunidense tem várias lições a ensinar à Europa, mas que essa deve se desenvolver democraticamente de acordo com suas próprias condições. Ele infere que o caso dos EUA é um tanto singular, pois o processo democrático se firmou conforme as relações dos indivíduos antes mesmo do surgimento do Estado, não sendo necessária uma revolução para criar o modelo político. Nesse, se firmaram subsídios que, em tese, tornam os indivíduos iguais e livres, ou seja, possuidores de condições para usufruir da democracia e suas oportunidades. Assim foi construída de baixo para cima em contraposição ao modelo tradicional elitista, o que caracteriza a primazia¹⁵¹ da sociedade, servindo de exemplo também às outras repúblicas das Américas.

Não propõe, de fato, a aplicação do modelo americano à Europa, mas sim uma reflexão sobre os ganhos e experiências adquiridos por esse novo parâmetro de democracia apresentado e das instituições e práticas políticas criadas a partir dele. Apesar de não ser perfeito, em Tocqueville, o modelo americano é considerado bastante avançado, sendo uma referência para a participação política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez apresentadas as ideias dos autores, fez-se a ligação delas com a participação política. A contribuição do pensamento de Marx e Tocqueville para a Ciência Política é ampla e estes autores têm muito a oferecer aos estudos sobre participação e representação.

¹⁵¹ Esta, segundo Werneck Vianna (1993) em análise da obra de Tocqueville, é a expressão da democracia que preconiza a abertura às experiências específicas construídas no cotidiano dos atores sociais na relação com o Estado, em detrimento de uma visão baseada no conhecimento puramente filosófico e teórico.

Em Marx a participação política pode ser observada no âmbito da busca pelo comunismo e de sua relação com a luta de classes, a economia e a apropriação dos meios de produção, criando um processo de revolução. Faz críticas ao modelo estatal vigente, advogando contra a tirania da concentração do poder e do Estado leviatã, que é carregado de interesses particulares predatórios, pensando a coletivização das riquezas mundiais e dos meios de produção com a queda deste mesmo Estado e da divisão social em classes.

Já em Tocqueville, é fundamental que a participação popular ocorra, que a população esteja equilibrada economicamente, que haja a descentralização do poder e a redução do Estado ao mínimo possível, que as pessoas se organizem em associações e promovam o ativismo político de forma engajada, controlando também as ações do Estado e evitando a supremacia das maiorias no exercício do poder.

Podemos observar, portanto, que nos dois autores prega-se a participação política para além do Estado nacional, mostrando que em relação ao tema abordado pode-se estabelecer aproximações das propostas de análise, ainda que se tratando de modelos políticos dicotômicos. Em Marx, a intenção é superar o Estado a partir da participação, podendo chegar a um modelo político igualitário no âmbito do comunismo, enquanto Tocqueville não prega a abolição do Estado, mas certamente estimula a superação desse enquanto organização política, não se restringindo à institucionalização estatal, aglomerando arranjos institucionais que são essenciais para a própria manutenção da democracia no seu modelo de Estado mínimo, abrindo espaço para a participação popular plena.

É importante reforçar que a participação política contemporânea pode tanto ocorrer no âmbito do Estado (como exemplo, dentro de partidos políticos e em períodos eleitorais pelo exercício do voto), como pode se dar no âmbito de associações não governamentais, que vão da sociedade civil às ONG's, podendo surgir de demanda individual ou coletiva. Portanto, não é regra que a participação necessariamente se dá a partir e através do Estado.

Não podemos deixar de mencionar os conceitos do culturalismo político, principalmente da vertente estadunidense, que tomam a participação política a partir de dois conceitos: cultura política e cultura cívica. Por mais que não tratados neste trabalho de forma direta, tais conceitos podem acrescentar muito ao debate sobre “participação” na Ciência Política.

Contemporaneamente, o Estado Constitucional de Direito se encontra em fase de consolidação e tem buscado a inclusão e o aumento da participação política dos cidadãos na maioria das Nações, ampliando o alcance da ação do Estado e buscando diminuir a desigualdade

social e o fosso entre as classes. Entretanto, em muitas sociedades democráticas é possível notar a concentração de renda na mão de poucos e um elevado número de pobres e miseráveis, muitos dos quais apáticos à política. Essa perigosa tendência e consequente diminuição na participação popular no exercício do poder, bem como o crescimento dos Estados na administração da vida pública, a profissionalização da política, e outros aspectos, teriam reduzido os níveis de participação, o que poderia ser observado nas urnas, com o aumento da abstenção em países em que o voto é facultativo, bem como tem crescido a desconfiança da população sobre seus dirigentes e as instituições políticas (BAQUERO; LINHARES, 2011).

Portanto, uma reformulação no modo como o processo democrático se daria é necessária. Mesmo nas sociedades de democracia representativa, é preciso uma maior descentralização do poder, reduzindo as ações arbitrárias dos governos e criando condições para a continuidade e aprimoramento do Estado Democrático de Direito, promovendo a igualdade de acesso em todas as esferas da vida pública, bem como aumento de direitos plenos, governos mais transparentes e eficientes, desenvolvendo ainda o interesse da população pela arena política e fomentando os debates sobre a realidade pública em todas as dimensões sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAQUERO, Marcelo; LINHARES, Bianca de Freitas. Por que os Brasileiros não Confiam nos Partidos? Bases para Compreender a Cultura Política (Anti) Partidária e Possíveis Saídas. In. REVISTA DEBATES, Porto Alegre, v.5, n.1, p. 89-114, jan.-jun. 2011. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debates/article/view/20058>>. Acesso em: 03 fev. 2015.

DAHL, Robert. Poliarquia: Participação e Oposição. São Paulo. EDUSP, 1997.

MANIN, Bernard. The Principles of Representative Government. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luis Bonaparte. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmovisões Materialista e Idealista. São Paulo: Martin Claret, 2005.

POGREBINSCHI, Thamy. O Enigma da Democracia em Marx. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 22, Nº 63, p. 55-67. 2007.

SCHUMPETER, Joseph A. Capitalismo, Socialismo e Democracia. Rio de Janeiro. Fundo de Cultura, 1961.

VIANNA, Luís Jorge Werneck. Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville. Lua Nova, São Paulo, 1993.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. São Paulo. Martins Editora, 2000.

JUSTIÇA COMO UM FIM EM SI: A ESTABILIDADE POLÍTICA NA TEORIA DE JOHN RAWLS

Felipe Eduardo Lázaro Braga¹⁵²

RESUMO: O texto procura investigar as reflexões rawlsianas sobre as falhas do utilitarismo no que diz respeito à igual consideração moral dos indivíduos perante as estruturas básicas da sociedade, de modo a estabelecer os pontos fundamentais de uma teoria da justiça de natureza liberal que garantiria a estabilidade das instituições com base num consenso sobreposto. Na argumentação do autor, uma concepção política razoável deve levar em conta o problema da estabilidade das instituições que ela procura defender, e o fato do pluralismo de doutrinas abrangentes de bem poderia ser um entrave para a estabilidade política, dado que a verdade de suas doutrinas poderia entrar em choque com a concepção política oferecida. Apenas o consenso sobreposto entre a doutrina abrangente de bem e as instituições políticas liberais resultaria na estabilidade pelas razões certas.

Palavras-Chave: John Rawls; Liberalismo; Utilitarismo; Estabilidade Política; Teoria Política Normativa.

O BEM ANTES DO JUSTO?

É difícil não reconhecer o apelo exercido pela máxima “a maior felicidade para o maior número”, o que pode explicar a profunda influência que a doutrina filosófica utilitarista exerceu. De fato, parece-nos contra intuitivo negar que qualquer arranjo institucional que consiga atingir um ponto ótimo de maximização de felicidade (utilidade) para o maior número possível de seres humanos possa ser de algum modo questionado. Teríamos, neste ponto ótimo, a realização de um ideal racional de sociedade na qual a maioria dos cidadãos teria sua utilidade maximizada. No entanto, dizer que a maioria dos cidadãos teria sua utilidade maximizada é o mesmo que dizer que uma minoria dos cidadãos não teria sua utilidade maximizada; o grande problema do utilitarismo é apresentar uma argumentação com força moral suficiente para justificar a “maior felicidade do maior número” em detrimento do menor número. John Rawls argumenta no sentido de demonstrar a impossibilidade que a doutrina utilitarista tem de defender sua máxima moral e, ao mesmo tempo, garantir que haja uma consideração igual entre todos os cidadãos de dada comunidade política.

Existe uma ideia basilar que norteia a construção de qualquer teoria normativa no campo da política, a de que há uma igualdade moral fundamental entre todos os seres humanos. Toda argumentação normativa tem como ponto fulcral apresentar uma resposta adequada a essa máxima moral. E o utilitarismo representa uma tentativa pioneira nesse sentido, na medida em

¹⁵² Felipe Eduardo Lázaro Braga é aluno da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: braga.felipe@aol.com

que parte do pressuposto de que todos os desejos devem ser igualmente considerados no computo total das aspirações sociais. Nenhum desejo, nenhuma aspiração, nenhum anseio deve se sobrepôr a qualquer outro com base em uma assimetria discricionária como casta de nascimento, classe social, títulos nobiliários ou coisa do gênero. Existe uma igualdade fundamental entre os seres humanos, e todas as aspirações recebem peso igual. No entanto, nem todas as aspirações podem ser realizadas, porque existe certa escassez de bens (se essa escassez não existisse, então todas as teorias distributivas seriam inúteis, dado que todos teriam o quanto quisessem numa situação de abundância). Mas se é assim, qualquer teoria distributiva deve eleger um critério que, de um lado, responda à condição de ligeira escassez que impede que todos tenham aquilo que querem e, por outro, deem conta da necessidade de apresentar uma alternativa razoável à máxima da igualdade moral entre os homens.

Os utilitaristas argumentam que o melhor critério é o da maximização da utilidade. Mais que isso: ele é o critério que garante a força moral capaz de justificar as ações a serem realizadas. De acordo com Sandel (2010, pp. 34), “o mais alto princípio de moralidade é maximizar a felicidade, a balança geral de prazer sobre dor.” No entanto, como dito acima, maximizar a utilidade é “aumentar a felicidade do maior número”. Isso significa, então, que a utilidade a ser maximizada é a utilidade da maioria, ou seja, daqueles que tenham desejos, aspirações, gostos ou anseios que sejam compartilhados pela maior parte da comunidade. Mas se é assim, então estamos considerando que as aspirações da maioria serão sempre aquelas privilegiadas, o que coloca de antemão um problema para a necessidade de igualdade moral entre homens: se eu nasço no seio de qualquer comunidade minoritária (fato absolutamente discricionário do ponto de vista moral), então as possibilidades de realização de minhas aspirações e desejos serão consideravelmente rebaixadas, o que gera uma assimetria de status entre maiorias e minorias que está no cerne da teoria utilitarista.

Na visão de Rawls, isso se dá porque a argumentação utilitarista prioriza o bem antes do direito, ao contrário de sua própria (RAWLS, 1971, pp. 27-28). Isso significa dizer que os utilitaristas constroem um ideal de bem a ser alcançado e instrumentalizam todos os recursos para que se atinja esse ideal último de maximização da utilidade. Essa maximização, porém, pode assumir qualquer forma que se queira, desde que apresente o ponto ótimo de maior felicidade para o maior número. Quais indivíduos serão beneficiados, quais estarão nas piores categorias, quais gozarão a distribuição de bens, quais arcarão com o fardo das mais tenebrosas atividades,

tudo isso são questões contingentes, ao passo que aquilo que é realmente importante é alcançar o ponto ótimo da utilidade.

Isso significa dizer que o utilitarismo emprega a mesma lógica da ação racional individual e a estende para o campo das ações coletivas. É absolutamente razoável, do ponto de vista individual, que eu sacrifique meu consumo ou meus prazeres imediatos para que, em algum ponto do futuro, eu possa gozar de outro tipo de vantagem que a salvaguarda me legar. No entanto, essa lógica de ação não pode ser transferida para o campo da ação coletiva sem que consideráveis restrições morais acabem emergindo, isso na medida em que o ônus da salvaguarda recairá nos ombros do menor número possível de cidadãos que terão como responsabilidade a santa missão de sustentar a maximização da utilidade geral da comunidade. Pede, nada mais nada menos, que parcela diminuta das pessoas garanta que os vizinhos tenham seus gostos e desejos aumentados, o que é o mesmo que supor um grupo de pessoas com disposições suficientemente altruístas capazes de trabalhar em prol do bem alheio em detrimento de suas próprias aspirações de vida. Essas são exigências que ultrapassam em muito as barreiras da razoabilidade, primeiro porque imaginam a configuração de agentes morais que são não só improváveis de existir como absolutamente indesejáveis numa sociedade bem ordenada (qualquer classe de seres humanos tão passivos daria ensejo às mais deletérias formas de tirania), e segundo porque compromete a necessidade de estabilidade das instituições político-sociais. Veja que os indivíduos posicionados nos mais baixos níveis da estrutura social teriam pouquíssimas motivações para continuar a dar ensejo a tal modelo de organização, dado que o que lhes é pedido é um dispêndio altruístico que inviabiliza qualquer projeto de realização pessoal (ou a maior parte deles). Além disso, existe uma assimetria entre a força dos ganhos da maioria e a força da perda para as minorias: enquanto que a maioria teria sua utilidade elevada moderadamente, as perdas acumuladas nas mais baixas posições seriam verdadeiros sacrifícios, o que endossa o argumento da instabilidade latente de tal ordem social. “Quando o princípio de utilidade é satisfeito, no entanto, não há qualquer garantia de que todos se beneficiarão. Obediência ao sistema social pode demandar que alguns, particularmente os mais desfavorecidos, devam renunciar a qualquer vantagem para atingir o bem maior do todo.” (RALWS, 1971, pp. 155. Tradução minha.). E emenda: “Mas isso não é fácil de realizar.” (Ibid, pp. 155. Tradução minha).

Ora, mas se dizemos que o utilitarismo é uma teoria que prioriza o bem antes do direito, estamos asseverando que ela é uma teoria teleológica, no sentido de que constrói um fim para si e

busca, só então, os meios para atingi-la. O direito, neste caso, é aquele que corresponde com o ideal utilitário, mas é moldado de acordo com a melhor adequação de meios e fins. Como corolário disso, temos uma instabilidade jurídica que não garante de antemão que todos tenham as mesmas oportunidades distributivas. A maximização da felicidade é atingida qualquer que seja sua configuração. No entanto, se temos uma teoria que prioriza o bem antes do direito e que é intrinsecamente pautada pela conformação de uma minoria em detrimento de uma maioria, então podemos concluir que o utilitarismo não garante que haja o respeito equânime pelos direitos fundamentais do indivíduo. “(...) As instituições e atos são corretos na medida em que a alternativa produz o maior bem, ou ao menos tanto bem quanto as demais instituições e atos que estão disponíveis como possibilidades reais.” (Ibid, pp. 22. Tradução minha.). O direito, portanto, é instrumento para o bem, e não um fim em si que se relaciona ao indivíduo enquanto entidade moral.

Veja o leitor que as considerações precedentes tornam explícitos os pontos de desencontro entre a teoria rawlsiana de justiça e aquela oferecida pelos utilitaristas. Para Rawls, o objetivo de toda a construção normativa é garantir que as estruturas básicas da sociedade se conformem com princípios de justiça que seriam acordados numa posição original hipotética. Nessa posição original, as pessoas desconheceriam seu lugar na estrutura básica da sociedade, o que as impede de levar em consideração fatos arbitrários como local de nascimento, riqueza acumulada, cor da pele, etc. Se esse é o caso, então todos seriam levados a concordar com princípios de justiça que garantissem a todos, independente da posição ocupada, o gozo de uma matriz de direitos comuns. Assim, estar entre a maioria ou entre a minoria não é fator capaz de justificar qualquer assimetria de consideração (ainda que assimetrias de renda possam eventualmente surgir, devidamente cobertas pela segunda parte do segundo princípio). Mas o argumento vai além: para fundamentar uma teoria de justiça com força moral, Rawls não apenas constrói princípios maiores que ordenam a configuração das estruturas básicas, de modo a eleger axiomas que permitiriam deduções rumo a uma teoria justa. Os princípios de justiça, bem como as consequências de sua aplicação, devem gerar resultados que estejam em acordo com nossas concepções intuitivas de justiça, daquilo que é o razoável. Em outras palavras, é necessário que haja um equilíbrio reflexivo entre os imperativos morais de tratamento equânime entre todos os indivíduos e as ideias de senso comum que as pessoas têm acerca do que é o certo (RAWLS, 1971, pp. 43-44). Mas esse critério

de fundamentação depõe contra os utilitaristas, na medida em que as exigências que seriam feitas às minorias soam injustas do ponto de vista da nossa intuição sobre o certo.

O âmago da crítica, contudo, é ainda mais profundo. De fato, os utilitaristas poderiam chegar à conclusão de que os princípios de justiça de Rawls são as mais perfeitas formas de se alcançar a máxima utilidade para o maior número. Garantir que todos sejam respeitados de forma idêntica geraria uma segurança amplamente disseminada, o que certamente contribuiria para a maximização da utilidade geral. Em paralelo a isso, oportunidades abertas à totalidade das pessoas fariam com que os serviços e prestações tivessem sua eficiência aumentada, dado que a concorrência pelas funções ampliar-se-ia consideravelmente, o que também resultaria em aumento da utilidade. Mas veja o leitor que, nessa argumentação, o princípio de justiça é instrumentalizado a fim de se atingir um fim maior. Todos serão tratados de modo igual para que cheguemos a “x”, “y” ou “z”, ou seja, os direitos estão subordinados ao ideal que os ultrapassa. Rawls argumenta que esses direitos não são pontes para um bem maior, mas antes fins em si; o respeito pelo direito fundamental deve ser consequência da consideração igual que todos merecem em função de compartilhar a natureza humana, e não um caminho mais eficiente para chegar a uma meta que está acima do indivíduo. Você será tratado igual a mim porque isso é certo, e não porque leva ao certo.

A teoria de Rawls, portanto, é deontológica. “Podemos expressar isso dizendo que na justiça como equidade¹⁵³ o conceito do certo vem antes do conceito de bem.” (Ibid, pp. 28. Tradução minha.). Isso significa dizer que a realização da justiça é o mesmo que a realização do direito, e que o direito não pode ser sobrepujado com vistas a realizar qualquer bem que o ultrapasse. E direito, aqui, não significa apenas uma regra jurídica de um parlamento qualquer, mas sim um direito fundamental de respeito ao valor moral intrínseco que o indivíduo humano teria em função do fato de ser humano. Respeitar a todos de modo igual não está sob barganha em qualquer hipótese, mesmo que o desrespeito ao direito fundamental de um ser humano gerasse a maximização da utilidade de todo o restante da humanidade. Tal disposição de coisas, no entanto, talvez desse margem para uma crítica à teoria de Rawls, a de que ela não leva em consideração as consequências do cumprimento efetivo e rigoroso dos princípios de justiça. E, nesse ínterim, a teoria utilitária seria preferível a do americano, isso porque as consequências

¹⁵³ O termo “Justiça como equidade” foi adotado pelo Prof. Dr. Álvaro De Vita na sua revisão técnica de “Uma Teoria da Justiça” (São Paulo: Martins Fontes, 2008) para a expressão original “justice as fairness”.

serão sempre o critério final para decidir a correção das ações a serem levadas a cabo. Rawls, contudo, argumenta que, mesmo sendo sua teoria de natureza deontológica, ela despenderia sim atenção às consequências do cumprimento dos princípios de justiça; não só isso, o segundo princípio de justiça não é outra coisa senão o componente “consequencialista” da teoria, dado que as diferenças entre indivíduos só são justificáveis caso elas contribuam para a vida do restante da comunidade, em especial daqueles que estão nas piores posições.

Isso nos leva à consideração de que, dada a aplicação de uma norma justa, a justiça da norma refletir-se-ia nos resultados, quaisquer que sejam eles (levando em conta o fato de que o segundo princípio não admite assimetrias que não estejam em conformidade com a melhoria de vida para a comunidade). Se os princípios de justiça são aqueles que garantem a correção das estruturas básicas, então a aplicação dos princípios levará à correção das estruturas, ainda que não saibamos qual a configuração delas a priori. Esse procedimento de aplicação de justiça é aquele a que Rawls dá o nome de justiça procedimental pura (Ibid, pp. 70-72). Não há, assim, um critério exterior que julgue a adequação moral dos resultados dos procedimentos de justiça; o que há, no entanto, são procedimentos justos que garantem a correção dos resultados, quaisquer que sejam eles. Os utilitaristas, por sua vez, elegeriam, de antemão, um critério de justificação moral, e todos os procedimentos seriam mobilizados com o intuito de atingir esse fim. Ora, mas se esse é o caso, voltamos então à crítica de base: não importa qual é a configuração da máxima utilidade para o maior número, o que importa é que ela é a máxima utilidade para o maior número. Não existe um procedimento perfeito para que se atinja esse fim, o que leva Rawls a denominá-la “justiça procedimental imperfeita”. Aqueles que, por azar, nascessem nas mais baixas posições da estrutura social, não poderiam reivindicar uma redistribuição de bens (sejam de natureza material, sejam de natureza simbólica), isso porque a redistribuição significaria deixar o ponto ótimo de máxima utilidade para o maior número, o que destoaria do anseio moral dos utilitaristas. Os teóricos do utilitarismo, por sua vez, poderiam argumentar no sentido de demonstrar que a utilidade decresce conforme aumentamos o número de dado bem (a capacidade do indivíduo de satisfazer-se com certo objeto diminui à medida que se aumenta o número de unidades desse bem), mas ainda assim estamos falando de uma distribuição contingente que não garante um piso de recursos materiais e simbólicos à totalidade dos membros de certa comunidade. Aqui, contudo, devemos fazer uma observação: Rawls não critica a justiça procedimental imperfeita per si, mas aplicada a uma justificação moral para as estruturas básicas. Nesse campo (e só nele), a melhor

opção seria determinar normas justas e garantir seu rigoroso cumprimento, e que a justiça procedimental imperfeita, tal como apregoada pelos utilitaristas, não garantiria o respeito equânime pelos direitos fundamentais de todos.

Gostaria aqui de fazer uma breve consideração. Essas críticas repousam na interpretação que Rawls faz do utilitarismo. Ele mesmo faz questão de salientar que a teoria com a qual dialoga é aquela esboçada pelo utilitarismo clássico. (RAWLS, 1971, pp. 19-23). Kymlicka (2006, pp. 44-45), por exemplo, observa essa dependência do argumento de Rawls sobre a teoria clássica do utilitarismo, desconsiderando as demais sofisticações que alguns teóricos posteriores legaram àquele arcabouço teórico.

O LIBERALISMO COMO GARANTIA DA ESTABILIDADE POLÍTICA

Uma concepção política razoável deve levar em conta o problema da estabilidade das instituições que ela procura defender. Oferecer uma argumentação enxuta que demonstre a correção de seus princípios não garante, de per se, que aquela resposta normativa seja a mais adequada; se uma teoria, ao ser aplicada, exige um dispêndio de energia desarrazoado de seus praticantes, é improvável que os mais nobres achados teóricos contidos na exposição tenham força de realização. Trabalhamos até aqui no sentido de demonstrar o argumento rawlsiano que ilustra esse ponto: a tese utilitarista exige dos agentes em pior situação que sacrifiquem seus projetos de vida com vistas à maximização da utilidade geral, o que é improvável de ser obtido caso esses mesmos agentes não sejam mártires à beira da beatificação.

Em “O Liberalismo Político”, Rawls acrescenta um novo problema à análise. De fato, um projeto normativo só terá força de realização caso suas exigências sejam factíveis quando se considera a média das disposições dos agentes individuais; no entanto, ainda que a teoria se resguarde quanto a esse ponto, o fato do pluralismo de doutrinas abrangentes de bem poderia ser um entrave para a estabilidade política, dado que a verdade de suas doutrinas poderia entrar em choque com a concepção política oferecida.

A maior parte dos indivíduos professa uma doutrina abrangente de bem, seja de natureza religiosa, seja de natureza filosófica. E, como é razoável supor, o indivíduo que a sustenta reconhece nela a verdade sistematizada; ninguém sustentaria uma doutrina que lhe parecesse conter mentiras ao invés de verdades. Além disso, em um bom número de casos, essas doutrinas oferecem toda uma cartilha acerca de como viver bem, de como agir com correção, enfim, qual a

melhor forma de vida possível que se coaduna com a verdade da doutrina. Até aqui, no entanto, não há problema algum. Se eu descobri a verdade, sigo a verdade, e todos compartilham da verdade, então o universo está em harmonia. O problema surge quando nem todos compartilham da mesma verdade que eu. Ora, mas se eu sigo a verdade, e o outro defende algo diferente da verdade, então a consequência lógica disso é a de que ele defende a mentira. Fazer com que o outro caminhe para a verdade é quase que uma obrigação moral, qualquer que seja o meio empregado para tanto. Acontece que o herético, aquele que não compartilha da mesma verdade que eu, pode ter reunido um conjunto de forças que se equipare às minhas, o que aumenta em muito os riscos de um embate. Eu posso vencê-lo, e garantir que a verdade prevaleça; mas é igualmente possível que ele me vença, e eu é que serei um subordinado da mentira (ou perecerei). A melhor alternativa neste caso, se não é aquela em que todos professam a verdade, diz que sigamos cada qual a sua concepção de verdade, sem que um tente impor sua verdade ao outro. Isso dá margens para que a mentira continue a existir, mas ao menos a verdade não será ameaçada de novo. Um tal acordo, contudo, baseia-se num equilíbrio de forças que pode não se verificar no futuro, ou seja, essa é uma estabilidade contingente.

Digamos, porém, que a estabilidade alcançada por um *modus vivendi* tal qual descrito acima seja irreversível. Ainda assim, essa estabilidade não é aquela que deve ser endossada, isso porque ela, a estabilidade, não é um valor último. De fato, eu consigo uma situação de estabilidade política se massacrar meus rivais, ou se escravizá-los, ou se submetê-los à tortura. O ponto, então, é conseguir que instituições bem ordenadas sejam estáveis, mas estáveis pelos motivos certos. Ou seja: o grande projeto da argumentação de Rawls é oferecer uma resposta ao problema da estabilidade, dado o fato do pluralismo de doutrinas abrangentes de bem. Nas palavras do autor: “(...) LP¹⁵⁴ investiga se, nas circunstâncias de uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas como não religiosas, liberais e não liberais, um regime democrático bem-ordenado e estável é possível, e até mesmo como se deve concebê-lo de modo coerente.” (RAWLS, 2011, pp. XLIV).

Os indivíduos, ao se submeterem a instituições justas, seriam configurados a reproduzir a justiça dessas instituições, isso através de uma lei psicológica. Assim, um *modus vivendi* historicamente acordado pode enraizar nas pessoas concepções de justiça que garantam a manutenção de um arcabouço institucional justo. O indivíduo, portanto, tenderia a apresentar um

¹⁵⁴ “Liberalismo Político”, título do livro em português.

comportamento razoável quando confrontar os indivíduos que professam doutrinas abrangentes de bem diferentes das suas. Se esse é o caso, não estamos mais diante do pluralismo de doutrinas abrangentes de bem, mas do pluralismo razoável de doutrinas abrangente de bem. E só se chega ao pluralismo razoável de doutrinas de bem quando os indivíduos que professam suas verdades agem de modo razoável quando do trato de questões públicas que envolvam aspectos das estruturas básicas da sociedade. Só essa configuração garantiria a estabilidade pelas razões certas.

Chegar até aqui, no entanto, é o começo do problema, e não seu término: a investigação deve se concentrar no significado que o adjetivo “razoável” recebe na obra de Rawls. Ou melhor, um dos significados. De fato, o autor americano enfatiza a diferença entre razoabilidade e racionalidade: para ele, o primeiro termo descreve uma postura adequada que os indivíduos de uma sociedade bem ordenada teriam ao se posicionar perante o outro em discussões que envolvam aspectos públicos. O segundo, por outro lado, revela uma postura individual que busca o mais eficiente modo de agir tendo como paradigma a adequação de meios e fins. “Agentes que fossem somente razoáveis não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio de cooperação equitativa; e agentes que são racionais somente carecem de um senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das demandas dos outros”. (Ibid, pp. 62).

A razoabilidade, portanto, é uma forma de postura, de argumentação, que deve emergir em todas as ocasiões em que um assunto que verse sobre as estruturas básicas da sociedade deva ser discutido. Mas essa razoabilidade não significa apenas um princípio de cordialidade que deve nortear a troca polida de ideias. Ela é antes o reconhecimento da igualdade moral que existe entre todos os indivíduos de dada comunidade política. Argumentar de forma razoável significa mobilizar os argumentos que eu sinceramente acredite que os outros podem razoavelmente acatar (RAWLS, 2011, pp. LX), ou seja, toda a forma da argumentação deve colocar o interlocutor como um par de igual consideração política que deve ser levado a enxergar a razoabilidade do que está sendo proposto ou, de modo mais sutil, que não possa razoavelmente levantar objeções. Se eu não agir desta maneira, se eu tentar impor minha doutrina abrangente de bem para outro indivíduo que dela não participe, então eu deixo de considerar o outro como um igual e passo a sustentar uma assimetria entre a minha doutrina de bem e a dele, assimetria esta que, de modo algum, pode ser defendida no campo da argumentação pública (ainda que tal embate possa ser perfeitamente realizado naquilo que Rawls chama de “cultura de fundo”).

Além disso, a razoabilidade deriva do fato de que os indivíduos reconhecem os limites de juízo da capacidade humana, de modo que mesmo os homens de mais invejável estatura intelectual podem razoavelmente divergir quanto a problemas de cunho religioso, filosófico ou moral. Ninguém tem a capacidade de apreender a verdade toda, e o reconhecimento disso enseja uma disposição razoável nos indivíduos que os fazem compreender as limitações e alcance de formulação. Isso, contudo, não significa que o agente deve perder a fé em sua doutrina abrangente de bem, mas antes reconhecer que outros podem razoavelmente sustentar sua fé nas próprias doutrinas abrangentes. Esse é o cidadão de fé razoável que aceita ponderar sua argumentação com base nos preceitos da razão pública.

O quadro analítico a que chegamos é o seguinte: temos vários cidadãos que professam doutrinas abrangentes de bem distintas, formando aquilo que Rawls chama de pluralismo razoável. Cada cidadão sustenta sua fé, ainda que não tente impô-la ao restante dos membros da comunidade, caso em que sua postura deixaria de ser razoável e tornar-se-ia tirânica. “(...) Não seria razoável empregar o poder político para impor nossa própria doutrina abrangente, a qual disso não há dúvida- devemos afirmar ou como razoável ou como verdadeira”. (Ibid, pp. 163). Assim, todos os cidadãos de fé aceitam que para que haja o exercício legítimo da coerção pública, é indispensável que a argumentação se conforme com a os preceitos da razão pública. Só que disso também decorre que nenhuma configuração política pode incorporar aspectos de qualquer doutrina abrangente de bem, já que a pluralidade de doutrinas razoáveis exige que nenhuma visão positiva de mundo seja imposta aos demais. E é aqui que encontramos o grande problema da estabilidade: uma concepção política deve sustentar-se sem que precise reivindicar qualquer conteúdo normativo que nos remeta a uma tradição filosófica substantiva ou exercício de fé religiosa. (Ibid, pp. 170). Em outras palavras: uma concepção política razoável deve buscar sua justificação em argumentos que constituam a própria teoria, e não em elementos que nos remetam a doutrinas abrangentes que asseverem qualquer modo de vida substantivo. Caso esta exigência não fosse observada, então a própria concepção política seria a matriz através da qual uma doutrina abrangente de bem imporia uma visão particular de boa vida, o que minaria a tentativa de se chegar a um modelo político que promovesse a fidelidade dos cidadãos comuns que professam as mais distintas doutrinas razoáveis.

Para fundamentar a necessidade de estabilidade de instituições numa sociedade bem ordenada, o autor se vale, então, da ideia de razoabilidade. Os indivíduos, quando razoáveis,

levam em consideração o igual status de cidadania dos demais, e isso faz com que os indivíduos se sujeitem a termos razoáveis de argumentação. “Atribuo ao razoável um sentido mais restrito e a ele associo, primeiro, a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e, segundo, a disposição de reconhecer os limites da capacidade de juízo”. (RAWLS, 2011, pp. 57). Se as pessoas se conformam com essa ordem de fatos, então todo o trato de questões que versem sobre estruturas básicas assumiria a forma de uma racionalidade pública. Não só isso: os indivíduos assim configurados reivindicariam a concepção política com base em suas próprias doutrinas abrangentes de bem, cada um apelando para argumentos que lhes são próprios a fim de demonstrar a correção das instituições da concepção política. Vale notar que essa justaposição entre doutrina abrangente de bem e concepção política só é possível porque, originalmente, a concepção política não traz qualquer referência a uma doutrina particular; essa “neutralidade” da concepção política é justamente a característica que garante que os cidadãos razoáveis defendam as instituições bem ordenadas com base nos argumentos que lhes são mais caros, aqueles que equivalem à visão da verdade que lhes toca o âmago. Portanto, não apelar para a “verdade toda” garantiria a realização de um consenso sobreposto que resultaria na estabilidade pelas razões certas, assegurando assim que os cidadãos dos mais diferentes backgrounds reivindiquem para si as instituições políticas estabelecidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KYMLICKA, W. *Filosofia Política Contemporânea- Uma Introdução*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. (1993). *O Liberalismo Político- Edição Ampliada*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

SANDEL, M. J. *Justice: What's the right thing to do?* Londres: Penguin Books, 2010.

A TEORIA POLÍTICA IMPORTA? DILEMAS POLÍTICOS CLÁSSICOS E REVISÕES CONTEMPORÂNEAS

Thais Cavalcante Martins¹⁵⁵

RESUMO: Este artigo busca destacar a importância da teoria política clássica no mundo contemporâneo a partir da análise de alguns conceitos fundamentais para a Ciência Política, como: Estado, poder, liberdade e igualdade. O objetivo é traçar uma constelação situando algumas das principais abordagens sobre os temas estabelecendo uma reflexão quanto à atualidade dos conceitos a partir de sua formulação clássica.

Palavras-chave: Teoria Política; Estado; Poder; Liberdade; Igualdade.

INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZANDO A DISCUSSÃO

Ao buscar traçar o espaço ocupado pela teoria política clássica e sua recepção contemporânea ingressamos em um terreno escorregadio. Dentre os problemas encontrados destaca-se o próprio conceito de clássico. Aqui, consideramos clássico um autor concebido como notável interprete de seu tempo, conceituando categorias que permitem fixar conceitos gerais e identificando grandes temas para reflexão que atravessam a história do pensamento político.

Os teóricos clássicos, além de interpretes de seu momento histórico, detêm a peculiaridade de se manterem atuais de modo que sucessivas gerações retornam a seus conceitos como forma de interpretar a atualidade. Desse modo, temas como Estado, poder, liberdade e igualdade são frequentemente reinterpretados a partir de suas formulações clássicas visando responder a alguns dos dilemas contemporâneos. Nesse sentido, interessa-nos a teoria clássica não apenas sob um ponto de vista histórico, mas, sobretudo, pelas possibilidades de reflexão que os temas sugerem. A partir de tal concepção a questão que surge é: como os teóricos de nossos tempos têm (re)interpretado os temas clássicos? Ou ainda, como esses temas têm contribuído para compreensão da ação política contemporânea?

Na primeira seção deste texto buscamos apresentar alguns aspectos conceituais sobre o Estado moderno e sua relação com o poder e como alguns teóricos responsáveis por lançar preceitos fundamentais sobre a organização política foram influenciados por essa perspectiva. O ideal é retomar algumas noções que se fundaram entre diferentes correntes de pensamento, como a dos contratualistas e dos marxistas, e que se apresentam como dilema ao Estado liberal.

Na segunda seção trataremos dos temas da liberdade e igualdade que também se colocam entre os contratualistas e que se desenvolvem com maior fôlego entre os liberais. Nossa atenção

¹⁵⁵ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” – UNESP/FCLAR. E-mail: thais_cmartins@yahoo.com.br

estará voltada para a análise das obras de Alexis de Tocqueville e Stuart Mill. Com isso, o objetivo é possibilitar uma reflexão quanto à atualidade que os temas como liberdade e igualdade adquirem em uma sociedade multifacetada como a contemporânea. Esta reflexão será o objeto da terceira seção, na qual será estabelecido um breve diálogo entre alguns dos principais conceitos trabalhados ao longo do texto – que tiveram seu fundamento no pensamento clássico – e que, no entanto, ainda se apresentam como dilemas ao mundo contemporâneo.

ESTADO E PODER

O conceito de Estado pode ser abordado a partir de diferentes perspectivas; ora enfatizando questões relativas a suas funções, prerrogativas, ou capacidades, ora privilegiando questões relativas às virtudes de seus governantes, direitos e deveres de seus governados, bem como sua relação com a sociedade. Ou até mesmo questões referentes a sua fundação.

Historicamente o Estado como conhecemos hoje não esteve sempre presente nas organizações humanas. Entretanto, é possível estabelecer analogias e apontar diferenças entre o assim chamado Estado Moderno e os ordenamentos políticos precedentes (BOBBIO, 2007). O aspecto conceitual que nos interessa mais diretamente é modo com que o nascimento do Estado e sua relação com o poder dominou as preocupações político-filosóficas durante séculos. As variadas correntes teóricas, que vão desde os jusnaturalistas aos marxistas, estiveram preocupadas com diferentes questões acerca da organização do Estado. O modelo contratualista, que inclui Hobbes, Locke e Rousseau, buscou desenvolver uma teoria racional do Estado construindo algumas hipóteses sobre a legitimidade do poder político. A teoria marxista, por sua vez, compreende o Estado enquanto instrumento de dominação de classe. Nesta seção trataremos brevemente de cada uma dessas teorias.

A hipótese central presente na teoria contratualista reside na noção de pacto ou contrato social. A ideia de pacto consiste no acordo realizado entre os indivíduos para a constituição do Estado, de modo que cada um abdica de sua própria autoridade em nome da autoridade de um soberano. Nessa perspectiva, o que fundamenta o Estado é o desejo dos indivíduos de viverem de maneira que os instintos, paixões e interesses egoístas não prevaleçam. Todavia, a questão que se coloca é: como conciliar a liberdade individual com a obediência prestada por cada um dos indivíduos ao Estado? A resposta para essa questão será dada de diferentes formas por cada um dos teóricos contratualistas.

Para Thomas Hobbes, a renúncia às liberdades individuais ocorre com o objetivo de garantir a autopreservação. Enquanto sujeitos com liberdade e poder, os homens conduzem uma luta permanente por sobrevivência e reconhecimento. Pelo fato de todos possuírem direito natural sobre tudo e, assim, tudo estar sobre o poder de cada um, a concorrência ruína é inevitável. A partir desse equilíbrio devastador entre poder e impotência o resultado seria a “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1979). Portanto, o contrato se apresentaria como única saída possível a partir da instituição do poder ao soberano. Em outras palavras, o Estado surge como o responsável por irradiar a autopreservação servindo a um propósito positivo, qual seja: a pacificação da relação entre os homens.

Para o Hobbes (1979), na figura do soberano conflui poder e direito, de modo que o Estado é absoluto. A preocupação com os poderes ilimitados do soberano e do Estado aparecerá na filosofia política posterior, sendo objeto principal das preocupações do liberalismo, conforme será demonstrado na próxima seção deste texto.

O poder legítimo, e que deve ser limitado, figura entre as preocupações do contratualista John Locke. Para o teórico, o poder de um governante deve ser “limitado ao bem público da sociedade” (LOCKE, 2001). No pacto original, o contrato é feito entre homens que concordam em se unir em uma sociedade civil e não entre um soberano e o povo. Locke rejeita a ideia de monarquia absoluta por direito divino ou por concessão de poder outorgada pelos homens.

Para o teórico, com a instituição do pacto, os homens não abrem mão de todos os seus direitos; eles renunciam a sua liberdade natural apenas na medida necessária para a preservação da sociedade. Os homens mantêm os seus direitos remanescentes sobre a proteção do governo que concordaram em estabelecer. Todavia, se um governo se colocar contra o povo, este tem o direito à rebelião.

É interessante notar que ao contrário de Hobbes, que defendeu que o afastamento da autoridade soberana destruiria o Estado e resultaria no retorno ao caos próprio do estado de natureza, Locke defendeu que a dissolução de um governo para o estabelecimento de um novo não levaria a destruição do corpo político, estabelecendo uma clara distinção entre a dissolução da sociedade e a dissolução do governo.

Segundo os pressupostos da teoria política de Locke, todo poder investido ao soberano deve ter como princípio a garantia do bem-estar, preservação e paz social. Dessa forma, o governo deve assegurar os direitos naturais do homem: a vida, a liberdade, e a propriedade. No estado civil, os direitos inalienáveis do homem estariam mais bem protegidos sob o amparo da lei, do

árbitro e da força comum do corpo político. Assim, o direito à propriedade é uma das questões centrais presentes no pensamento de Locke. Segundo ele, o objetivo principal dos homens ao se associarem em sociedades políticas é a preservação de sua propriedade – definida como direito natural. A valorização dos direitos dos homens daria origem ao pensamento liberal, com a valorização do individualismo e do próprio Estado liberal.

A questão da propriedade será latente no pensamento de Jean-Jacques Rousseau e fundamental no seu entendimento sobre a fundação do Estado. Para o este teórico, a fundação da propriedade dá origem a desigualdade, a servidão e também ao Estado civil. O pacto social que institui o Estado, conforme entendido por Rousseau, permite que alguns indivíduos tirem proveito das benesses da propriedade¹⁵⁶. Contudo, o Estado não serviria a um propósito essencialmente negativo e contaria com condições para preservar os direitos naturais e a igualdade entre os homens (ROUSSEAU, 1979 a, p.265).

Essa ideia seria desenvolvida na obra *O Contrato Social*, na qual o autor busca destacar as condições em que os homens conquistariam a liberdade civil após terem perdido sua liberdade natural. Através do pacto, um corpo soberano formado pelo povo se constituiria enquanto autoridade máxima, podendo deliberar sobre questões relativas às leis e a propriedade¹⁵⁷. Deste modo, estariam dadas as condições para a plena realização da liberdade civil, uma vez que o povo, enquanto soberano, participaria do processo de formulação das leis, ao mesmo tempo em que as obedeceria.

A obediência a essas leis significa, na realidade, a submissão a sua própria deliberação e a deliberação de cada um dos homens que compõem o corpo político soberano, portanto, à vontade geral, que diz respeito às questões comuns e coletivas. Para Rousseau, a soberania não é do governo – do corpo administrativo – mas sim do povo reunido através do contrato. Desta forma, o Estado se realiza na igualdade política dos homens.

O rompimento com a tradição jusnaturalista é iniciado por Hegel e formalizado por Marx. Apesar de suas críticas, mais do que uma antítese do pensamento jusnaturalista, a filosofia de

¹⁵⁶ Neste ponto o teórico antecipa o risco do Estado vir a servir enquanto instrumento de dominação, instituída a partir da desigualdade entre os homens, preservando as riquezas de um grupo em detrimento a outros. Nesse sentido, Rousseau entende a necessidade por parte do Estado, enquanto corpo soberano, de organizar a propriedade em conformidade com as necessidades e interesses da coletividade. (Rousseau, 1979a). Para mais informações ver também: Coutinho (1996).

¹⁵⁷ O corpo soberano contaria com a prerrogativa de deliberar sobre as formas de distribuição da propriedade, uma vez que a alienação da mesma foi total e irrestrita ao se instituir o contrato. A noção de um corpo soberano deliberativo também enuncia a ideia de democracia direta que será objeto de um intenso debate nos estudos de teoria política posterior.

Hegel pode ser considerada uma síntese no que se refere à concepção do Estado enquanto um momento positivo do desenvolvimento histórico. Contudo, sua teoria abre espaço para uma filosofia da história invertida, que idealiza um movimento que parte do Estado para uma sociedade sem Estado. Essa concepção compreende o Estado não como “o grande mediador acima das partes”¹⁵⁸, mas como instrumento de dominação de uma parte sobre a outra. Esta ideia é central no pensamento de Marx no que se refere ao Estado.

Em linhas gerais, Marx sugere que o Estado não é o representante dos interesses coletivos, tampouco promotor da “vontade geral”, como pretendia Rousseau. Ao contrário; o Estado é um poder estruturado e organizado que permite a classe economicamente dominante tornar-se também politicamente dominante. O Estado estaria destinado a preservar a propriedade privada e os interesses da burguesia. Nos termos de Marx e Engels “o governo do Estado moderno não é mais do que uma junta que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX e ENGELS, 1998).

Na perspectiva marxista, o Estado é uma forma necessária para a organização da exploração, de modo que sua destruição seria necessária para elevar os homens a uma condição de igualdade. Entretanto, seu desaparecimento só viria após um período de transição, no qual o desenvolvimento das forças produtivas levaria ao desaparecimento das diferenças de classe, concentrando a produção na associação dos indivíduos e, por consequência, levando o Estado a perder o seu poder político – poder organizado para a opressão. Assim, ao contrário do que suposto pela teoria jusnaturalista, não seria a instituição do Estado que elevaria os homens a uma condição humana de bem-estar e igualdade, mas sim o fim das classes sociais e, por conseguinte do Estado ocupado pela classe dominante. A sociedade sem classes dispensaria a existência de um Estado, que não poderia ser visto de outra forma senão como expressão da alienação, um instrumento de manutenção e reprodução da exploração do homem pelo homem.

Embora alguns autores de destaque, como o próprio Bobbio (2007), aleguem a ausência de uma teoria política no pensamento de Marx, sua influência é evidente. É verdade que algumas reinterpretações são necessárias para a adequação do ideal marxista aos nossos tempos, mas esta é uma verdade que se aplica aos clássicos. De todo modo, os problemas colocados pela teoria marxista continuam no horizonte, uma vez que o Estado capitalista traz em si a sua marca de classe.

¹⁵⁸ Idem, p. 99.

LIBERDADE E IGUALDADE

As discussões sobre os conceitos de liberdade e igualdade, que são recorrentes no pensamento político desde a antiguidade, foram abordados pelos jusnaturalistas e retomados por pensadores do século XIX. Uma das análises mais profícuas sobre os temas foi empreendida por Alexis de Tocqueville em seu clássico *Democracia na América*, publicado originalmente em 1835 e 1840, em dois volumes.

Tocqueville construiu sua análise sobre os temas a partir da observação da democracia. Para o autor, “democracia consiste na igualização das condições”; ou seja, uma sociedade democrática é aquela em que todos os indivíduos são socialmente iguais, “o que não significa que sejam iguais na economia e em sua intelectualidade” (ARON, 2000). A igualdade social, conforme identificada por Tocqueville, consiste na ausência de diferenciações hereditárias ou ainda no fato de todas as ocupações estarem acessíveis a todos. Assim, não existindo uma diferenciação essencial entre os membros de uma coletividade, a soberania pertencerá ao conjunto dos indivíduos. Neste ponto, o ideal de Tocqueville se assemelha ao de Locke e Rousseau, ambos compreendiam que o corpo social é soberano e que a escolha dos governantes é a expressão da lógica de uma sociedade igualitária e democrática.

Para Tocqueville, igualdade e democracia tem a mesma natureza. A democracia conforme apresentada por ele possuiria um caráter universal – definido como inevitável. Ou seja, um aumento da igualdade de condições que diria respeito a toda humanidade. A liberdade, por sua vez, também ligada a igualdade de condições, se fundamentaria sobre realidade democrática. Embora Tocqueville não tenha delimitado exatamente o seu conceito de liberdade, o seu entendimento sobre o tema poderia ser definido como “ausência de arbitrariedades” (Idem, p.205).

Em sua análise, o teórico aponta para o risco da democracia ser transformada em seu próprio algoz e da liberdade vir a se tornar tirania da maioria. O seu temor é que uma cultura igualitária de uma maioria destrua as possibilidades de manifestação de uma minoria. Justamente por considerar a liberdade como uma condição necessária para a existência humana, Tocqueville procura dar soluções para essa questão, apontando alternativas para que os homens possam estabelecer e preservar suas liberdades contra a tirania da maioria. As alternativas encontradas por ele são: 1) uma imprensa independente, na qual o indivíduo possa se reportar a nação; 2) a descentralização administrativa, que diminuiria a autoridade absoluta; 3) um judiciário e uma

constituição, que vise garantir a manutenção das liberdades fundamentais, a ação política dos cidadãos e sua participação nos negócios públicos, o que poderia ser incentivado por meio da organização de associações políticas.

O risco da tirania da maioria também figura entre as preocupações de Stuart Mill, assim como o tema da liberdade. De acordo com o teórico inglês, para evitar a tirania é preciso conciliar a democracia com um governo representativo “em que a soberania, o poder supremo do controle em última instância, pertence à massa reunida da comunidade” (Mill, 1980, p.31).

Para Mill a melhor forma de governo é um sistema representativo, em que o Estado por mais que exerça controle sobre os indivíduos, ao mesmo tempo lhe oferece liberdade individual. Assim, ainda que o Estado tenha importância, a liberdade, ao contrário do que se poderia imaginar, não seria sufocada a ponto de se converter em totalitarismo, pois é preservada a liberdade do indivíduo; e o Estado, por ser representativo, possibilita que os diversos segmentos da população participem da vida social em sua dinâmica, ao menos em sua fiscalização. Se a liberdade for respeitada, o Estado não se tornará autoritário.

A relação entre Estado e liberdade está no centro das análises de Stuart Mill e essa questão assinala sua relevância para os estudos contemporâneos sobre cidadania e democracia. O teórico inglês, que por um lado estabeleceu uma crítica severa ao Estado, por outro não considerou a hipótese de sua derrubada. Mesmo nos casos de um Estado totalitário, Mill não considerou a ausência estatal como solução, mas sim a sua reformulação. Para o autor, a relação entre Estado e sociedade deve ser sempre privilegiada e para que nesta relação a liberdade seja total, ele estabelece três princípios básicos para sua efetivação: 1) o indivíduo deve ser livre em sua consciência, devendo possuir total soberania sobre si mesmo; 2) o indivíduo possui liberdade de ser diferente dos demais, o que implica na livre opinião e na individualidade; 3) os homens são livres para se associarem a seus comuns.

A questão-chave que pode ser percebida no conceito de liberdade é o fato de que o homem só pode atuar conscientemente na sociedade na medida em que é soberano de si mesmo, assumindo posições diferentes dos demais e se associando aos seus pares. Estes são princípios fundamentais para o exercício da cidadania.

Outra questão que preocupa Stuart Mill no que se refere à liberdade é o modo com que ela pode ser limitada pela sociedade. Se por um lado, para defender a liberdade individual, Mill recorre ao princípio da soberania do indivíduo, para defender a liberdade humana ele privilegia a sociedade, o que não equivale ao fim da liberdade do homem e nem ao arbítrio da sociedade, mas

sim a responsabilidade de conduta entre os homens. Para o inglês, o homem é livre até onde não cause danos a outro. Este seria o princípio do convívio social.

O teórico ainda observa que, em sociedade, as ações de um homem não podem ser completamente livres como sua opinião. No entender de Mill, se as ações e opiniões pudessem ser exprimidas da mesma maneira, haveria problemas para a vida em sociedade. Até mesmo porque a liberdade, para Mill, não está simplesmente relacionada ao “querer”; antes ela tem uma natureza civil ou social. Em outras palavras, a liberdade equivale à cidadania, uma vez que ela consiste na participação política consciente dos indivíduos. Assim, no seu entendimento, cidadão é um indivíduo consciente de sua liberdade, com participação na vida política de seu país (Mill, 1991, p.45).

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TEMAS CLÁSSICOS E OS DILEMAS CONTEMPORÂNEOS

Procuramos ao longo do texto examinar alguns conceitos que estiveram no centro das análises sobre o pensamento político, principalmente na era moderna. A reflexão sobre os temas nasce com os desafios com os quais a sociedade se defronta, em especial no século XIX, em que o cenário – ao menos europeu – esteve marcado por um franco desenvolvimento, no qual já se colocavam mais abertamente as forças sociais, os impasses da sociedade civil e a formatação dos governos. Diante dessa conjuntura, alguns personagens ganhavam movimento, entre eles os grupos, classes, movimentos sociais, indivíduos e o próprio Estado. São esses os temas que serão direta ou indiretamente objeto de análise.

É verdade que de alguma forma esses temas já estavam presentes nas preocupações de correntes teóricas anteriores. Alguns conceitos já haviam sido discutidos inclusive durante a antiguidade. No entanto, é a feição que ganham durante a modernidade que virá a influenciar muitos dos pensadores contemporâneos.

Este é o caso do conceito de Estado que, embora já tenha figurado entre os antigos, ganha maior valor explicativo a partir das análises contratualistas. Ainda assim, são as formulações modernas que se colocam como objeto de reflexão na atualidade. Pensar o Estado contemporâneo implica em pensar o Estado Moderno, que se caracteriza, essencialmente, pelas formulações weberianas¹⁵⁹, destacando entre outros aspectos a introdução de um sistema tributário central e contínuo, um comando militar caracterizado pelo monopólio do uso da

¹⁵⁹ Ver: WEBER, Max. A política como vocação. In: Ciência e Política duas vocações. São Paulo: Ed. Cultrix, 1988.

coerção e por uma administração burocrática. Contudo, este é um Estado capitalista que ainda traz muitas indagações sobre a sua marca de classe, conforme sugerido por uma análise marxista.

O Estado contemporâneo também tem sido pensado sobre novas matrizes economicistas, como o Estado de Bem-Estar Social e o Estado Neoliberal. Por um lado, o Estado de Bem-Estar, conforme pensado pelo economista John Maynard Keynes¹⁶⁰, consistia numa política social na qual o poder investido ao Estado traria como responsabilidade o atendimento das demandas da população através da regulação e fornecimento de serviços. Por outro lado, o Estado Neoliberal, conforme defendido pelo economista Milton Friedman¹⁶¹, não deveria fornecer as funções básicas, mas apenas regular estas funções. No entanto, o que se viu nas últimas décadas do século XX foi a crise do Estado de Bem-Estar, bem como os fenômenos de massificação e individualização das sociedades contemporâneas, aprofundado pelo fenômeno da globalização e pelo delineamento da “sociedade da informação”.

Sem dúvida a massificação e a individualização figuram entre os dilemas contemporâneos. Os riscos das sociedades de massas já haviam sido considerados por teóricos modernos como Tocqueville e Stuart Mill, que alertaram para os riscos da formação de um pensamento único, de uma ideologia hegemônica com o poder de sufocar minorias.

Na atual configuração da sociedade, as “minorias” se impõem como um conceito-chave aos nossos tempos. Os grupos organizados passam a ser pensados sobre a esfera do reconhecimento e a identidade coletiva substitui os interesses de classe como fator de mobilização política. Herdado da filosofia hegeliana, o “reconhecimento” encontra novo sentido em um momento em que o capitalismo (e o fenômeno da globalização) acelera contatos transculturais e politiza identidades. Essa discussão é realizada por Nancy Fraser (2001), que procura, entre outras coisas, tratar dos dilemas da redistribuição e reconhecimento de grupos não-hegemonicos que sofrem com injustiças. A questão de fundo presente na discussão se refere ao tema da igualdade, não conforme formulada pelos clássicos que tratam da igualdade como universal, ou ainda como “igualdade de condições”, mas trata-se da reivindicação de paridade na participação de todos nas relações sociais, da luta contra a injustiça social e da eliminação dos conflitos e contradições, ou seja, da luta simultânea por redistribuição econômica e reconhecimento cultural.

O tema da injustiça social que tanto aflige nossa época será analisado por muitos dos teóricos contemporâneos – John Rawls talvez seja o mais influente. Em linhas gerais, o teórico

¹⁶⁰ Ver: KEYNES, John Maynard. Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda, 1936.

¹⁶¹ Ver: FRIEDMAN, Milton. Capitalismo e Liberdade, São Paulo. Abril Cultural, 1984.

retoma a ideia de contrato social para responder como deveriam ser analisadas as instituições sociais a ponto de serem consideradas justas. Para chegar a tal resultado, Rawls constrói uma situação hipotética, como aquela descrita no estado de natureza, em que indivíduos racionais adotariam determinados princípios de justiça, estando submetidos ao “véu da ignorância”, desconhecendo situações que lhes trariam vantagens ou desvantagens no convívio social, de modo que todos os indivíduos compartilhassem uma condição de equidade, podendo ser considerados livres e iguais.

A reflexão sobre temas como justiça, identidade e igualdade não são outra coisa senão o efeito direto dos desafios impostos pelo mundo contemporâneo, caracterizado, entre outras coisas, pela pungência das relações de mercado, pelo individualismo, pela pluralidade e diversidade cultural. Não há dúvidas de que estas são questões que se apresentam como dilemas à sociedade contemporânea e atravessam a esfera da política, abrindo novas perspectivas para reflexão e reinterpretação de categorias que há tempos desafiam o entendimento daqueles que se propõem a compreender a sociedade em que se vive. Embora esses temas tratem de aspectos singulares, típicos do momento em que se desenvolvem, não podem deixar de ser pensados a partir de critérios formulados pela teoria clássica, responsável por lançar paradigmas que, ao mesmo tempo em que lembram o passado, ressoam como desafio ao mundo contemporâneo, demonstrando a sua atualidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

BOBBIO, Norberto. Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da Política. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2007.

_____. O modelo jusnaturalista. In: Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero. Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

COUTINHO, Carlos Nelson. Crítica e utopia em Rousseau. Lua Nova, n.38, 1996.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na Era Pós-Socialista. Revista Cadernos de Campo, nº14/15. São Paulo, 2006.

GARGARELLA, Roberto. As teorias da justiça depois de Rawls – um breve manual da filosofia política. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

HOBBS, Thomas. Leviatã. São Paulo: Ed. Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre o Governo Civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1998.

MILL, John Stuart. Sobre a liberdade. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

_____. Considerações sobre o governo representativo. Brasília: UNB, 1980.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a desigualdade entre os homens. São Paulo: Ed. Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979 a.

_____. O Contrato Social. São Paulo: Ed. Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979 b.

TOCQUEVILLE, Alexis. A Democracia na América. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

