

Ano 6 • Nº 11 • 2º Semestre / 99

# LOGOS

COMUNICAÇÃO & UNIVERSIDADE



## Comte

Weber

Durkheim

Gilberto Freyre e  
outros pensadores

ISSN 0104-9933

### Na Gênese do Século XX

# 11



# LOGOS

## 11

### Comte

Weber

Durkheim

Gilberto Freyre e

outros pensadores

Na Gênese do Século XX

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/SISBI/SERPROT

L832 Logos: comunicação e universidade. - Vol. 1, n. 1 (1990) - . -  
Rio de Janeiro : UERJ, Faculdade de Comunicação  
Social, 1990-  
v.  
  
Semestral  
ISSN 0104-9933  
  
1. Comunicação - Periódicos. 2. Teoria da informação -  
Periódicos. 3. Comunicação e cultura - Periódicos. 4. Sociologia -  
Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade  
de Comunicação Social.

CDU 007

# Sumário

## EDITORIAL

Ricardo Ferreira Freitas .....	4
--------------------------------	---

## APRESENTAÇÃO

### Em torno de Comte: da origem do pensamento social

Héris Arnt .....	5
------------------	---

## ARTIGOS

### Augusto Comte: um enfoque crítico

Carlos Henrique de Escobar .....	7
----------------------------------	---

### Augusto Comte, a obra vivida

Patrick Tacussel .....	15
------------------------	----

### O projeto comunicacional moderno e os efeitos globais

Nízia Villaça .....	22
---------------------	----

### Max Weber e a máfia napolitana: uma dramatização do positivismo?

Lamartine P. DaCosta .....	25
----------------------------	----

### O futuro posto em questão na obra de Stefan Zweig

Cleia Schiavo Weyrauch .....	30
------------------------------	----

### Émile Durkheim e o pensamento sociológico francês no século XIX

Marcos Medeiros .....	34
-----------------------	----

### Nietzsche, precursor da pós-modernidade

Maria Nelida Sampaio Ferraz .....	41
-----------------------------------	----

### A inconclusão do Progresso e a mistura da Ordem - Notas sobre Gilberto Freyre e o Positivismo no Brasil no século XIX

Luiz Felipe Baêta Neves .....	46
-------------------------------	----

### Os positivismos e a Faculdade de Direito do Recife

Teodoro Koracakis .....	50
-------------------------	----

### O positivismo e o movimento espírita no Brasil

Alexander José de Souza e Aline Rocha Bieites .....	54
---	----

## PESQUISA

### Legislação e novo currículo - Uma reflexão sobre as Escolas de Comunicação Social

Ricardo Augusto Oberlaender .....	59
-----------------------------------	----

# Editorial

Em 1998 foi comemorado o bicentenário de nascimento de Augusto Comte. Com o apoio do Núcleo de Estudos Governamentais/UERJ, a Faculdade de Comunicação Social/UERJ e o Centro de Estudos do Atual e do Quotidiano da Universidade de Paris V organizaram um seminário com teóricos brasileiros e franceses com o objetivo de debater questões em torno do pensamento social, a partir da interferência de Augusto Comte. Esse evento, que aconteceu na UERJ em dezembro de 1998, discutiu os caminhos da Sociologia desde seu batismo por Comte.

Polêmico, o ilustre criador do positivismo teve um papel fundamental para o desenvolvimento das ciências sociais e humanas. Comte trouxe os estudos sobre a sociedade, até então abordados somente pela Filosofia e pela Biologia, para uma área específica, a Sociologia. A nova disciplina começa seu percurso em meados do século XIX e cria seus próprios métodos de investigação, afirmando-se como ciência.

Este número da *Logos* é resultado desse seminário, do qual participaram Michel Maffesoli, Patrick Tacussel, Nízia Villaça, Cleia Schiavo, Luiz Felipe Baêta Neves (que co-edita este número da revista), Luiz Henrique Bahia, Bruno Roy, entre outros. Alguns dos artigos ora publicados foram baseados em temas apresentados nesse encontro. Outros autores foram especialmente convidados, como é o caso de Carlos Henrique de Escobar e Lamartine DaCosta. Este número 11 faz um balanço, em última instância, da origem do pensamento social e de suas repercussões para as ciências sociais e humanas no decorrer do século XX.

Ricardo Ferreira Freitas  
Presidente do Conselho Editorial

## Apresentação

# Em torno de Comte: da origem do pensamento social

Héris Arnt\*

Os leitores da revista *Logos*, ao se depararem com um número dedicado a Augusto Comte, podem se perguntar o porquê dessa iniciativa. Teria o Conselho Editorial, neste final de milênio, se acometido de um espírito de anacronismo, de revisionismo ou de nostalgia? A leitura da *Logos* 11, certamente, vai trazer surpresas. Primeiro, não é uma revista exclusivamente sobre Comte. Vários artigos tratam de outros pensadores dos oitocentos. Dizer que nossa intenção é fazer um ajuste de contas com o século XX, para nos prepararmos para o século XXI, livres de uma herança intelectual que nos liga ao século XIX, seria pretensioso e uma tarefa impossível para uma pequena revista. Nossa intenção foi somente, aproveitando as efemérides dos duzentos anos de nascimento do pai da sociologia, completados em 1998, fazer um mapeamento das teorias que marcaram a modernidade e estão na gênese do pensamento deste século que ora se encerra.

Os resultados foram surpreendentes. Ao procederem a interligação entre diferentes autores, os articulistas encontraram traços positivistas justamente onde estes são vilipendiados e incorporações onde os teóricos contemporâneos não atribuem ou identificam. É o caso da admiração por Comte de ninguém menos do que Nietzsche, como podemos ver no artigo de Maria Nelida Sampaio Ferraz. Ou a influência comtiana so-

bre o marxismo, no que diz respeito à liberação concomitante tanto das mulheres quanto dos proletários. Para Carlos Henrique de Escobar, a afinidade com Nietzsche reside no fato de o pensador francês desenvolver suas idéias num registro totalmente fora da influência do idealismo alemão.

A leitura desse número da *Logos*, portanto, é um convite a um vôo sobre as conexões do pensamento da modernidade, tendo Augusto Comte como eixo.

Com Patrick Tacussel, que reúne dados da biografia de Comte, descobrimos que um tema tão importante para a história das idéias do século XX, como o da autonomia da mulher, é um dos pontos importantes do *Calendário positivista*. Herdeiro tardio das correntes do romantismo, cujo espírito naturalista perdura sob uma certa forma de cientificismo em algumas teorias da modernidade, Comte crê que somente o sentimento é capaz de "preservar a sociedade européia de uma grave e geral dissolução". E para essa nobre função de depurar a sociedade dos excessos da racionalidade, somente as mulheres, até então politicamente excluídas, estariam aptas. É Comte que primeiro faz a ligação entre a necessidade da incorporação social do proletariado e a liberação das mulheres, idéia retomada por Marx e Engels no *Manifesto Comunista*. "As convergências entre o positivismo e

o socialismo 'científico' são mais frequentes do que se imagina", afirma Tacussel.

O problema da colonização, num século em que o progresso econômico-industrial europeu está totalmente ligado ao empreendimento colonial, que escapou à análise de grandes pensadores do século passado, foi abordado por Comte. Sobre isso, Tacussel informa que, no *Apelo aos conservadores*, ele "se pronuncia sem reservas, pela restituição da Argélia aos árabes e por um processo de descolonização mais abrangente, que incluiria a Córsega".

Na leitura que Carlos Henrique de Escobar faz de Comte, discutem-se a filosofia e as contradições do pensamento positivista. Para o articulista, as teorias contrárias totalizantes justificam-se e justificam o momento histórico de um projeto social da burguesia no século XIX: "a totalização da história, e seu recorte simplista em três estágios, e as análises esquemáticas como idades espirituais teológica, metafísica e positiva, na aliás forma progressiva e ideal, assim como a inserção nela de uma causa final, mais idealizada que pensada da cientificidade e da tecnologia, fazem de Comte um pensador subordinado às metas e ilusões da burguesia capitalista." O que, no entanto, não diminui o interesse pelo estudo do autor.

Comte viveu num período de grandes conflitos sociais e de

desestabilização da sociedade francesa, em meio a dois acontecimentos que transformaram radicalmente o panorama urbano: a Revolução Francesa e o começo da industrialização européia. Ele foi um pensador sensível a todas essas crises que ocorriam na época e vai especular sobre a natureza dos fenômenos históricos, as descobertas científicas e como as mudanças radicais da sociedade se estruturam. Como afirma Escobar, faltou a Comte - e a todos os teóricos reformistas ou conservadores da modernidade, arautos do progresso e da razão - "as formulações revolucionárias, sobretudo e particularmente Marx, ou uma filosofia suficientemente radical que Nietzsche começava também a formular sem pretensão de sistematizar e até mesmo de politizar".

É inegável, no entanto, que Comte é o precursor do pensamento social moderno, tendo criado inclusive o termo "sociologia". Uma questão básica da filosofia comtiana é considerar a existência de leis sociais da mesma forma que existem leis físicas, tais como as da biologia, da física ou da química. A "filosofia positiva" nada mais é do que um método que se propõe a organizar todo o conhecimento sobre a sociedade em um único sistema científico. Augusto Comte é, talvez, o autor que mais fortemente encarna o espírito da modernidade, com sua fé inabalável na ciência e no progresso - tanto que ao final de sua carreira cria uma "religião da humanidade".

Influenciado a princípio por Comte, Saint-Simon e Spencer, Durkheim vai trilhar um caminho original para os estudos da sociedade, sendo considerado o fundador da escola francesa de sociologia. A obra de Durkheim continua atual, sob muitos aspectos. Defendendo uma disciplina ao mesmo tempo teórica e prática, suas teorias representam mudança de rumo na história das ciências sociais. O artigo de Marcos Medeiros mostra o significativo papel do autor para o desenvolvimento

das teorias sociais que germinaram no século XIX. Durkheim representa "uma ruptura com um certo naturalismo, instituindo a sociologia como uma ciência social da sociedade". Sua importância na época foi mostrar - sobretudo aos economistas ortodoxos - "a natureza coletiva das instituições sociais". O indivíduo não era uma unidade de análise, uma vez que, segundo Medeiros, para Durkheim "a ação individual é governada por representações que têm origem na coletividade". Ao contrário das teorias totalizantes, Durkheim considerava que uma ciência só se constituiria como tal quando se subdividisse em um certo número de problemas solidários. Uma peça fundamental é a concepção de método para as ciências sociais que se afasta das ciências naturais. Medeiros afirma que o teórico "constrói uma teoria social cujo método, embora guarde semelhança com o método das ciências naturais, em particular o da biologia, será lembrado apenas como metáfora".

A questão central em Lamartine DaCosta é a permanência do mito da veracidade científica, herança do Iluminismo, que reaparece de diferentes formas em muitos autores e tem seu ápice na filosofia comtiana com sua crença na pureza da ciência. Passando por diversos estudiosos, o articulista mostra os resquícios positivistas que estão presentes em discursos cientificistas, e o quanto há de concessão a valores em autores que acreditam na pureza do método científico. DaCosta encontra em Weber o melhor exemplo desse embate, já que este sociólogo, defensor de uma "ciência livre de valores, assumia freqüentemente a contradição como válida". Descobrimos, com o texto de Lamartine DaCosta, que essas nuances do pensamento do autor alemão se originam em uma viagem à Itália, quando, em contato com "novas experiências vivenciais, teria reduzido progressivamente sua crença na pureza da ciência". Na Itália, em contato

com a Máfia napolitana, Weber estuda o crime organizado. Estudo este pouco conhecido e citado, até mesmo pelos pressupostos relativistas. DaCosta se interessa por essas inserções de valores nas práticas científicas, encontrando nas entrelinhas do pensamento do próprio Comte, radical defensor da veracidade da ciência, o reconhecimento de faculdades outras, como as afetivas. Passando por diversos autores, DaCosta procura chegar a uma epistemologia pluralista e conciliatória. E nessa linha de conciliação, o exemplo de Max Weber pode ser profícuo.

Eis algumas das explicações para nossa opção pelos temas tratados neste número da *Logos* e as razões que nos motivaram a formular uma reflexão sobre Comte. Primeiro porque nossa proposta é ir às raízes do pensamento da modernidade, fazendo uma exegese dos textos do século XIX que estão "na gênese do século XX", parafraseando Luiz Felipe Baêta Neves, co-editor deste número. A cientificidade das ciências sociais é uma das questões que nasceram nos oitocentos, fizeram parte da história do conhecimento do século XX e tudo indica que continuarão pertinentes nas reflexões do século XXI.

---

\* Hérís Arnt é Doutora em Sociologia pela Universidade de Paris V-Sorbonne e Professora da Faculdade de Comunicação Social da UERJ.

# Augusto Comte: um enfoque crítico

Carlos Henrique de Escobar\*

## RESUMO

Este artigo traz questões relacionadas ao positivismo de Augusto Comte, ao alcance filosófico e científico de suas teorias, às influências assumidas e ao contexto mais geral da primeira metade do século XIX. Analisa a inserção das teses positivistas no conhecimento científico numa filosofia de dimensão utópica, na qual uma sociologia ideal consente uma dimensão religiosa.

Palavras-chave: Comte; positivismo; positivismo brasileiro.

## SUMMARY

*This article brings out issues related to Augusto Comte's positivism, to the scientific and philosophical reach of his theories, the assumed influences and the general philosophic context of the first half of the 19<sup>th</sup> century. It analyses the positivist thesis insertion in knowledge (or scientific knowledge), in a philosophy of utopian dimensions in which an ideal sociology admits a religion dimension.*

*Keywords: Comte; positivism; Brazilian positivism.*

## RESUMEN

*Este artículo plantea cuestiones relativas al positivismo de Augusto Comte, al alcance filosófico y científico de sus teorías, a las influencias asumidas y al contexto más amplio de la primera mitad del siglo XIX. Analiza la inserción de las tesis positivistas en el conocimiento científico en una filosofía de dimensión utópica en la cual una sociología ideal consiente una dimensión religiosa.*

*Palabras-clave: Comte; positivismo; positivismo brasileño.*

Falar de Augusto Comte é falar complexamente, é dividir-se em considerações filosóficas (especulativas e epistemológicas) e histórico-filosóficas (Comte e a história da filosofia, Comte e o uso que ele fez das filosofias que o antecederam). E, enfim, é falar de Comte na história, isto é, Comte e a história política e a história das idéias na França e o comtismo na história das idéias e na história das instituições brasileiras nos séculos XIX e XX. Ao nível de um artigo, isso nos obriga ao tom de digressão (*en passant*), porém sem deixar de indicar que pensamos e avaliamos em outro terreno de idéias que em nada, mas nada absolutamente, lembra os motivos e os objetivos mais gerais do positivismo de Augusto Comte.

\* \* \*

No período que cobre a primeira fase do século XIX é difícil pensar um filósofo que tenha plenamente escapado à influência do idealismo alemão.

Augusto Comte nasce em 1798 e morre em 1857, num período que filosoficamente é tão importante quanto inquietante. Se não se é um hegeliano (de esquerda ou de direita, como mais tarde se veio a caracterizar), está-se obrigatoriamente em meio da perplexidade instalada pelo afrontamento ao kantismo por parte do idealismo alemão. Este hegelianismo fez-se valer, por exemplo (e na França), num Renouvier e, um pouco mais tarde, em Hamelin e Lachelier, mas há também, o que é mais determinante para o pensamento francês da época, a tradição da

Revolução de 1789, do Iluminismo e de um utopismo burguês da "prosperidade" que oscila entre o revolucionarismo e o reformismo.

É verdade que neste período emergiram, ou estavam prestes a emergir, grandes filosofias como a de Schopenhauer, por exemplo, mas este último, pouco lido, precisou de uma situação singular para ser valorizado. Isto é, necessitou da biografia do jovem Nietzsche e do entusiasmo dos wagnerianos por ele. De resto, pensadores como Kierkegaard (na Dinamarca) ou Marx e Nietzsche (na Alemanha) estavam por se instaurar e dificilmente Comte teria o que fazer com eles, visto que pensavam e avaliavam em outro registro que o seu.

Comte foi um professor de matemática a um nível, se assim se pode dizer, dos "liceus", e a matemática (senão as ciências) manteve-se para ele como um paradigma pedagógico transformador. Não vai nisso nenhuma crítica, mas a lembrança da vocação pedagógica burguesa de origem que apregoava um reformismo militante com a Escola, a família, os presídios, os manicômios etc. Ora, Bachelard foi um professor de Liceu quase a vida toda, Deleuze o foi no começo de seu trabalho em Filosofia e, sobretudo, há uma tradição de ensino e "capacitação" (pela "razão") no Iluminismo. No pensamento francês, em particular, isto tem um tom "emancipatório", e nele a "maturidade", que Kant tanto apregoava, constitui o ideário da invenção das novas instituições que configuram o Estado republicano. A ciência, para Comte (e sobretudo a matemática),

tem uma acepção cultural e política, e mais que um papel propriamente “positivista” nas ciências, trata-se de uma utopia burguesa que esmera um reformismo social.

Esta mistura de razões “científicas” e sociais, de aparente objetividade e concretude de propósitos, caracteriza não apenas Comte, mas também Saint-Simon, de quem ele foi secretário. Senão, todo um conjunto de pensadores franceses envolvidos na necessidade de pensarem as idéias no volume da força da história em que estão envolvidos. Seja como for, e como começamos a dizer mais acima, neste amplo contexto da segunda metade do século XIX, é inegável a força do pensamento de Hegel: ele ajudou os filósofos desse período a organizarem seus pensamentos, mesmo quando eles não possam propriamente ser chamados de hegelianos (como, por exemplo, Taine e Renan).

Se é verdade que o saber para Comte se distingue daquilo que ele foi para John Stuart Mill (do concreto ao concreto), é porque este saber emerge num parâmetro lógico e hierárquico que o organizava como um processo. Isto é, ele está muito mais próximo do espírito da *Lógica* hegeliana que da lógica indutiva, como bem lembrou Ernst Cassirer. Se Comte insiste que o saber é sobretudo observação, nem por isso ele deixa de sublinhar que o pensamento é um processo nele mesmo. Comte não fica como Mill (e seu “positivismo”) nos fatos tais quais, pois ele reclama uma relação entre o geral e o particular, cujo propósito é obter leis. Esta dimensão construtivista comtiana (esta “lógica”) é expressa como o “espírito humano” num processo progressivo e em aberto. O positivismo de Comte, ao contrário dos outros, não se opõe ao espírito sistemático e à absorção dos fatos no processo racional.

Comte não quer uma totalização abstrata, mas também não quer a multiplicidade concreta. No *Discours sur “l’esprit positif”* (1ª parte), ele escreve: “O verdadeiro espírito positivo difere, no fundo, tanto do empirismo quanto do misticismo. Esforça-se por abrir caminho entre estes dois equívocos funestos (...).

A ciência consiste no conhecimento das leis dos fenômenos, para que os fatos, no rigor, por precisos e numerosos que sejam, não façam senão administrar o material irrecusável. Portanto, quando se pensa na determinação destas leis, pode-se afirmar, sem exagero, que a verdadeira ciência, bem longe de consistir em avaliações isoladas, tende, pelo contrário, a colocar-nos além e na medida do possível, da investigação imediata dos atos concretos, substituindo-a pela previsão racional”.

É uma demanda da filosofia como o meio pelo qual a ciência se pensa, ou pelo qual ela é o “espírito humano” já nos termos de uma filosofia e de uma religião positiva. A filosofia chega até à ciência como um imperativo de universalidade e por isso ela não se distingue da premissa espiritual e espiritualizante do pensamento comtiano. É este, então, o Comte tradicional e continuador do espírito “clássico racionalista” que, como Descartes, quer concluir, sob uma forma humana, sua reflexão em conjunto.

Vale a pena voltar a citar Comte para melhor fazer valer este aspecto totalizante e utópico do seu “sistema”: “Não se deve então conceber, no fundo, senão uma só ciência, a ciência humana, ou mais precisamente, social (...).” O centro e o propósito de Comte é o homem burguês, livre para todos os jogos da tecnociência, mas livre tão só na medida que esta tecnociência for ainda encarada nas ilusões emancipatórias de um iluminismo muito seu, que não mascara ou precisa mascarar seu propósito conservador. Não se trata de qualquer “positivismo”, ou de um cientificismo indutivo, por exemplo, mas de uma demanda de sistematização pelo humano (e humanidade), um ideal que se sobreleva além das ciências e suas questões mais estritas.

Estranho, contudo, e bastante singular, é o fato de - senão de fato, mas pelo menos tematicamente - encontrarmos em Comte a continuidade das questões do “sujeito do conhecimento” junto à sistematização no espírito (especulativo) do “universal”. Em que pese isso - tanto quanto um “hegelianismo” francês, onde um Descartes em Kant, ou a questão do

sujeito, não pode estar ausente -, Comte foi o primeiro a exigir atenção para as questões científicas modernas. É nesta tradição gnosiológica clássica, depois num epistemologismo (século XIX) na forma então de um formalismo lógico (psicologismo, matematicismo, biologismo e historicismo), que chegam contemporaneamente às escolas epistemológicas, tais como a francesa, os nomes de Bachelard, Koyré, Cavailles, Canguilhem, Althusser e Foucault. Contudo, estes epistemólogos - nada comtianos - deixaram-se penetrar por pensadores, de certa forma contemporâneos a Comte, como Nietzsche, Marx e Freud, e farão valer em suas reflexões uma vigilância antiespeculativa bastante saudável.

A verdade é que o “universalismo” de um Kant e Hegel perde sua força, ou o brilhantismo de sua armação, no ecletismo de um Spencer ou de um Comte. Eles são aqueles filósofos cuja “grandeza” de seus sistemas resultam de uma soma ou ecletismo, o que não significa, no entanto, uma filosofia sem força de argumentação e sem êxito intelectual. Em Comte tudo se remete ao estatuto espiritual prometido, isto é, o positivo como saber científico se envelopa eticamente numa sacrossanta “sociologia”, como em seguida mostraremos.

Trata-se, pois, de saber - como quis um positivismo comtiano ingênuo em Portugal e no Brasil - se Comte, com todo o seu sistema, de fato apregou e preservou as ciências ou se, como parece, as violentou e as hierarquizou num pensamento que se aspirava utópico e totalizador. Totalização que *homogeniza* e *organiza* abstratamente, em que pese a luta de Comte contra a abstração no conhecimento (propriamente científico), e em que pese também sua crítica à “identidade”, que Comte aliás viu nas formas teológicas e metafísicas dos “discursos” do passado. Em última instância, o positivismo comtiano é um pensamento na armadilha (toda estéril) da oposição sujeito/objeto que termina por impor o sujeito sobre os objetos sob a forma de um “sistema humano”. Característica, aliás, mais entranhada desta dificuldade a

que agora nos referimos, de um saber sempre tido, mesmo se supostamente, como fatos e não conceitos, e que se deixa ver na concepção comtiana da matemática. Aí, um saber obrigado aos fatos e também à comprovação dos fatos se vê instaurado numa aporia, pois como ajuizar tais postulados (ou fatos pelos fatos) com a primazia dada à matemática propriamente dita? Comte, então, faz uma separação entre o que ele denominou “fatos concretos” e o que ele chamou “fatos gerais”. Segundo ele, a matemática existirá em torno dos segundos - no entanto, “fatos gerais” não é mais fatos, ou “fatos concretos”, e de alguma forma já se estaria com eles nos conceitos e nas questões que o dedutivismo levanta.

Mas não se trata aqui de pormenorizar as ambigüidades e dificuldades deste pensamento, mas tão só de lembrar que a questão do conhecimento, do ângulo positivista e neopositivista, passará por um desdobramento que raramente lembrará o positivismo de Comte. É, então, porque achamos que o que caracteriza o positivismo comtiano é menos a querela gnosiológica (e epistemológica) que um sistema filosófico “histórico” totalizador, ele mesmo menos problematizador do conhecimento científico que, em última instância, uma metafísica menor sob a forma de um ideal e de uma pregação política. E assim dizemos não esquecendo (como no *Cours de Philosophie Positive*) que Comte parte das matemáticas e das ciências naturais, isto é, não esquecendo que junto às matemáticas estão as ciências, a física, a astronomia, a química, e tudo isso sob uma forma de “hierarquia das ciências”. Mas isso é, como dissemos, uma outra coisa que a problematização destas ciências propriamente ditas.

Comte estipula um horizonte ideal (burguês, ainda que utópico e utópico ainda que conservador) que ele diz ser a “sociologia” e que ele presuppõe como objetivo último do conhecimento. Comte quer, pois, deste sistema - deste remetimento dos conhecimentos científicos a uma “sociologia” ideal - o estatuto de uma filosofia que não busca nem aufere seu “fundamento fora” e que ele de-

signa de a “verdade humana”. Vai-se então da física a uma verdade da física como “física humana” ou “física social”. É isto que também explica (e revela) que o propósito inteiro de Comte é realizar o que ele chamou de uma “nova ciência”, isto é, de criar condições através da filosofia positivista para a emergência de uma sociologia repleta de promessas. Sociologia comtiana quase no estatuto de uma “física social”, e é por isso que ele também escreve (em 1824): “Revelarei o testemunho definitivo de que o desenvolvimento do gênero humano se rege por leis tão concretas como a queda de uma pedra”. E Lévy-Bruhl (in *La Philosophie de Augusto Comte*), tal como Cassirer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: Von Hegels Tode bis zur gegenwart*) exemplificam esta lei sociológica paralela à lei da gravidade na “lei dos três estágios”, conforme pretensão do próprio Augusto Comte que se autoneomeou de “Galileu da sociologia”.

Se é verdade que Comte não está unificando as ciências numa só metodologia ou as achatando numa semelhança improvável, é verdade contudo que na hierarquia das ciências a sociologia comtiana tem um papel de fundamento último e de totalização ideal do conhecimento. Totalização sob uma forma progressiva - hierárquica - das ciências, cujo limite (e plenitude) está num certo ideal da “humanidade”. Logo, o pretendido pluralismo metodológico que o fustiga sobre os conceitos sempre lhe exigiu não escapa, na hierarquização das ciências, e no comando antropomórfico dos seus pressupostos últimos, a um universalismo ideal. Este universalismo move a noção de “evolução”, com a qual Comte pretende assegurar um certo pluralismo metodológico das ciências e também um monismo, isto é, um “método histórico” onde o que se universaliza se universaliza como “espírito” e não como natureza. É um “espírito” que não se corporaliza, e que é “histórico” sob um certo paradigma naturalista - sob um “espírito” que se supõe positivista apenas pelo tom científico naturalista.

\* \* \*

Daí porque as conclusões fortemente conservadoras, ou francamente reacionárias, de Augusto Comte (como no *Catecismo Positivista*) têm tudo para nos assustar. Aqueles que o leram, e até uns poucos que ainda o lêem, não escapam de um certo espanto com a mistura desagradável, seja das influências tais como de um Condorcet, ou das utopias burguesas (aparentemente revolucionárias e francamente autoritárias) como o Saint-Simonismo, e também, por exemplo, de um economicismo burguês emergente.

Condorcet, matemático como Comte, realiza uma espécie de mistura pouco convincente entre o progresso científico e o progresso moral. E ambos, também, se situam num entusiasmo específico do capital pelo crescimento *técnico* ou sujeição da natureza. Industrialização e prosperidade burguesa como forma de nos levar a uma humanidade idealizada que eles formulam como causa final.

Comte reivindica antecedentes na grande filosofia, por exemplo, em Descartes e sob o desígnio equivocado da presença de um “pensamento positivista” neste filósofo, tido como seu antecessor por ele mesmo. E tudo isso porque Descartes, mais por estilo do que por convicção, refere-se como base de seu pensamento àquilo que ele denominou de a “certeza”. A ascendência positivista, suas origens filosóficas - como Comte pretendeu de si mesmo na forma ingênua de um ideal cientificista -, leva-o a sentir-se herdeiro de filósofos que se sabiam enredados em questões e eram suficientemente lúcidos para não terem pretendido resolvê-las. Vê-se tudo isso neste texto onde Comte se refere aos seus predecessores, aliás “predecessores” no espírito dos positivismos que em Comte eram as formas utilitaristas, materialistas, biólogos e pragmatistas. Diz ele: “Hume constitui meu principal precursor filosófico, Kant se acha a ele acessoriamente ligado; a concepção fundamental deste não foi verdadeiramente sistematizada e desenvolvida senão pelo positivismo. Do mesmo modo, sob o aspecto político, foi necessário que eu completas-

se Condorcet por De Maistre, de quem logo assimilei (...) todos os princípios essenciais, que não são mais agora apreciados senão na escola positiva. Tais são como Bichat e Gall, como precursores científicos, os seis predecessores imediatos que hão-de me religar aos três sistemas da verdadeira filosofia moderna, Bacon, Descartes e Leibniz". E isso não é tudo, pois, concluindo, diz ainda Comte: "Em virtude desta nobre filiação, a Idade Média, intelectualmente resumida por São Tomás de Aquino, Rogério Bacon e Dante, subordina-me diretamente ao príncipe dos verdadeiros pensamentos, o incomparável Aristóteles". (1978, p.67)

Não é hoje surpreendente apenas o tom retórico e "grandioso" de Comte, mas a sua pretensão de herdar e resolver numa "nova religião" todo o saber, todo o conjunto de questões que ele levanta. É por aí que ele nos promete "tudo" e, de certa forma, a salvação: "A fim de instituir, porém, esta concorrência decisiva cumpria primeiro condensar assaz o positivismo para que ele se pudesse tornar verdadeiramente popular. Tal é o destino especial deste opúsculo excepcional, por cuja causa interrompo durante algumas semanas *minha grande construção religiosa...*". (Ibidem) Comte fala do seu *Catecismo Positivista*, e nele do seu empenho por uma pregação sobretudo no "proletariado e nas mulheres". No fim deste texto, e sob a forma de um diálogo entre a "mulher" e o sacerdote, ele escreve: "Eis aí, minha caríssima filha, a última explicação que eu vos devia sobre o advento decisivo da religião universal, a que aspiram, há tantos séculos, o Ocidente e o Oriente". (Ibidem)

O impressionante é que neste "imbróglio" retórico e megalômano estão aninhados no otimismo burguês pelo progresso, pela ciência, pela técnica e sob uma fundamentação genérica, economistas como Adam Smith, Say, ideólogos como Destut de Tracy e Cabanis e, enfim, os filósofos já por nós lembrados, e tudo isso na forma estreita de uma leitura, se assim podemos dizer (e como ele mesmo disse), "positivista" mas "non troppo". Este termo (este "positivismo") é estrita-

mente comtiano e está no propósito filosófico singular de Comte, e ele vai desde uma espécie de filosofia da ciência a uma doutrina a respeito do social sob a forma, ou no propósito, de reformar a vida humana impondo um estágio positivo. A verdade, porém, é que a noção de "positivo" e "positividade", nos termos mais gerais que Comte utilizava, já estava presente como regras e técnicas de um racionalismo moderno desde o século XVI, numa acepção ou histórica filosófica muito geral em torno da razão, ou popular e ingênua sob a forma de um "novo mundo".

Daí porque o próprio Comte já a veja presente - como "tradição positivista" - em Bacon, Locke e Hume, Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, mas sobretudo no estreitamento deste pensamento sob um certo ideal metafísico cientificista. O contexto que pressiona e convence Comte da verdade desta postura desborda as influências de intelectuais e de cientistas (da modernidade emergente), e é já a transformação das ciências naturais e das técnicas, tanto quanto das revoluções industriais com a nova burguesia como classe agente, impondo-se agora num humor onipotente. Comte enxerga e faz valer o que já está presente, e é o seu ecletismo que a isso se junta numa espécie de apropriação numerosa de teorias e concepções que visavam fazer do social, e da história, um saber científico preciso: as ciências sociais emergentes (a sociologia), o evolucionismo, a quantificação da vida. Isto é, uma "positivação" equivocada da vida, em que o saber científico e a pretensão de absolutizar já não se separam.

Em meio de tudo cabe, no entanto, reconhecer uma vida singular de Augusto Comte, marcada pelo sofrimento e a provação - uma vida e uma inserção numa história bastante singular. Se é verdade que às vezes toda uma cultura - ou uma história - se pode presentificar negativa ou positivamente numa filosofia, cabe reconhecer todos os fatores específicos de uma França que vem da Revolução Francesa até a Restauração, e que está literalmente presente no pensamento e nos valores do positivismo comtiano. Críticas ao espíri-

to revolucionário e também à forma - intensa e múltipla - do Iluminismo, como crítica e destruição dos valores de passado, fazem de Comte um cúmplice da Restauração, isto é, de uma convicção reformista autoritária, conservadora. Se é verdade que seu pensamento (seu entusiasmo com a matemática e as ciências e seu desejo de uma ampla reforma) se tornou suspeito durante este período, é verdade também que as inspirações burgueso-modernistas de Comte coincidiam com este momento no propósito mais geral de deter aquilo que ele e a época chamavam de anarquia social. E mais, ou tanto quanto isso, Comte foi um pensador nostálgico da Idade Média, respeitador de certos valores do catolicismo, conservador nos propósitos, mesmo se sob a forma esdrúxula, como já dissemos, da cientificidade, da reforma institucional e de uma risível "nova religião da humanidade". Mas como pensar esta intensa e veemente personalização de seu pensamento a partir de sua história particular e, mais tarde, sob a figura, como ele quis, de um grande sacerdócio?

Se lembrarmos que os fundadores da religião se fazem "emblemados" por uma peregrinação exemplar (as paixões) na abertura mesma de suas teses, Comte não foi muito diferente. Não foi diferente, digo, ainda que absolutamente diverso, pois em meio do humor positivista da modernidade burguesa o relato de si mesmo como sofrimento e provação não conseguem auferir a "transcendência" de um Abraão, Moisés, Jesus, ou Sidarta. Seja como for, o positivismo comtiano está repleto de uma história sofrida, de informações e relatos da vida de Augusto Comte, que vai desde 1798 como filho de um fiscal de imposto, em Montpellier, França, onde ele experimenta dura pobreza. Em seguida, e é ele quem nos conta, uma vida repleta de conflitos familiares que ele designou como infernal, pois foi obrigado a conflitar com a avareza familiar e exigências que ameaçavam retirá-lo do trabalho intelectual.

No lugar de uma "revelação" (o Deus da aliança para os patriarcas e profetas), Comte se entusiasma na

juventude pela matemática e faz da Escola Politécnica (e dela como um templo da filosofia cientificista) sua referência fundamental. Ora, se seu messianismo não tem a pertinência originária (que ele reprovára na sua teoria dos “três estágios” como “teológico”), ele tem no entanto um vigor bastante situado e bastante contemporâneo com a modernidade. Nesse sentido, fica ainda mais claro a força da motivação histórica e burguesa (Condorcet) antes que sobretudo especulativa (Hegel) na formulação do seu pensamento, isto é, um pensamento muito mais resultante de temas e disposições do momento que de uma reflexão segura e rigorosa.

Se estes são os temas (a “revelação” leiga e dessacralizada) da sua “religião da humanidade” - de sua grotesca configuração religiosa, sua e de Clotilde de Vaux -, falta lembrar que a “paixão” que o singulariza passa pela condição de secretário de Saint-Simon, pelo desemprego que mais tarde lhe impôs este outro “messias” dos valores burgueses emergentes. E não pára aí. Comte foi um professor frustrado, isto é, um intelectual que se preparou e aspirou a cátedra, mas que não a consegue, e isso aliás injustamente. Claro que isso não concerne a eventuais dificuldades intelectuais da sua parte, mas às próprias qualidades deste pensador que certamente se fazia temido por isso. Obrigado a ensinar em casa para sobreviver, como um professor particular de matemática, não pode impedir o desfecho negativo do seu casamento com Caroline Massin. É, enfim, sozinho na sua casa que Comte começa sua pregação filosófica e religiosa, e é lá também onde escreve o *Curso de Filosofia Positiva*, em seis volumes.

Sustentado por amigos e num crescente envolvimento com seus sonhos reformistas, Comte começou a reunir em torno de si raros e poucos discípulos. É então quando conhece Clotilde de Vaux, por quem se apaixona sem jamais auferir da parte dela outra coisa que uma entusiástica amizade. Clotilde morre logo em seguida e Comte une ao seu pensamento e à sua pregação esta imagem muito sua, e toda divinizada, da “mulher”. É ela que se abre, na

imaginação e na arbitrariedade especulativa de Comte, como motor e inspiração da sua nova religião, e isso é bastante singular, senão paradoxal, num pensamento e numa utopia que se queria positivista. É também depois de Clotilde de Vaux que Comte publica os textos decisivos de seu pensamento e de sua pregação messiânica.<sup>1</sup> Relata-se também uma crise depressiva em Comte, que somada aos seus sofrimentos familiares, suas provações e sua paixão por Clotilde de Vaux, junto ao seu apelo político a um proletariado mais ideal que real, iria configurá-lo num estranho pregador e num não menos confuso, e até desigual, messias (positivista).

\* \* \*

De Comte pode-se recusar intelectualmente quase tudo, mas isso não significa que não se possam encontrar todos os motivos que armam o seu pensamento na realidade histórica mais geral do seu tempo. E também nas razões mais próximas, e até pessoais (por mais estranhas que sejam) de um certo projeto de si mesmo. Não é nosso propósito aqui rastrear de pressuposto a pressuposto o pensamento comtiano - seu “positivismo” -, mas isso não nos impede de contrapor muitas das suas teses, e não apenas com o que pensamos hoje, mas também com aquilo que o pensamento de sua época já supunha ser fundamental.

A modernidade, certamente, se justificou em seu espírito crítico e em sua criatividade frente a todo um atraso, senão mesmo barbárie, herdado da Igreja e da soberania. Contudo, ela mesma se revelou cega a respeito de si mesma, e sem rigor filosófico e político suficiente por respeito aos seus próprios ideais. O projeto burguês, e nele a modernidade - e em meio de um e de outros as utopias menos ou mais revolucionárias (Babeuf, Cabet, Moises Mos, Flora Tristan, Blanc e Marx), ou francamente conservadoras no reformismo aparentemente radical a que se dispunham (como Comte, por exemplo) - se viram, enfim, de frente com a impotência e a pobreza dos seus ideais e de suas práticas. Faltavam as formulações revolucionárias, sobretudo

e particularmente Marx, ou uma filosofia suficientemente radical que Nietzsche começava também a formular sem pretensão de sistematizar e até mesmo de politizar. Já para as pretensões reformistas, o engano tomava a forma de uma convicção na razão, nas técnicas e até mesmo no capital, e a burguesia “melhorada” era todo o horizonte.

É pois certamente lá onde este pensamento burguês “utópico” (Saint-Simon, Fourier, Comte etc.) se propôs crítico e criador que ele foi apenas uma dobra da história burguesa, que então se passava sem desbordá-la e sem de fato conhecê-la. Em que pese o fato de Comte ter morrido em 1857, e pouco antes de Nietzsche ter escrito e publicado o seu primeiro livro (*Nascimento da Tragédia*), ou de Comte ser contemporâneo, por exemplo, de Marx e Feuerbach sem referir-se a eles, é necessário dizer o quanto parece faltar a este pensador não só a lucidez, o espírito crítico e as teses destes filósofos, mas até mesmo uma posse mais sentida, mais válida, dos filósofos que o próprio Comte supõe essenciais no seu pensamento (como Hume e Kant, por exemplo). Sobretudo, careceu Comte de uma sensibilidade maior por respeito à história, sensibilidade que não teve, como já dissemos, também com o pensamento especulativo, e no entanto é um pensador especulativo e “totalizador” como Hegel, que deu prova notória de sua competência com a história e com o pensamento. A totalização da história, e seu recorte simplista em três estágios, e as análises esquemáticas como idades espirituais teológica, metafísica e positiva, na aliás forma progressiva e ideal, assim como a inserção nela de uma causa final, mais idealizada que pensada da cientificidade e da tecnologia, faz de Comte um pensador subordinado às metas e ilusões da burguesia capitalista.

Longe está Comte de uma problematização genealógica (própria de um Nietzsche, seu contemporâneo) ou de uma problematização trágica como fez Kierkegaard, ou então de Marx (de certa forma também seu contemporâneo) que fez da história uma outra coisa que blocos totaliza-

dos e esquematizados. Muito menos totalizados e esquematizados numa abordagem extremamente genérica e exterior, como fez Comte, sem desvendar suas célebres “dimensões espirituais” nos mecanismos das classes e do quiproquó do capital e do Estado.

Comte é vencido pelas facilidades, pelas imprecisões e certezas superficiais de sua época e opta então por um discurso amplo demais e totalizador demais, opta enfim pelo seu narcisismo quase ingênuo como Messias do grande reformismo do capital. Comte está longe de surpreender crítica ou politicamente o capital e seus valores, ou as formas do Estado e seus aparelhos. Esteve longe de afrontar as credences e mesquinhas que instituem e asseguram todas as religiões e todos os messias, mesmo aqueles que se impõem pela ilusão de um saber científico e de uma tecnologia plena. Humilhado demais (por sua família, pelas instituições de ensino e pelos intelectuais de sua época), ele não foi além da revanche reformista, professoral e sacerdotal, isto é, do ressentimento não contundente e ilustrado do seu “positivismo”.

A verdade é que o século XIX nos ofereceu - no que diz respeito à análise da história, dos discursos e da urgência de uma alternativa à vida humana - os pensamentos de Nietzsche, Kierkegaard, Marx e Freud. Claro que houve um Hegel antes - o historiador por excelência, mesmo se de um ângulo especulativo -, mas o idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel) dificilmente encontraria ou poderia encontrar por ele mesmo uma práxis ou uma política. A filosofia em grande parte, ainda que sempre com méritos, tem sido uma questão interna aos filósofos e raramente reivindica nas massas uma alternativa ao sofrimento e às privações. Isso não quer dizer que os filósofos, até os mais sistemáticos, não afrontam e discutem, por exemplo, a questão da “justiça”. Até pelo contrário, pois ela é o centro da “sentença de Anaximandro” e esteve no coração das aventuras políticas de um Platão, dos estoicos (de um Sêneca, de um Marco Aurélio etc.) e nos riscos que um Espinoza correu e por onde ele

formulou a sua *Ética*. A justiça é a alternativa histórico-política das relações entre os Iluministas, e existiu até mesmo nos equívocos políticos de um Heidegger com o seu Reitorado em 1933.

Em Comte, por sua vez, a proposta (e a obra) se quer explicitamente como resolução social dos sofrimentos humanos. Se quer, enfim, como uma solução espiritual (e concreta) e para isso convoca, como ele faz, o proletariado e as “mulheres”. Ela está no mesmo parâmetro de um chamamento revolucionário (ainda que Comte deplora a “revolução” e só pregue no propósito da “reforma” da humanidade); e é por isso que ele também impõe à sua obra as formas convocatórias e pedagógicas de *Cursos*, de *Manifesto*, de *Catecismo*, e se faz então numa prática que demanda discípulos, cultos e até religião.

Se tudo isso está atravessado de uma certa concepção equívoca (ainda que sempre sujeita a diferentes avaliações) da técnica, se tudo isso se misturou com suas convicções conservadoras (a Idade Média, o catolicismo, o autoritarismo, a idéia burguesa do progresso etc.), nem por isso deixou de ser uma das formas modernas de afrontamento de valores do passado.

\* \* \*

Objetivamente, os “três estágios” - fundamentais para o pensamento comtiano - já estavam teoricamente presentes no pensamento francês. Seriam até mesmo uma característica dele e do espírito burguês hegemônico na França iluminista. Turgot (*Histoire des progrès de l'esprit humain* - 1750) fala em três estágios da humanidade, que é em tudo simétrico à teoria dos “três estágios” de Comte. Da mesma forma Condorcet, como já lembramos, tratou estas questões no seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Não vamos nos deter criticamente nesta ilusão de um progresso evolutivo (de um progresso em si e irreversível), mas podemos lembrar as reflexões sobre o descontínuismo histórico sob a forma de uma crítica a um processo histórico contínuo e verdadeiro. Vico, Nietzsche, mas também Marx e

Freud e, particularmente, Foucault, destroem este mito e redefinem o objeto histórico.

Comte não soube, nem mesmo poderia, enfocar o pensamento e a vida de um ângulo trágico e então encontrar os temas da liberdade, da responsabilidade trágica, do acaso e da vida sempre reinventada. Ele naturaliza a vida social e está longe de inserir na história a luta dos valores, a criação dos corpos e dos povos num limiar ético (antes que na formulação de leis morais). O ideário positivista - e não importa que positivismo - é estreito demais para pensar as metafísicas, e até mesmo para “imaginar” a sua superação. A questão da metafísica na reflexão da “morte de Deus” em Nietzsche ou da “história do Ser” em Heidegger serve para atestar, para dar um testemunho sem pretensão de responder, o tamanho e a complexidade desta questão.

A utilização das noções de transcendência (em Comte criticamente e sob a forma de filosofias dos “dois mundos”) e imanência, para pensar os “três estágios”, é insuficiente e também pouco convincente. O remetimento para “fora” - para uma “autoridade” qualquer - não está excluído na filosofia positiva da “humanidade” (idealizada) em Comte. Seja ela o Deus oculto - ou a “humanidade” - que Comte impõe como um “fora”, ainda que o designando como “aquilo de que se trata” imanentemente.

Comte está longe de ter problematizado as religiões, as metafísicas e até mesmo as ciências, em que pese um resíduo crítico (e até político) inseparável de sua pregação “positivista”. Mas não bastam as acepções desta pregação positivista (o real, o útil, o certo etc.) para converter esta grande síntese especulativa e prática do comtismo numa filosofia do concreto e do imanentismo pleno. Nem a certeza cartesiana herdada, nem o empirismo humano, nem a “crítica” kantiana tornada nele “crítica histórica” o ajudam nesta pretensão de uma filosofia sintética e positiva. Aliás, como já fizemos sentir, de nada vale apregoar um pensamento apologético das ciências quando se nega a elas - neste

pensamento - um saber efetivo de si mesmas. O que significa dizer que a exigência em Comte de um discurso apenas de fatos ou dos fatos para a ciência, e não uma filosofia das causas, não é suficiente para instaurar o universo (neopositivista e mais tarde epistemológico contemporâneo) da reflexão sobre o pensamento científico.

Desse conjunto de abordagens, e até de certezas, Comte instaura uma filosofia que aspirou ser, como disse alguém, uma espécie de Enciclopédia do século XIX. É nesta filosofia "enciclopédica" onde as ciências hierarquizadas se deixam classificar, ao mesmo tempo como sistema e como história, e é nesta ordem (lógico-histórica) que elas se vêem como que essencializadas por uma "sociologia". Se a "sociologia" não é propriamente uma "síntese objetiva" no espírito matemático, ela é uma "síntese subjetiva" nos termos então de uma humanidade totalizadora. Comte "naturaliza" o social e faz da sociologia um discurso que se quer quase uma física do "homem" como homem social. E este social em Comte, que nada tem a ver com aquilo que Marx analisa como massas do trabalho explorado e luta de classes, tem como "célula" a família. Comte tem, pois, um enfoque conservador deste social - como "natureza" da vida humana - e chega ao limite de coisificá-lo no propósito de o configurar como um objeto fora e então controlável por um discurso com pretensão de ciência natural. O tempo mostrou que a vida humana desbordava o social, ou que o social jamais se constituiu em natureza, seja lá do que for, e, de resto, que a noção mesmo de natureza jamais dispôs de outro estatuto que o da ideologia. A sociologia, em Comte, se configura em um mural de imagens conservadoras que a esquematiza tanto quanto a esclerosada. Por exemplo, Comte fala de uma "estática" e de uma "dinâmica" na *sociologia*, que ele designa por "instituições", a primeira, e por "funções", a segunda. Na verdade, trata-se com as "instituições" da família, da linguagem e da propriedade, assim como com as "funções" se trata da autoridade e da religião. Comte, enfim, remete

a sua sociologia (a sua filosofia da "humanidade") a um "progresso irreversível" que ele divide em progresso intelectual e progresso real e histórico. Este paradigma "metafísico", se assim posso dizer, é no plano intelectual, diz Comte, a lei dos três estágios, e no plano das ações a indústria. Mas falta impor a estes dois progressos o progresso mesmo da tecno-ciência que hoje, muito mais do que um progresso, é também um enigma e uma ameaça. Uma ameaça à vida e um motor quase inesgotável para o capital.

\* \* \*

A filosofia de Comte não se completa sem a proposta em si de um progresso moral que ele acredita estar no "altruísmo". Mas isso ainda não é tudo. Comte quer nos impor uma "religião" que ele acredita não ser aquela do estágio tecnológico, porque ela é uma religião da humanidade e não de um Deus. Comte, contudo, não negou Deus, apenas diz que não há como conhecê-lo. No entanto, a sua "religião" tem tudo o que se espera de uma religião de fato. Ela tem nele, tal como foi seu desejo, o "grande sacerdote", que sucedeu então, e são ainda suas palavras, a Aristóteles e a São Paulo. Ela configura também uma espécie de sacramento sob a forma, arcaica e bárbara, de uma cerimônia onde um recém-nascido é oferecido para "o serviço da humanidade". De resto, Comte estipula outros rituais que acompanham de perto um seu seguidor, e que o acompanham inclusive depois de sua morte.

Portugal e Brasil viveram assumindo as idéias novas do pensamento francês (positivismo, existencialismo, marxismo francês, estruturalismo e pensamento pós-moderno), e tanto um quanto o outro se perguntam hoje pela urgência de se pensarem e de pensarem o mundo com idéias próprias. Há exemplos recentes, tais como o do estruturalismo francês que em Portugal se impõe sobretudo a partir de uma Antologia portuguesa do estruturalismo organizada por Eduardo Prado Coelho. No Brasil, onde se utilizou amplamente esta Antologia, o estruturalismo francês como moda se

beneficiou evidentemente de uma certa crise política e de idéias quando da fase da Ditadura Militar. Algo parecido se passou em Portugal no contexto da Ditadura salazarista e suas seqüelas.

Não foi outra coisa que se viu em épocas anteriores, como quando da entrada da fenomenologia, do existencialismo e, recentemente, de um certo humanismo franco-alemão por onde se pretende afrontar um pós-modernismo francês-americanizado. E isso tanto no Brasil quanto em Portugal. Em parte tudo isso é verdade, mas é muito pouco para constituir e explicar a nossa realidade como de pouca tradição filosófica e de fácil incorporação de modismos filosóficos franceses. Antes que um uso provincial, é verdade, da última moda intelectual para escapar magicamente da pobreza de pensamento e da ausência de tradição filosófica, trata-se de um conflito situado, numa cultura pobre e singular, com forças institucionais e tradições enraizadas como a Igreja, os regimes de força e o império recente dos mídias.

É certo que vivemos (Portugal e Brasil) uma certa dependência cultural, mas é certo também que os fatores que estabelecem esta disposição decorrem, nos nossos casos, de uma história bastante particular. A reflexão, a militância intelectual no mundo europeu desenvolvido, resultou de políticas culturais que, por sua vez, instituíram ou criaram uma tradição no plano das idéias e das artes. Isso não quer dizer que o pensamento seja, em sua essência nacional, e decorra absolutamente destas singularidades culturais e políticas "desenvolvidas".

O pensamento não tem pátria - mesmo se sempre responsável da vida e dos possíveis da vida - já que ele é um bem comum e a força de sua originalidade quase irreferenciável. No entanto, ele não existe ou existirá como possibilidade abstrata e genérica, mas a partir de fatos históricos e intelectuais e que configurem uma cultura e uma política que o reclame e que predisponha historicamente. Brasil e Portugal, a partir de condições históricas novas - a democracia portuguesa a partir de 25 de abril de 1974 e a brasileira nas

duas últimas décadas - começam a exigir um universo de questões e de idéias não mais como um provincial conflito de doutrinas "francesas", mas como originalidade e como manifestação própria de uma presença intelectual singular por si mesma.

É preciso, pois, que o pensamento se pense sem deixar de pensar esta realidade cultural singular e, por isso mesmo, instrua suas noções e imagens na carga própria e singular das vivências portuguesas-brasileiras. Retornar por uma genealogia às forças culturais (na literatura, nas artes e até na história política) que possam desde já constituir um solo e atuar nas formulações das idéias é fundamental. De tudo isso se depreende que não cabe afrontar os modismos teóricos franceses com um certo nacionalismo de razões (culturais), como se esse fosse o eixo da questão. Mas de fazer o pensamento fazendo valer nele o lugar único e singular de uma experiência histórica que se quer conhecer.

Nestes parâmetros não estão apenas as reflexões históricas e políticas mas a filosofia mesma (o pensamento especulativo), pois ela também se faz na pregnância destes fatores. Platão é singularmente "grego", como Sêneca (o estóico) é particularmente o drama romano. Da mesma forma Espinoza é português e judeu, e também um cidadão perseguido dos Países Baixos. Tal como o idealismo alemão - na intensidade da questão do Ser - não pode ser esquecido para entendermos questões tão complexas e próximas como um certo ideário do nacional-socialismo alemão. No Brasil as idéias - sempre importadas - foram, por um lado, formas de afrontar uma realidade imediata e até mesmo insuperável. Não é outra a "urgência" do positivismo comtiano nos intelectuais e nas instituições republicanas. Talvez possamos dizer o mesmo do que foi o marxismo entre nós. É claro que não nos ocuparemos aqui com o que ocorreu com o pensamento de Marx no mundo e no Brasil, nem pretendemos ter feito isso com o positivismo de Comte.

Assim como o positivismo, também o marxismo dispunha, lado a lado, de uma dimensão teórica e uma

outra popular. É sobretudo nesta última - e na forma superficial da "opinião" e nunca de pensamento ou questionamento - que o positivismo e o marxismo existiram entre nós. Pouco importa que tenha havido um positivismo institucional e um marxismo universitário no Brasil, já que um e outro foram e permaneceram um horizonte esquemático e opinativo. Foi uma maneira mais geral de nos impor uma modernidade e nela as práticas acadêmicas por onde respondíamos a um mal-estar de terceiro mundo sem que, com um e outro, realizássemos um conhecimento da nossa realidade e uma efetiva convocação política. Ora, somos governados hoje exatamente por estes "marxistas" universitários e nos termos, aliás, cruéis e insensíveis do neo-liberalismo (ainda que todos eles "marxistas" hoje arrependidos), como fomos republicanamente institucionizados pelos positivistas.

O marxismo "brasileiro" não foi capaz da grandeza teórica do marxismo - não foi capaz de si mesmo como discurso crítico da nossa realidade -, assim como o positivismo (com sua utopia social e industrial burguesas) não venceu no Brasil as práticas anárquico-clientelistas herdadas do colonialismo. O positivismo trazido de fora não teve entre nós uma vida teórica, mas sim uma vida farsante onde se equilibrariam críticas eventuais à demora de uma sociedade capitalista brasileira e os termos conservadores (e autoritários) por onde este capitalismo foi instituído e se impôs.

Ambigüidade e convivência da especulação e do populismo no positivismo comtiano, que no Brasil foi entendido como um programa fechado (e abstrato) aliado a um uso, sem o povo e até sem o país, em benefício de pessoas e instituições. O Estado brasileiro arremataria seu entranhado colonialismo com os pressupostos autoritários do positivismo. Na instituição militar brasileira, o positivismo marca o aspecto de um poder sempre hostil ao povo, sempre conservador e quase perverso.

Se o positivismo francês tem articulações claras com a história francesa, ou dela em parte resulta (por exemplo, uma França que se defen-

de da herança da Revolução francesa, 1789, que relia o Iluminismo de forma burguesa conservadora, e exigia um Estado capaz de uma indústria francamente antiliberal), já no Brasil este positivismo "emprestado" configurava todo um processo político e institucional onde Estado e as suas metas pareciam, eram e permanecem, como que à deriva do seu povo e do seu potencial.

O Brasil não tinha (e permanece não tendo) um pensamento próprio, um questionamento próprio e verdadeiro - e de certa forma, e até mesmo em razão disso, uma história própria. O positivismo era o artifício por onde as classes dominantes - e a realização do Estado entre nós - poderiam assegurar ideologicamente esta trágica distância, assim como ele também manteria fora da "criação do Brasil" o povo e o pensamento, opondo-se a qualquer prenúncio de um processo novo e propriamente participante. De certa forma, o Estado brasileiro é literalmente repressor e "intelectualmente" um perpetuador do vazio. No positivismo comtiano, como se sabe, existiu sempre um propósito pedagógico, por isso mesmo reformista e jamais revolucionário. Pedagogia aparentemente moderna (científica e "humanitária"), mas inconseqüente, retórica e assumidamente autoritária. Tratava-se da forma mais eficaz e abstrata da "razão" - como riqueza e ordem - que a palavra-chave comtiana da "doutrina da educação universal" subscrevia explicitamente. Este positivismo parecia feito à medida para uma burguesia sempre "gauche" junto ao capitalismo internacional, cujos propósitos se limitavam a um comando sem teses ou idéias.

## Notas

<sup>1</sup> Os quatro volumes da *Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade* (de 1851 a 1854) e também o *Catecismo Positivista*, em 1852.

## Bibliografia

COMTE, Augusto. *Catecismo Positivista*. Coleção "Os Pensadores", Abril, 1978.

\* Carlos Henrique de Escobar é Filósofo.

# Augusto Comte, a obra vivida

Patrick Tacussel\*

## RESUMO

A vida pessoal de Comte, suas tumultuadas relações femininas, as vicissitudes de ordem profissional, bem como as preferências por determinados pensadores que interferiram no destino da humanidade explicam o pensamento positivista do autor. Todo esse processo complexo é analisado especialmente na obra *Calendário Positivista*, essencial para a compreensão de sua produção teórica. Palavras-chave: Comte; positivismo; *Calendário Positivista*.

## SUMMARY

*Comte's positivist thought can be explained by his personal life, his troubled relationships with women, his professional problems, as well as his preferences for some particular authors who have affected mankind's fate. This whole complex process is specially analyzed in his work Positivist Calendar, which is fundamental for the understanding of his theoretical production. Keywords: Comte; positivism; Positivist Calendar.*

## RESUMEN

*La vida personal de Comte, sus tumultuadas relaciones femeninas y las vicisitudes de orden profesional, así como sus preferencias por determinados pensadores que actuaron sobre el destino de la humanidad, explican el pensamiento positivista del autor. Todo ese proceso complejo es analizado especialmente en la obra Calendario Positivista, que es esencial para la comprensión de su producción teórica. Palabras-clave: Comte; positivismo; Calendario Positivista.*

Percorrendo livremente os textos de Augusto Comte poderíamos tanto encontrar um panfletário perspicaz ou imaginativo em busca de soluções generosas para problemas de seu tempo, quanto cruzar com o paladino de uma sinarquia que une os técnicos e os líderes da indústria, ou deslumbrar a estrela polar de uma constelação romântica francesa. Desses perfis, nenhum é capaz de conquistar a adesão do leitor. Os relevos do sistema recortam com clareza as linhas de um quadro coerente de idéias, mas o tom tende para o contraste no interior de um concerto de sombras alimentado por paixões, inquietude, melancolia. Os tormentos da existência explicam o arrojo de uma inteligência e de uma necessidade de ordem que ainda hoje traçam o caminho em sua obra.

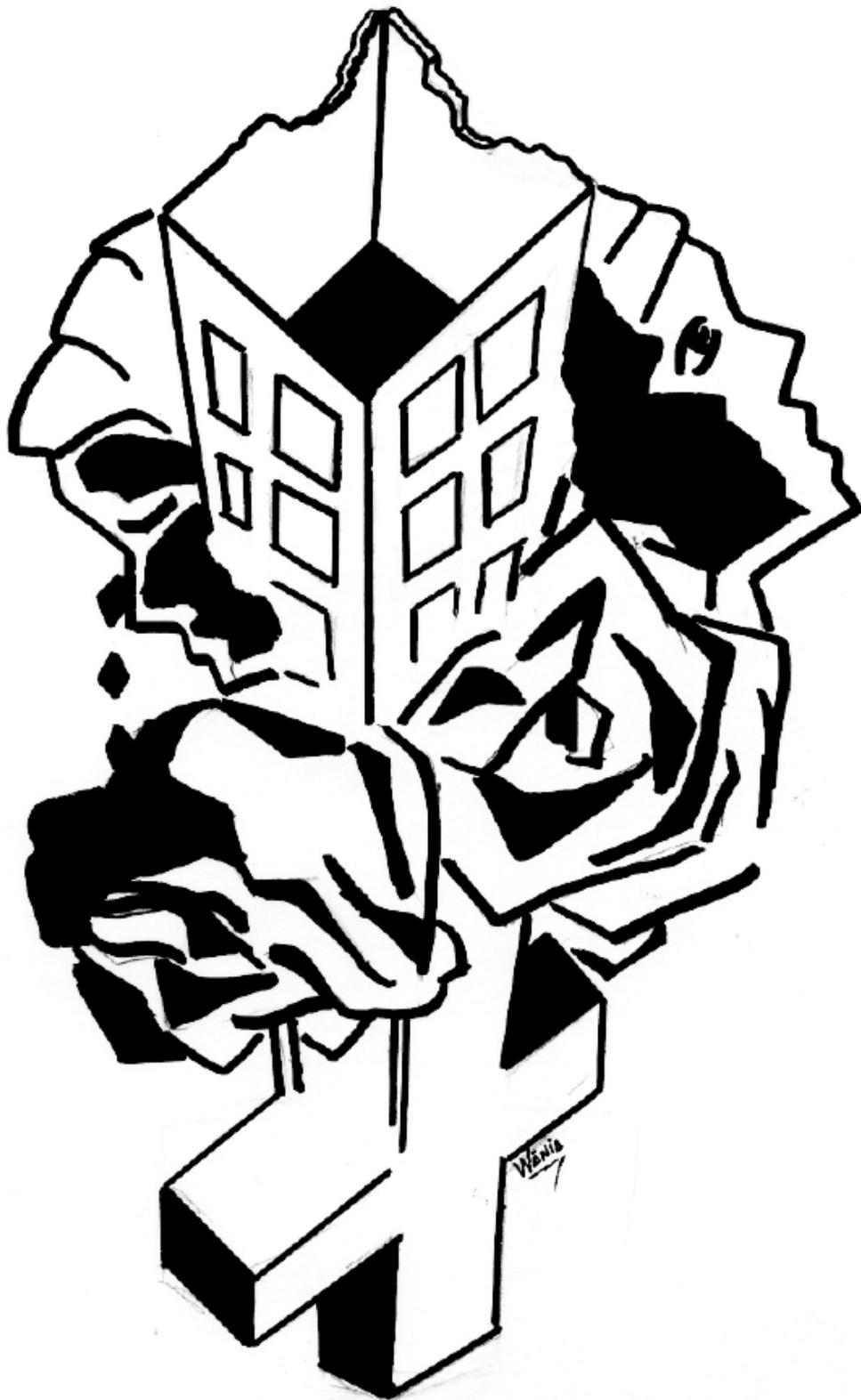
O positivismo permaneceria, sem dúvida, incompreensível se a passagem da filosofia para a religião não desse a essa conversão ao espiritual sua verdadeira envergadura, no caso, social. É importante conhecer um pouco do homem e estender a esfera de sua presença para ver como tal exigência de razão e de ambição enciclopédica se articula a instintos imperiosos, em virtude dos quais os indivíduos regulam suas aptidões recíprocas para viver em sociedade. A preocupação biográfica acaba por esclarecer o lado noturno da alma que mais brilho dá à doutrina; esta comanda a interpretação que o próprio autor ofereceu dos dramas de sua vida e fixa sua conduta em uma fantasmagoria única no gênero. Além disso ela convida a refletir quanto à po-

sição marginal dos reformadores na metade do século XIX. Ao escolher por adágio *vivre au grand jour*, Comte exprime o desejo de ligar o mundo vivido social e os acontecimentos do domínio privado. A esta maneira de se representar a relação do homem com o mundo soma-se um interesse novo: a recepção da ruptura então inaugurada por seus trabalhos.

Nascido em 19 de janeiro de 1798 em Montpellier, Isidore Comte optou, em 1817, por ser chamado pelo seu segundo nome: Augusto. Seu pai, caixa na receita geral do Departamento de Hérault, e sua mãe, Rosalie Boyer, oriunda de uma família de médicos, eram católicos e legitimistas. Ele nunca foi ligado a seu pai, um modesto e consciencioso funcionário que a ele sobreviveu, nem a seu irmão e irmã, mas a mãe foi publicamente homenageada por sua gratidão e amor. Desde que entrou no ginásio de Montpellier com nove anos, o menino suscita a admiração de colegas e acumula prêmios, dentre os quais o de eloquência, em 1813. A precoce agilidade de espírito fez com que fosse notado pelo pastor Daniel Encontre, filósofo e matemático, um professor influente nesses anos de formação. Nesse período, deixa de acreditar em Deus; mais tarde, no prefácio do *Catecismo positivista*, afirmará que os habitantes do sudoeste da Europa permanecem menos permeáveis às “leituras negativas”, à metafísica protestante ou deísta, aos sofismas constitucionais, “ao deplorável exercício do sufrágio universal” e “das maquinações parlamentares”. Deste ponto de vis-

LOGOS

---



ta, a estima que por ele terá Charles Mauras é justificada. O projeto de restabelecer a autonomia administrativa da província, a instituição das intendenções, compostas por cinco departamentos, a diminuição gradual da centralização exagerada constituem da mesma forma alguns dos princípios caros ao teórico da *Action Française*.

Em 1814, entra para a Escola Politécnica, onde confirma interesses muito afastados da disciplina em vigor no estabelecimento. O estilo satírico que alimenta seu comportamento é admirado por seus companheiros. Entretanto, aos olhos da direção da instituição, ele é faccioso e radical. Ele já detesta Robespierre e venera Danton; em seu leito de morte, pedirá a seus amigos para reabilitar a memória desse último.

A Escola Politécnica é, então, um centro de agitação republicana e bonapartista; logo ela se abrirá às utopias socialistas. Os seguidores de Saint-Simon, e depois os de Fourier, vão recrutar, em suas fileiras, adeptos cheios de otimismo. Ela deve "alimentar as gerações futuras" na fórmula de Enfantin. Até a Comuna de Paris, os alunos e os egressos da Escola Politécnica vão fornecer uma coorte de combatentes para as barricadas parisienses nas revoluções de 1830 e 1848. Vale a pena lembrar que durante o cerco de Paris, um grupo de trabalhadores manuais fundou o Círculo dos Proletários Positivistas. Em abril de 1816, a Escola Politécnica é fechada e os internos suspensos. Alguns meses antes, o jovem Comte fora expulso por ter ridicularizado um professor desrespeitoso e redigido contra este, alguém chamado Lefebvre, uma petição. Julgando que suas possibilidades de sucesso estavam comprometidas, Comte não se apresenta no ano seguinte para o concurso ao serviço público. Em seu testamento, ele proibirá que qualquer membro da Escola Politécnica assista a seu funeral.

Apesar de o positivismo fazer prevalecer a ordem face ao movimento, seu inventor não demonstra um temperamento que seria qualificado, hoje, de reacionário. Antimilitarista declarado, foi condenado a três dias de prisão por ter se recusado a servir na Guarda Nacional. Toma o partido dos

operários em 1848 e denuncia os "carrascos de junho", isto é, os generais responsáveis pela repressão. O primeiro ato da ditadura republicana, em que ele fixa o programa, é abolir o exército. Em 1835, fica solidário com os acusados no processo de abril e mais tarde, em 1845, apóia Barbès e Blanqui, que haviam sido presos. Tudo isso não surpreende muito, visto que o "Sistema de política positiva" quer promover uma república social, e não política, depois de uma completa liberdade de exposição e de discussão. Esta fase será o crepúsculo da "vã dominação dos boquirrotos sedutores" e favorecerá "a propagação direta das meditações regeneradoras". Ao contrário de Charles Fourier, sonha em, dessa forma, eliminar os jornalistas, os acadêmicos e os jornais para substituí-los pela "imprensa das ruas", com cartazes afixados nas paredes onde se anunciam as notícias e se expõem opiniões.

Na perspectiva da República Ocidental, a França deve prover-se de um "governo preparatório" exercido por um triunvirato de proletários que dará lugar, em seguida, ao "patriciado industrial", cujos eleitos terão, previamente, completado sua educação social "sob a justa pressão de alguns proletários eminentes". De diferentes maneiras, o princípio fundamental do comunismo é, de acordo com Augusto Comte, absorvido pelo positivismo. Ao empirismo revolucionário, insuficiente e subversivo, a sã doutrina sociológica prefere a introdução dos meios morais. Cabe ao "proletariado contemplativo" concluir essa necessária empresa de regeneração da sociedade. O autor do *Discurso sobre o espírito positivo* parece ver em cada proletário um filósofo espontâneo e, atrás de qualquer filósofo, um proletário sistemático. Ele desenvolverá esse programa em 24 de fevereiro de 1847 diante de uma assembléia dos comunistas parisienses. "O irresistível apoio das mulheres" vem, além disso, consolidar tal nova força coletiva "estranha a qualquer pretensão doutoral" e, desse modo, capaz de impor as condições enciclopédicas indispensáveis que são próprias dos que decidem. Esta "santa coalizão social" tem por objetivo "morali-

zar a potência material" que continua a submeter o mundo real. Comte observa que desde o fim da Idade Média a intervenção do "sexo afetivo" conteve secretamente as tempestades morais características da alienação mental, segundo suas próprias palavras, particularmente no Ocidente, e sobretudo na França. O ascendente do romantismo é incontestável. O autor assegura, no *Catecismo positivista*, que a preponderância do sentimento preserva a sociedade europeia de uma grave e geral dissolução. Ele escreve: "não vejo, em toda a parte, senão as mulheres que, conforme sua salutar exclusão política, possam me oferecer um ponto de apoio suficiente para fazer livremente prevalecer os princípios segundo os quais os proletários acabarão, por fim, capazes de bem postular sua confiança teórica e prática". Seus dessabores conjugais não atrapalharão em nada a determinação de encontrar "a angélica interlocutora", a eminente natureza associada para sempre ao triunfo de suas convicções. Clotilde de Vaux vai desempenhar esse papel, mesmo depois de seu desaparecimento prematuro.

A mulher é convocada para uma elevada missão no positivismo, como no saint-simonismo. Nas duas filosofias, trata-se de uma "feminilidade sacerdotal", ponto capital da resistência incontinente a uma corrosão da sensibilidade engendrada pela mecanização do trabalho, pelo nivelamento dos valores, pela idolatria do dinheiro e da mercadoria. Este argumento está destinado a fazer sucesso: Marx e Engels o tomam emprestado no *Manifesto do Partido Comunista* (1847); Georg Simmel (1858-1918) consagra à questão vários artigos. Comte preocupa-se com uma demonstração similar àquela dos dois redatores do *Manifesto*: com a mesma radicalidade, liga "a incorporação social do proletariado à digna liberação da mulher". Quanto à citação que se segue, poder-se-ia crê-la extraída do programa da Primeira Internacional: "Sem essa universal emancipação, complemento necessário da abolição da servidão, a família proletária não poderia verdadeiramente se constituir, porque a existência feminina aí permanece habi-

tualmente abandonada a uma horrível alternativa entre a miséria e a prostituição". As convergências entre o positivismo e o socialismo "científico" são mais freqüentes do que se imagina. Augusto Comte analisa a ação decisiva da burguesia na turbulência que dá cabo do antigo regime teológico e militar e ele constata, desde então, que o proletariado ocidental cultiva irresistíveis pretensões quanto à sua integração na ordem moderna.

No *Apelo aos conservadores* (1855), ele vai mostrar-se igualmente audacioso ao se pronunciar sem reservas pela restituição da Argélia aos árabes e por um processo de descolonização mais abrangente, que incluiria a Córsega.

O "batalhão feminino" ocupa posição essencial na biografia de Comte. A mãe Rosalie, morta em março de 1837; Caroline Massin, que conheceu em 3/5/1821, com quem se casará em Paris em 19/2/1826; Clotilde de Vaux, que morreu de tuberculose em 5/4/1846; e Sophie, a fiel criada que ele adotou legalmente. Na *Addition secrète* a seu testamento, Comte fala de seu infortúnio conjugal: Caroline, filha natural de uma operária têxtil, era o que se chamaria hoje de "uma garota de programa", inscrita desde os 17 anos no registro de prostituição da Chefatura de Polícia. Esse retrato, no entanto, contradiz a apresentação que ele faz da jovem em uma carta a seu amigo Vallat: elogia sua graça, seu bom coração, sua amabilidade, seus bons hábitos, seu espírito etc. É provável que o infeliz filósofo tenha posteriormente sombreado este quadro. Caroline assistia aos cursos positivistas e às sessões na Académie des Sciences e comentava as idéias de seu marido. Em 1852, ela encontrará em Littré um advogado resolvido a fazer reconhecer seus direitos; este último não hesita em ajudá-la quando ela questionou, sem sucesso, na justiça, o testamento do teórico defunto.

Comte saiu muito abatido do naufrágio de seu casamento com Caroline Massin. Profundamente abalado pelas fugas de sua mulher, será internado em abril de 1826 na clínica do Dr. Esquirol. Sua lucidez mental não parecia ter diminuído. Ele expli-

ca à Blainville sua doença e o tratamento que espera fazer. Apesar do diagnóstico de Esquirol, que o considera incurável, ele tem alta de 2/12/1826 graças à insistência da mãe. Esta, convencida de que ele estava sendo punido por pecado, organiza, rapidamente, seu casamento religioso. Prisioneiro das circunstâncias, Comte parodia o sermão do vigário e assina a certidão como: Brutus-Bonaparte Comte. Os adversários do positivismo, os herdeiros mais mornos, os comentadores universitários desejosos de defender a "respeitabilidade" da Sociologia viram nesta situação grotesca o sintoma indubitável de sua loucura crescente.

Basta, no entanto, consultar a resenha crítica do tratado de Brussais sobre "a irritação e a loucura" que publica em agosto de 1828, no *Le Journal de Paris*, para constatar que Comte fez um exame muito lúcido da doença mental, baseando-se em sua dolorosa experiência. Esta crise foi interpretada por ele como uma espécie de regressão ao estado metafísico e depois para o estado teológico e mesmo fetichista antes de uma ascensão ao estado positivo. A apreciação que propõe a partir de seu caso clínico é perspicaz e não parece estar em contradição flagrante com os dados psiquiátricos contemporâneos traduzidos no vocabulário de seus praticantes.

As seqüências da vida de Augusto Comte e, através dela, a forma de sua odisséia intelectual, forçam a aproximação com a existência dos outros arquitetos do pensamento social do século XIX. Podemos pensar em Saint-Simon, de quem ele foi secretário antes de se integrar às "seduções passageiras do prestidigitador superficial e depravado", em Pierre Leroux, Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon... Em sua vizinhança, ele observa como os modernos se inclinam à veneração e de que maneira ela persiste no ambiente das grandes transgressões revolucionárias. Afirma que uma "secreta impulsão social" – como a "velha topeira" enterrada de Marx – está prestes a produzir irreversíveis modificações. Ela caracteriza esta "transição negativa" e fragiliza a dominação das classes heterogêneas e efêmeras. Finalmen-

te, ele luta pela universalidade de seu ensino, que postula o desenvolvimento de um homem novo, genérico, possuidor de uma visão coerente de seu devir histórico.

Para atingir esse grau supremo do aperfeiçoamento da espécie humana, Comte anuncia um *Traité de l'éducation universelle* que jamais será publicado. O calcanhar de Aquiles da crítica marxiana aparece em definitivo como um escudo para a suma positivista: tratamos de uma especulação filosófica que se reivindica ciências objetivas, se a atacamos como crença de feitura recente e, por outro lado, de uma visão do mundo metamorfoseada em fé dogmática e deste modo protegida da revisão e da reputação, inseparáveis da aventura científica. As duas faces são complementares, esculpidas em um estilo inimitável em que se percebe, sob uma poesia sóbria, "a admirável inspiração estética que converte um simples retrato em um quadro profundo". A intenção didática é uma preocupação constante de Augusto Comte, que procura atingir o grande público, especialmente pela sua *Association polytechnique d'instruction populaire* e seu *Cours d'astronomie*, lançados em dezembro de 1830.

O prefácio do *Catecismo positivista* insiste nas qualidades de expressão que convêm à "arte de comunicar", na beleza simples do diálogo e na alquimia de concepções maduras o bastante para abrir o caminho dos sentimentos. As palavras e as frases devem evitar fomentar as consciências de uma instrução desigual: "é preciso, pois, considerar o estado próprio do ouvinte e prever as modificações que tal exposição suscitará em sua marcha espontânea." O simples discurso lógico parecerá sempre inferior às combinações poéticas que, por sua moldagem artística, aproximam a linguagem artificial da linguagem natural. A autêntica comunicação tira seu calor nativo da efusão liberada na exposição. Comte pensa que "a concisão do discurso" e "a observação das imagens", a substituição da prosa pelos versos serão um dia capazes de melhorar a transmissão da sabedoria prática, das sãs indicações teóricas, enfim, de sair

de um modo grosseiro de apresentação que favorece em muito a eficácia das leituras recomendadas. Estamos longe, vamos admitir, do cientificismo ou do racionalismo pobre, ao qual os historiadores das ciências sociais, por vezes açodadamente, prenderam o construtor da *Synthèse subjective*.

A personalidade e a trajetória de Augusto Comte comportam numerosos aspectos que coincidem com a definição de *litterateur sans attaches* desenvolvida por Karl Mannheim. A noção de *intelligentsia sans attaches* é bem apropriada para entender o contexto de fermentação cultural do “professor ambulante”, cuja situação material nunca deixou de ser precária.

A *intelligentsia sans attaches* designa os pensadores sociais, cuja autoridade é primeiramente espiritual, e postula alargar no plano moral e político os resultados do empreendimento de intenção científica ou literária. Este tipo de audácia mantém a febre criadora, enquanto que a fama de seus polígrafos repousa quase que somente sobre a confiança, muitas vezes o fervor, que suas idéias suscitam junto aos ouvintes logo transformados em partidários incondicionais. Esse gênio singular acaba consagrado fora dos meios institucionais da produção, da circulação e da legitimação de conhecimentos (as academias, as universidades etc.). A “conspiração do silêncio” - a expressão é de Comte -, reunindo contra ele a “pedantocracia algébrica” e os servidores do conformismo cultural, reforça sua posição que, por um irônico paradoxo, escapa definitivamente ao controle crítico julgando as reputações do momento. Os fiéis, por vezes, em caso de necessidade o sustentam.

Na verdade, a excentricidade quase sempre involuntária do *littérateur sans attaches* o coloca diante de uma liberdade sem freios nas suas inspirações e análises. Nenhuma instância de avaliação é habilitada a fazer uma perícia dos seus trabalhos; por outro lado, o reformador da humanidade espera ser laureado por uma comunidade menos restrita, a dos inimigos de ceticismo estéril. A tese de Karl Mannheim resume a condição desta categoria de pensadores:

um modo de transmissão de idéias que inclui as emoções tanto quanto a razão, o meio onde exerce sua influência a partir de um nódulo solidamente constituído (escola sectária, círculo de simpatizantes, correligionários...), enfim uma facilidade para “mudar a ótica histórica” (J. Gabel). Seguindo esta definição, podemos nos interrogar sobre o valor muito circunstancial do *intellectuel attaché*. Relembramos que defensores da seriedade que criaram obstáculos a Comte e Fourier caíram num esquecimento confortável e definitivo.

As teorias do *intellectuel sans attaches* surgiram do “vazio” das ideologias dominantes em consequência da descentralização, da distância absoluta diante das pressões sócio-cêntricas. Elas estão longe, no entanto, de serem eliminadas do viver mais concreto. Em geral elas contêm uma validade projetiva - utópica, reformadora ou revolucionária -, drenando no seu leito os aluviões messiânico, místico e sincrético. Tentar reduzir essas doutrinas a uma tipologia clássica é se condenar antecipadamente à derrota. Um conservador *mesquinho* pode olhar o positivismo pelo ângulo morto de um modelo progressista, seu *alter ego* não tem nenhuma dificuldade de sustentar exatamente o contrário. É estranho, para o não iniciado, que abre a obra sem digerir o espírito do autor, sentir o prazer de uma leitura jamais fechada nela mesma. Com respeito a Augusto Comte, os termos empregados no seu sistema não correspondem à significação usual. Os vocábulos mais importantes são evidentemente tirados da língua corrente e por isso reconhecíveis na sua generalidade, mas a forma que eles adquirem não é mais sincrônica com o sentido até então a eles atribuído. Por exemplo, a noção de sacerdócio, as palavras *ordem* ou *padre* e todos os conceitos articulando a majestade da obra se deslocam em um horizonte semântico simbolizante, logo suscetível de apropriações múltiplas. O ritual positivista, com a sua peça mestra o *Calendário de comemoração pública*, é uma maneira de preencher a inadequação entre o sentido visado e sua necessária realização através de um gesto concreto, uma prática

*d’outré-temps*. O novo ciclo, assim criado, instaura uma repetição no seio de um real alegórico povoado de emblemas e figuras livres de seu enigma e de sua fantasia. Desatualizado em relação à sua época, este gênero de pensamento pode, no entanto, ser objeto de atualizações secundárias fecundas, mesmo se elas continuam *ad aperturam libri* parciais.

O cenário mental que serve de pano de fundo para a filosofia comtista se impõe desde 1822 graças a “uma verdadeira unidade cerebral”. Ele não pretende de maneira nenhuma esta íntima convergência das duas ordens de tendências científicas e políticas, anteriormente opostas. Comte pretende tê-la descoberto depois de uma meditação de oitenta horas: a lei dos três estados (também chamada lei de filiação ou lei de evolução). É o resultado decisivo desta intensa atividade do espírito. A fim de tornar seu processo mais claro, ele confessa que a sua carreira se divide em duas vertentes: a primeira, científica ou filosófica, expõe um sistema geral das concepções humanas governadas pela redução do múltiplo a um; a segunda, a partir de 1851, transporta as aquisições do *Curso de filosofia positiva*, redigido de 1830 a 1842, para o nobre domínio da reorganização social e moral. O objetivo especial de suas pesquisas é de substituir definitivamente as bases sobrenaturais da civilização, “cuja decrepitude é por demais evidente”. Reencontrando a partir de então “uma forte destinação prática”, a existência se move “de acordo com a socialidade superior” e a humanidade engaja o futuro segundo o movimento autônomo de leis emancipadas da tutela das pressões fetichistas, teológicas e metafísicas. As forças do ingovernável cessam de comandar diante da necessidade cotidiana, o jogo das abstrações, o estudo maníaco e infrutífero das causas se apagam diante da compreensão do domínio dos determinismos pelo gênio coletivo.

A ontologia naturalista implícita no positivismo encontra sua superação na *semi-transcendência* dos fenômenos sociais que iluminam o círculo do Grande-Ser e assegura sua conservação, seu aspecto estático intan-

gível. A sociologia consiste em aprofundar a síntese que deve atualmente coordenar as providências moral, intelectual e material em torno do "acordo dos espíritos", providência geral e cimento do consenso societário. Retomando a distinção entre o poder temporal e o poder espiritual, o "estado político da política" leva a termo a mudança das formas de dominação: a primeira passa dos conquistadores armados para os industriais, a segunda emana dos intelectuais e dos filósofos que rejeitaram no passado os representantes das igrejas supersticiosas. Para Augusto Comte, este quadro é o melhor adaptado para conter as tendências egoístas e favorecer a educação das vocações altruístas. "Viver para os outros" recomenda o amigo das mulheres e dos proletários para coroar um sistema cujas linhas mestras acabam de ser brevemente evocadas.

No *Calendário positivista*, temos uma peça arqueológica que testemunha a tomada de consciência da modernidade operando sobre ela mesma um retorno às etapas de seu parto lento. Comte ambiciona agir sobre a continuidade histórica da temporalidade, colocar sua marca pessoal sobre a herança dispersa da alta pirâmide dos progressos da humanidade. Prestando homenagem aos artesãos de sua edificação, ele faz o elogio do positivismo construído na vasta carreira dos séculos. Evidentemente, a intenção pedagógica é patente, o *Calendário* faz a "publicidade" da mesma maneira concebida por Kant, dos nomes de Apolônio de Tiana, de Gerber, de Lope de Vega.

Funciona também como um meio de educação popular ao fixar imutável hierarquia em cada uma das regiões do talento: a poesia antiga, o drama moderno, a filosofia antiga, a ciência moderna etc. Louvando com simetria minuciosa aqueles cuja "contribuição real para a realização da preparação humana" merecem glorificação, o filósofo quer gratificar a vida ativa de uma cultura periódica capaz de vivificar o sentimento de pertencimento ou espírito de grupo. Esta é a razão pela qual ele afastou dessas apoteoses todos os autores "que realmente só destruíram, sem nada

construir, "como Lutero, Calvino ou Rousseau. Augusto Comte lembra, desta maneira, que o crédito intelectual continua insuficiente sem o benefício da moral; sob este princípio, ele confessa, no entanto, abrir uma exceção para Bacon. Todas essas precauções são elementares, elas sancionam a superioridade do espírito orgânico sobre o espírito crítico. A idealização característica do dogma e da moral decorre do seu conhecimento da história, "princípio único da regeneração final". Somente uma justa veneração do passado abre a porta para a celebração, ainda, abstrata do futuro.

Várias vezes, o doutrinário insiste na dimensão estética desta grandiosa elaboração, em seu aspecto de iniciação concreta para a consolidação dos costumes próprios da "grande família ocidental". No entanto, como os adeptos de Saint-Simon, ele

aspira à aproximação do Oriente e do Ocidente, à sua comunhão intelectual e moral, "fora de toda teologia e metafísica". Em nome deste universalismo, no *Calendário*, Buda, Confúcio, Maomé figuram no primeiro mês e Moisés é dedicado à teocracia inicial. Na mesma ordem de idéias, o movimento negativo das etapas passadas da civilização não é menosprezado, o que explica a presença de Cromwell. É verdade que o regicida inspirado promete "o reino dos santos" num período em que o menosprezo revolucionário ainda era desculpável. Comte gosta de lembrar: "Tudo é relativo, eis a única coisa absoluta". Entretanto, o fantasma da totalidade está engravado no coração do culto positivista. Este último se dirige às vezes ao Grande-Ser, isto é, à trindade sintética da humanidade (a prioridade, o público e a posteridade), ao Grande Fetiche, à Terra, conside-



rada como organismo vivo capaz de *inervação*, e ao Grande Local, o espaço cósmico.

O inovador adivinha as dificuldades que entram a realização efetiva de um projeto tão excepcional. Não ignorando que a “rotina atual tende sempre a suscitar mudanças viciosas e incoerentes”, ele espera o mínimo possível dos hábitos modernos. É verdade que o ano é calculado a partir de treze meses de quatro semanas, mas cada uma delas começa por uma segunda e termina num domingo. A confecção desse quadro se desenvolveu numa atmosfera de discussão. Quero lembrar que Littré desejava louvar Jesus Cristo; contrário a essa escolha, Comte entronizou São Paulo contra o “pretensso fundador” do catolicismo. Sua visão de história remonta ao nascimento da modernidade ocidental no século XIV, mas a “grande crise decisiva”, inaugurando os novos tempos, ocorre em 1789. Assim, para obter uma data positivista basta subtrair 1788 do milésimo do ano ou adicionar seguindo o mesmo princípio; 1849, data do aparecimento do calendário, é o septuagésimo primeiro ano da Grande Revolução. Dessa maneira, passamos da simples cronologia dos acontecimentos - privados de sua amplitude emocional - a uma *cronosofia* marcando tipos de sociabilidade inesquecíveis e radicalmente distintos.

O culto dos valores sociais proclamados por Comte não é nada mais que a religião natural dos povos, a transfiguração poética do sentimento de continuidade histórica. A necessidade de vivificar a lembrança na vida cotidiana engendra o cuidado moral e protege o sentimento comum contra a utopia subversiva, a anarquia, tudo que procede da “ignorância das leis fundamentais da evolução humana”. Esta é a concepção do filósofo. O panteão positivista não é concebido como sistema fechado, ele tende para um politeísmo de valores compatíveis com a especificidade de cada grupo, e antecipa com isso uma tese clássica de Max Weber. Ao lado de quinhentos nomes da elite fixados no *Calendário*, o pregador da “transmissão final da Grande República

Ocidental” imagina que cada província ou *commune* acabaria por incorporar as celebrações domésticas no seio do culto afirmativo. A *sociolatria* assume aqui a diversidade das mentalidades, ao mesmo tempo que liga costumes dispersos em torno da invariância sagrada da comunidade dos mortos. A distinção comtiana entre teologia e religião é essencial, uma vez que a segunda – diferentemente da primeira – procura fundir a inteligência, o sentimento e a atividade em um regime único, regulando todas as individualidades por sua própria natureza. Através desse meio, “o sacerdote da Humanidade terá assim levado livremente a ser adotada a sua teoria do passado (...), e através disso mesmo ter tomado posse do futuro”, explica a nota preliminar do *Calendário*.

Desde aprimeira metade do século XIX, a ideologia do progresso coloca a consciência em uma situação desconfortável. Como eternizar convenientemente a existência pessoal quando a espiral do futuro comanda o sentido da vida em sociedade? Que significado atribuir ao desaparecimento físico e individual dentro do universo das satisfações profanas? O que sobra da nobreza da alma, a partir de então privada da salvação outorgada por decreto celeste? Todas estas questões crescem como as flores do mal no jardim melancólico dos observadores lúcidos da revolução industrial; logo depois, Max Weber vai lhe dar, no seu ensaio sobre *Le métier et la vocation de savant*, um fatal clima pesado que lembra o “Céu baixo e pesado” que obceca Baudelaire. Antes do sociólogo alemão, Balzac fala do “desencantamento do mundo”. Esta crise se choca com a unidade psíquica do sujeito que não reconhece mais a antiga paisagem das distinções sociais. Diferente dos “retrógrados”, Augusto Comte julga inepto despertar os velhos conteúdos da tradição, mas acredita essencial a salvaguarda de suas formas e funções. Se o Grande-Ser tece uma cadeia espiritual entre os mortos e os vivos, a teoria da imortalidade subjetiva consolida os laços de veneração dos vivos para com os desaparecidos em virtude de uma “santidade social”

virtualmente acessível a todos os seres humanos.

Ele retira do 15 de agosto a sua significação católica e pede que se institua a utopia da virgem-mãe. Versão positivista da Imaculada Conceição, sua festa pública simboliza a divinização da mulher e do Grande Ser “se fecundando sem nenhum auxílio estranho a sua própria constituição”. A igreja positivista do Brasil orquestra a primeira cerimônia dedicada a este mito de partenogênese em 15 de agosto de 1884, no Rio de Janeiro. Os gérmenes emanados das crenças absolutas encontram na religião relativa uma derivação de sincretismo supostamente de acordo com o estado moral da humanidade.

O destino e o pensamento do fundador do positivismo são marcados em profundidade pelo poder que a obra queria inicialmente conter. A verdade da doutrina enfeitiça o mundo que a lentidão das coisas humanas torna quase imóvel no seu fundamento finalmente revelado. Como nota Max Horkheimer: “O contentamento daquilo que é não nasce somente de uma vontade paralisada, mas do sentimento que depois disso nada acontecerá, ao menos nada que de nós dependa”.

Augusto Comte Gutenberg morreu em Paris, em 1969, aos 24, às seis horas da tarde. Atrás da bandeira verde positivista, Proudhon seguia o cortejo do enterro no cemitério de Père Lachaise em 8 de setembro de 1857. Musset, Vidocq, Eugène Sue e o cantor Bérenger morreram neste mesmo ano. Charles Baudelaire publica uma obra surpreendente. Michel Lévy edita por 800 francos e por cinco anos *Madame Bovary*. Entre o desejo de saber e a necessidade de crer se estendia então um terreno vago sobre o qual a nostalgia da inocência enganava a angústia por trás de uma máscara de futuro.

---

\* Patrick Tacussel é Docteur d'Etat e Professor da Universidade de Montpellier na França.

Este artigo foi traduzido pelos Professores Doutores Luiz Felipe Baéta Neves e João Maia.

# O projeto comunicacional moderno e os efeitos globais

Nízia Villaça\*

## RESUMO

Este artigo pretende pensar a desregulamentação da comunicação contemporânea, tendo como horizonte o pensamento de Augusto Comte, sua visão positivista e o imaginário da comunicação como organismo no final do século XIX.

Palavras-chave: globalização; positivismo; Comte.

## SUMMARY

*This article aims at pondering the deregulation of contemporary communication in the horizon of August Comte's thought, his positivist view and the imagining of communication as an institution at the end of the 19<sup>th</sup> century.*

*Keywords: globalization; positivism; Comte.*

## RESUMEN

*Este artículo se propone a pensar la desreglamentación de la comunicación contemporánea, teniendo como horizonte el pensamiento de Augusto Comte, su visión positivista y el imaginario de la comunicación como organismo en fines del siglo XIX. Palabras-clave: globalización; positivismo; Comte.*

A palavra comunicação partilha hoje fundamentalmente dois imaginários: o do milagre democrático proporcionado pelas novas tecnologias “globalizantes” e o de uma geopolítica elitista, fragmentária e transnacional, determinante da ex-comunhão dos alfabetos eletrônicos.

Uma reflexão sobre o contemporâneo leva-nos ao século XIX, quando a explosão das técnicas propiciou o aparecimento de um pensamento dominado pelo desenvolvimentismo, pela organização e pela ordem. A história da comunicação se teceu interligada à transformação de seus meios. No século XIX, com Saint-Simon, Comte, Malthus, Darwin, a comunicação delinea-se na forma de um organismo, de um corpo com seus vasos sanguíneos, órgãos, funções etc.. A metáfora biológica dominará as ciências sociais e a utopia é criar uma rede internacional, conexões gerais que unam metrópoles e colônias num macroorganismo. Inglaterra e França dividem à época, o poder, de forma dissimétrica. O império inglês e seu desenvolvimento industrial polarizam o poder econômico, enquanto a França detém o atrativo cultural. De qualquer forma, havia um sentimento geral de que o pensamento enciclopédico já não bastava. “As idéias negativas que ajudaram os enciclopedistas a minar a ordem antiga já não bastam.” (Mattelart, 1996, p.116) Era urgente substituir estes saberes destruidores e desorganizadores, estes saberes da insurreição científica, por um pensamento e uma prática positivos.

Desde o fim do século XVIII, Saint-Simon vai construir as bases deste novo saber, destas novas Luzes, conjugando a ciência da observação e a ciência da organização. Num amálgama de física e biologia, pretendia abraçar a causa dos industriais (agricultores, fabricantes, negociantes), incitando-os a juntar-se e a mobilizar-se para escreverem a História. Apenas aos sábios positivos o autor atribuía o direito de contribuir para fornecer a coerência do sistema. Os demais, como no modelo de propagação da Igreja, deviam tornar-se apóstolos.

A visão positivista de Augusto Comte e sua teoria orgânica da sociedade participaram desta tendência e, embora não tenha se detido em estudos sobre comunicação, suas idéias funcionalistas exercem profunda influência sobre o campo comunicacional pelo fato de que a noção de comunicação se aproximou progressivamente das noções de desenvolvimento e crescimento. Pensava Comte que a sociedade, no seu conjunto, apresentava fenômenos de crescimento, estrutura e funções análogas aos fenômenos individuais. “Augusto Comte leva a melhor sobre todos os que o precederam pela maneira como concebe os fenômenos sociais; entre outras superioridades, conta-se a de ter reconhecido a dependência da sociologia em relação à biologia.” (Smith, 1888, p.7)

No debate organizado em 1998 comemorando os duzentos anos de nascimento de Augusto Comte, pai do positivismo, tendo o Professor Maffesoli como interlocutor, as ques-

tões giraram justamente em torno dos caminhos tomados pela sociologia no momento atual em confronto com o perfil desta ciência quando de sua criação, registrando os desdobramentos no campo comunicacional.<sup>1</sup>

No contemporâneo, a linha da sociologia compreensiva, com seu apelo ao particular, ao próximo, à estética, às micro abordagens, parece distanciar-se do racionalismo da ordem e do desenvolvimento pregados por quem achava que era necessário saber para prever e prever para prover. (Maffesoli, 1988) Divergindo da linha

de pensamento da sociologia compreensiva, constatamos que, na ordem da comunicação, delinea-se ainda um perfil neo-positivista, apóstolo da informatização do mundo, que vê na globalização a utopia que os do século XIX viam na universalização.

A euforia do século XIX buscava na tecnologia a reconciliação dos antagonismos sociais e as exposições universais dão prova disso a partir da segunda metade do século XIX. As exposições universais iniciadas na França partilhavam com o progresso das redes de comuni-

cação o mesmo imaginário, a mesma busca de um paraíso perdido da comunidade e da comunhão humanas com a construção do mito de um vínculo universal.

Muitos foram os marcos do projeto moderno de universalização calcados no desenvolvimento da comunicação. Na exposição universal de Paris de 1851, cortou-se a fita da primeira ligação telegráfica por cabo submarino entre Dover e Calais. Na de 1855, a estrela é o aparelho telegráfico impressor do anglo-americano David Hughes. Em 1876, em Filadélfia, comemorando o centenário da independência americana, o telefone de Graham Bell funcionou pela primeira vez. Em 1893, em Chicago, festejou-se a primeira linha interiorana Chicago-Nova Iorque. Seguiram-se os canais interoceânicos, o de Suez (1889) e o de Panamá. Quanto ao vapor, estará em toda parte, até a explosão da eletricidade na Exposição Internacional em 1881, na França, três anos depois da invenção da lâmpada incandescente de Edison. É importante assinalar que, ao contrário das exposições anteriores, como acentua Armand Mattelart, só participaram quinze nações, em sua maioria européias, além do Japão e EUA, convidando apenas cientistas e industriais dos países que produziam as suas aplicações. Os progressos do telégrafo, cabos submarinos, caminho de ferro, navegação, fonógrafo (1878 – Edison) são passados em revista nesta ocasião. As imagens também estão presentes nas exposições: fotografia e seus avanços, a imagem animada (praxioscópio), culminando com a exposição de Paris de 1900 e a cinemateca dos irmãos Lumière. O filme, no século XX, torna-se o símbolo da universalidade. “O trabalhador com um vocabulário pobre é igual ao cientista (...). Através deste meio mágico, os extremos da sociedade aproximam-se um passo um do outro, no inevitável reequilíbrio da condição humana.” (Maffesoli, 1988, p.158)

Para Armand Mattelart, esta visão do mundo, entendido como oficina e mercado únicos, nações mutuamente dependentes, nações mutuamente repartidas segundo uma divisão internacional do trabalho que se ins-



creveria na natureza das coisas, não resiste à análise da cartografia dos fluxos de comunicação na era dos impérios. (Mattelart, 1996) No século XIX e no início do século XX, o pensamento da criação de uma ordem universal, embora com capa democrática, criou uma hierarquização mundial centrada inicialmente nos grandes impérios que polarizavam a comunicação das colônias e posteriormente nos dois grandes blocos capitaniados por EUA e Rússia, que passaram a polarizar o mundo.

Se compararmos o projeto de universalização ao da globalização, tem-se hoje uma sensação de coisas fugindo ao controle. Define Bauman que o significado mais profundo transmitido pela idéia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de auto propulsão dos assuntos mundiais, a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo. Se a universalização seguiu projetos, a globalização dá lugar a projeções inesperadas. (Bauman, 1999)

Nesse sentido, a imagem da globalização coloca-se à parte da idéia de universalização; cara ao projeto moderno que ela veio substituir. A idéia de universalização, como se viu, foi cunhada a partir dos recursos técnicos das políticas modernas e anunciava, juntamente com outros conceitos como civilização, desenvolvimento, progresso, a vontade de melhorar as condições de vida em escala mundial.

Michel Maffesoli, a propósito do fascínio positivista dos primórdios da sociologia que marca o final do século XIX, pontua que cada época possui seu sistema de investigação e que uma grande tendência taxinômica inicia-se com as Luzes. "O desencontro do mundo, que já havia instaurado o vazio nas florestas e nos campos, devia prosseguir em sua marca, tornando transparente a obscura e misteriosa vida em sociedade." (Maffesoli, 1988, p.54) Apon-ta o autor a necessidade sentida na época de se recorrer aos processos laboriosos das ciências naturais para estudar as realidades sociais. A busca é a da sociedade perfeita, sem fantasmas religiosos ou imaginários.

Faz sentido a seqüência comtiana das três eras: biológica, metafísica e científica. Transformar as leis da fisiologia em leis sociais, tal como conclama Saint Beuve, é o projeto que atinge seu apogeu no fim do século XIX. Os relativismos, os contraditórios devem desaparecer para que o contrato social se exerça, como bem acentuou Foucault. Mesmo a verdade do sexo deve ser estabelecida.

Conclui Maffesoli que um cientismo que dominou o século XIX não é mais adequado para apreender a desordenada e contínua "alteridade" das comunicações que de múltiplas formas eclode em nossos dias. Muitos Estados que "deveriam" propiciar a "ordem e progresso" positivistas mostram-se incapazes de gerar e gerir os recursos necessários para tal tarefa, perdendo sua soberania militar, econômica e cultural. Se a política universalista dependia da demarcação das fronteiras de cada Estado, progressivamente surgem os grupos de Estados criando uma integração supra-estatal com dois super blocos. Os não-alinhados passam a ser vistos como antiquados, apegados ao princípio da soberania estatal. A regra passa a ser buscar alianças e entregar pedaços sempre maiores da soberania.

Quando descerrou-se a cortina, havia Estados sem qualquer poder, etnias esquecidas que reclamavam, mesmo assim, Estado próprio, havia novas e velhas nações escapando das gaiolas federalistas e usando sua liberdade apenas para buscar a dissolução de sua independência política, econômica e militar no MCE e na aliança da OTAN.

O tripé da soberania foi afetado em suas bases e a economia foi a mais afetada. As nações-estados tornam-se executivas de forças que não controlam politicamente. "Com sua base material destruída, sua soberania e independência anuladas, sua classe política apagada, a nação-estado torna-se um mero serviço de segurança de mega-empresas." (Bauman, 1999, p.63)

Este momento que atravessamos instaura discussões radicais sobre a opção pela "neutralidade" global neoliberal, pelos localismos de cunho radical, quando na verdade a

hora é apenas de reflexão, negociação e reestruturação do papel dos Estados-nações enfraquecidos pelos direcionamentos conseqüentes da subserviência à metrópole ou a um bloco de poder. Se a globalização oferece uma certa desregulamentação, esta deve ser usada de forma consciente e política, de forma que os países em desenvolvimento e seus mercados não viam brinquedos na mão de padrões invisíveis que mudam de rota nos mares da Internet. A hora é de afirmar territórios, defender fronteiras, criar éticas para que o movimento dos sem-terra não se estenda ao campo virtual. Repensar Comte é pensar nossos limites na complexidade do "glocal". Como lembra Michel Maffesoli, estamos distantes da visão universalizante do positivismo dominador. Indo de encontro a uma visão triunfalista, que crê a tudo poder abarcar, a sociologia compreensiva que ele propõe participa de uma "transcendência imanente", que brota do próprio corpo social. Nesta perspectiva, não "possuímos" a verdade – mas estamos por dentro de uma "certa" verdade. (Maffesoli, 1988)

## Notas

<sup>1</sup> Seminário Conversas sobre o Pensamento Social – 200 anos de Augusto Comte. Participantes: Michel Maffesoli, Patrick Tacussel, Luiz Felipe Baêta Neves, Nízia Villaça e Ricardo Ferreira Freitas. Rio de Janeiro, *Jornal do Brasil*, Idéias, 5/12/98, p.2.

## Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. "Depois da Nação-Estado, o quê?". In: *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988.
- MATTELART, Armand. *A invenção da comunicação*. Lisboa: Piaget, 1996.
- SMITH, A. *Richesse de nations*. Paris: Guillaumin, 1888.

\* Nízia Villaça é Professora Titular da ECO/UFRJ, autora de Cemitério de mitos: uma leitura de Dalton Trevisan, Paradoxos do pós-moderno, Em nome do corpo, Que corpo é esse e Em pauta.

# Max Weber e a máfia napolitana: uma dramatização do positivismo?

Lamartine P. DaCosta\*

## RESUMO

Max Weber igualou o crime organizado italiano à burocracia absolutista do final do século XIX. Partindo deste pressuposto, o presente ensaio procura demonstrar que um Weber aparentemente conservador defendia a ambivalência axiológica, tal como Comte. O sentido dramático da ciência positivista desvela-se e reaparece por meio das denúncias feitas aos cientistas sociais pelos defensores de uma metodologia pretensamente rigorosa e inequívoca. Palavras-chave: ciências sociais; positivismo; Max Weber.

## SUMMARY

Max Weber has matched up Italian organized crime with absolutist bureaucracy at the end of the 19<sup>th</sup> century. From such assumption, this text tries to demonstrate that an apparently conservative Weber has defended axiological ambivalence just as Comte did. The dramatic sense of positivist science unveils itself and reappears by means of accusations to social scientists made by the defenders of a supposedly strict and unmistakable methodology. Keywords: social sciences; positivism; Max Weber.

## RESUMEN

Max Weber equiparó el crimen organizado italiano a la burocracia absolutista de fines del siglo XIX. A partir de este supuesto, el presente ensayo busca demostrar que un Weber aparentemente conservador defendía la ambivalencia axiológica, tal como Comte. Se descubre el sentido dramático de la ciencia positivista, que se manifiesta hoy en las denuncias a los científicos sociales por defensores de una metodología presuntamente rigurosa e inequívoca. Palabras-clave: ciencias sociales; positivismo; Max Weber.

Como Goethe ao visitar Veneza e Roma no final do século 18, Max Weber também redescobriu o humanismo ao visitar Nápoles um século após. E mais: o pai da sociologia em equivalência a Marx e a Durkheim, em contato com novas experiências vivenciais teria reduzido progressivamente sua crença na pureza da ciência, dominante na Europa desde Augusto Comte dos meados do século 19.

Uma comprovação inicial desse fato encontra-se na sisuda obra “Economia e Sociedade”, *opera magnum* de Weber, num trecho pouco conhecido mas de significado importante na discussão atual sobre a crescente aceitação do relativismo nas ciências sociais. De modo textual e de forma rara quanto ao seu estilo habitualmente sério, Weber descreve as palavras ouvidas por ele de um comerciante napolitano: “*Signore, la camorra mi prende x lire nel mese, ma garantisce la sicurenza; lo stato me prende x lire x 10 e garantisce niente.*” (Weber, 1944, p.208)

Neste ponto de sua meticulosa análise histórica e econômica dos fatos sociais, Weber deixa de lado momentaneamente a religião, a burocracia ou a lei como categorias centrais de suas indagações e aceita o banditismo organizado como uma alternativa à ordem social imposta pelo Estado. Eis que neste estágio, o maior vulto da investigação sociológica de sua época põe a Máfia napolitana num viés comparatista — citando exemplos da Sicília, Índia, China e África — e conclui como “aparente” a contradição entre a burocracia absolutista e o cri-

me organizado. (Weber, 1944) Como incluir, então, nesta mesma linha de conta uma outra tese weberiana — tão propalada pelos epígonos da ordem social disciplinada e legalizada — em que a ética protestante constituiu a matriz bem sucedida do capitalismo já triunfante no final do século 19?

A resposta, como pretendemos aqui demonstrar, reside na feição axiológica da metodologia de investigação adotada por Max Weber. Em resumo, ao enfrentar questões de valor, o sociólogo defensor mal compreendido de uma “ciência livre de valores”, assumia freqüentemente a contradição como válida, embora despindo-a de importância. Daí tais pressupostos relativistas surgirem por inserções dentro de temáticas mais amplas.

Acrescente-se ao positivismo mitigado de Weber, um certo jogo cíclico produzido pelo embate entre ciência e valores que pressupunham influência sobre fatos sociais. Uma evidência desta oscilação de atitudes dos cientistas diante de problemas práticos da vida é encontrada no próprio Augusto Comte. Significativamente, o fundador da sociologia e pai do positivismo tem um comportamento similar a Weber ao inserir um comentário *ad littere* quando do desenrolar das denúncias de arbitrariedades por ele atribuídas à metafísica. Neste caso a quebra da seriedade comteana é feita por citação de uma “exclamação favorita de Newton”: “*O Physique! Garde-toi de la Metaphysique*”. (Comte, 1835, tome deuxième, p.636)

Mais adiante, Comte enseja revelar o perigo de se cair no deslumbramento de argumentos das pseu-

dociências, áreas de saber mais afetivas que racionais, mais axiomáticas que empíricas. O texto em questão pertence à obra maior de Comte — “Cours de Philosophie Positive”, publicada em 1835, em Paris — do qual extraímos o comentário: “A preponderância atual de nossas faculdades afetivas não somente é indispensável para retirar continuamente nossa inteligência de sua letargia nativa, mas também para dar à sua atividade qualquer um objetivo permanente e uma direção determinada, sem os quais ela se engajará necessariamente em vagas e incoerentes especulações abstratas.” (Comte, tome quatre, 1835, p.95-96)

Enfim, Comte concebeu uma ciência absolutista mas aceitou nas entrelinhas “faculdades afetivas” que lhe daria sentidos e direcionamentos. A ambivalência, nesta postulação, mascara-se pela complementaridade do método — que se baseia no lema “*savoir pour prévoir*” — com valores externamente instituídos. A julgar por Adorno em sua famosa crítica do positivismo, a finalidade da aceitação de valores externos ao método é a de ordenar partes definidas pelas constatações empíricas num todo coerente. (Arato e Gebhardt, 1978) Por trás desta adequação axiológica do positivismo, ainda se dando crédito a Adorno, impõe-se o controle da natureza e da sociedade como nexos centrais da doutrina comteana. (Arato e Gebhardt, 1978)<sup>1</sup>

Tentando-se uma síntese, diríamos que a aceitação de valores no interior da prática científica a partir de referenciais externos teria um significado funcional, num concerto de delimitação, complementaridade e operacionalidade. Admitindo-se, como Comte, “vagas e incoerentes especulações abstratas” poder-se-ia estimular a fragmentação do conhecimento e se perderia o controle inerente ao exercício científico. Isto não seria apenas desvelado em leituras de textos comteanos, mas sobretudo por expressões positivistas posteriores como no exemplo de Karl Popper, até hoje com reputação intocável na luta para a preservação da pureza científica.

Mas mesmo Popper flexibilizou seus imperativos conciliando-os

numa proposição central e não por sinalizações como em Comte e Weber. Efetivamente, Popper acatou com habilidade a presença incontornável de valores na prática científica mas manteve o controle sobre fatos, objetos e a própria ciência, criando para isso o conceito de três mundos: o primeiro incorpora objetos físicos; o segundo engloba experiências humanas e o terceiro, os produtos do espírito humano. Esta concepção implica em se dar a possibilidade ao cientista de circular entre mundos diferenciados e neles definir suas intervenções como também manter os cânones do método científico. (Popper e Lorenz, 1990)<sup>2</sup> Com tal disposição, ao nosso ver, preservou-se por distinção e isolamento a pureza do método científico, um mito reforçado desde o alvorecer do Iluminismo na Europa.

Aliás, o embate entre ciência “pura” e “impura” constitui uma das manifestações originais do histórico confronto entre o método científico e o mundo dos valores. (Hekman, 1986) Nessas circunstâncias, no dizer de Isaiah Berlin, a crença na verdade absoluta proclamada pelo positivismo tornou-se irreconciliável com outros tipos de valorizações que não as científicas. Daí, poderíamos então argumentar, haver uma estreita margem da conciliação do irreconciliável, que se manifesta num Weber irônico e num Comte tocado pela culpa.

Berlin, continuando sua digressão, aponta outra consequência: o relativismo — noção já presente entre os sofistas da Grécia Antiga — foi tolerado progressivamente, pois “ele não poderia ser declarado já que ao se expor por uma proposição esta não poderia ser relativa”. (Berlin e Jahanbegloo, 1992, p.107) Assim, este relativismo evado de compaixão estaria superando o estigma da impureza dos valores não científicos e se reforçando conceitualmente ao ser categorizado, como indica Berlin, vis-à-vis com o pluralismo da sociedade atual. Ao fundo e ao cabo, a aceitação do relativismo nas ciências sociais deve-se à crescente necessidade de comunicação entre culturas. Simplesmente, no mundo presente certos valores fizeram-se comuns e permitiram a circulação de idéias, o que paradoxalmente passou a incluir diferenças,

estas afinal dispondo-se como vias de mútua compreensão. (Berlin e Jahanbegloo, 1992, p.108-109)

A convivência do positivismo de pretensões universalistas com o relativismo pluralista não tem se mostrado contudo uma tarefa ausente de rupturas. A publicação em 1997 do livro “Imposturas Intelectuais” de Alan Sokal e Jean Bricmont na França e depois imediatamente em vários outros países, revelou um instigante enraizamento da redução universalista e defesa da singularidade em confronto. Os físicos Sokal e Bricmont em nome da preservação do rigor científico usaram uma denúncia pública contra o que eles chamaram de abusos pelo uso indevido de terminologia e concepções das ciências “exatas” por parte do “relativismo epistêmico das ciências sociais pós-modernas”. (Sokal e Bricmont, 1999)

Em 1998, Edward Wilson — outro pai, mas da menos generosa sociobiologia — também conseguiu chamar a atenção do mundo acadêmico, especialmente nos Estados Unidos, ao publicar o livro “A Unidade do Conhecimento – Consiliência”, no qual se propõe a unificação das diferentes disciplinas. Estas, quer voltadas para a natureza ou para a sociedade, estariam hoje sujeitas à intensa fragmentação e crescente busca de especialização. Para Wilson, a unificação necessária transcorreria por eleição de “leis naturais fundamentais que compreendem os princípios subjacentes a todos os ramos de saber”. (Wilson, 1999)

A par dessas novas versões do embate entre o empírico e o irônico, poderíamos então questionar: seriam tanto Sokal & Bricmont como Wilson, meros prolongamentos da ansiedade de Comte por controle e unificação do saber científico? Se verdadeira esta hipótese, por que novas roupagens desse embate conseguem aflorar e prevalecer em meio à comunidade científica, presumidamente hábil no lidar com fenômenos repetitivos? Estariam então os cientistas refletindo mais suas dúvidas epistemológicas e limites de sua influência na natureza e na sociedade do que propriamente confrontos de modulações do rigor científico?

Em tese, ao se revisitar vida e obra de Max Weber em consonância com o desenvolvimento de teorias axio-

lógicas em sua época e posteriormente a ela, poder-se-ia obter significados das oscilações ora em conjectura. A publicação em 1996 de uma biografia de Max Weber com base em documentação epistolar, de autoria do historiador John P. Diggins, tornou esta possibilidade mais viável por criar um fio condutor de contextualizações e contrastes entre a experiência da vida e a teorização acadêmica.

Para Diggins, “o estilo trágico de Weber, em vez de oferecer um ordenamento racional da sociedade, apresenta uma dramatização de suas autonomias conforme confronta as inúmeras operações do poder”. (Diggins, 1999, p.89) Além disso, “Weber justaporia carisma à racionalização para dramatizar a natureza dividida da ação humana que o conhecimento não conseguia unificar. Conhecendo os limites do conhecimento ele enfrentou estoicamente a perda da verdade e objetividade e foi devido a seu gênio que ele pôde, ainda assim, elaborar uma teoria racional da ética e da responsabilidade”. (Diggins, 1999, p.13)

Ao expor tais preocupações, Diggins faz surgir um Max Weber mais voltado para a epistemologia do que para a ontologia da ciência, tradicionalmente cultivada pelo positivismo. Isto redefine o pensamento weberiano, dando-lhe foros de sintonia com preocupações atuais, como se verifica em outro trecho selecionado: “A defesa de Weber da liberdade acadêmica tinha tanto a ver com a incerteza epistemológica quanto com a liberdade política. Em vez de unificar nossa visão em relação ao mundo, o conhecimento a fragmenta, enquanto a natureza de seus objetos requer diferentes perspectivas e preocupações. Weber via instituições diferentes abrigando esferas distintas de valor; assim, a universidade e o Estado apresentavam demandas diferentes ao indivíduo”. (Diggins, 1999, p.179)

De resto, Weber não representou efetivamente o papel de defensor do capitalismo nem de líder do liberalismo — como marxistas e liberais brasileiros assim entenderam — e muito menos de proponente de uma metodologia de investigação que reificava a repressão social, como assim dispôs a Escola de Frankfurt em sua fase áurea da década de 1930. (Jay, 1973) Esta

postulação é compartilhada por Diggins ao revisitar a vida de Weber do qual se extraiu “uma curiosa combinação de impulsos anarquistas e convicções conservadoras”. (Diggins, 1999, p.85)

A falta de percepção de um Weber recomposto por Diggins seria também produto da ambivalência intrínseca da metodologia sociológica weberiana, na qual os “tipos ideais” têm papel dominante por levantarem modulações variadas das ações sociais determinadas por valores. (Diggins, 1999) Um testemunho importante para dar mais veracidade a esta assertiva é Georg Lukács, sobejamente conhecido por esboçar um marxismo com interesses culturais, que aderiu às jornadas de discussão promovidas por Weber na Universidade de Heidelberg, nas duas primeiras décadas do século 20. Escreveu Lukács dando ênfase a um *dictum* ouvido de Weber naquelas reuniões: “Onde os valores começam, a ciência termina”. (Diggins, 1999, p.144)

Outra frase emblemática do sociólogo dos tipos ideais pinçada no acervo da lavra de Diggins confirma a menção anterior: “Por trás da ação encontra-se o homem”. (Diggins, 1999, p.152) Embora sintéticas, essas afirmações de ocasião confirmavam as afinidades intelectuais de Weber que incluíam marxistas, já exemplificado por Lukács, e espiritualistas como Ernest Bloch, em meio a variadas tendências acadêmicas, literárias e ideológicas.

Neste contexto, Diggins insere Else Jaffé, amante, amiga da esposa Marianne Weber e discípula do Círculo Weber na Universidade de Heidelberg. Este caso amoroso tornou-se estável na vida de Weber, começando em 1910 quando Else era sua aluna e persistiu até sua morte em 1920. Examinando-se a correspondência de Else desvela-se um Max Weber até então desconhecido, interessado no “Movimento Erótico” e em idéias anarquistas circulantes nos anos precedentes à Primeira Guerra Mundial. (Diggins, 1999)

Com a própria Marianne, Max Weber buscou estímulos eróticos coletivos em 1913 e 1914, com a adesão do casal à comuna de Ascora, na Suíça, onde se praticava o amor livre. (Diggins, 1999) Posteriormente, ele incluiu debates sobre o emergente mo-

vimento feminista na Alemanha, do qual Marianne passou a fazer parte ativamente. (Diggins, 1999)

Seria este o Max Weber reacionário e reificador da ordem estabelecida freqüentemente esboçado por críticos apressados? Se a resposta é negativa, então o sociólogo daí resultante ajusta-se ao perfil preferido de Diggins: um intelectual voltado para tensões das antinomias típicas do racionalismo de seu tempo sempre em confronto com a condição humana. (Diggins, 1999)

Esta síntese é particularmente produtiva ao inserir a obra de Weber nas teorias dos valores surgidas durante e depois de seu trajeto intelectual. De fato, as chamadas Kulturwerterideen (as idéias dos valores na cultura) foram inicialmente compartilhadas por Weber com Simmel, Troeltsch, Rickert e outros nomes de destaque da intelectualidade alemã do final do século 19. Estes debates acabaram por levar à dúvida a metodologia científica, até então mitificada como o bastião da objetividade e da razão iluminista. (Löwy, 1987)

Um passo adiante dessa posição aconteceu três décadas após com Karl Mannheim desenvolvendo a concepção de “dependência situacional”, em que sínteses da realidade investigada refletiriam a posição filosófica-histórica do sujeito observador. Isto direcionaria o relativismo — neste estágio já assim denominado explicitamente — para uma “complementaridade recíproca de diferentes pontos de vista parciais”. (Mannheim, 1976, p.179) Na verdade, com esta proposição, Mannheim endossava a idéia do perspectivismo antes elaborada por Nietzsche e, por vezes, confirmada pelo Círculo de Heidelberg. (DaCosta, 1988)

Depois da Segunda Guerra Mundial, a temática do relativismo dentro da tradição alemã foi retomada por Hans Georg Gadamer — ainda hoje vivendo em Heidelberg — que criou uma variante da proposição de Mannheim. Introduziu-se, então, na Wertephilosophie (filosofia dos valores) o nexo da “história efetiva”. Neste estágio, o relativismo foi compreendido como inevitável por incorporar os efeitos de certos textos sobre gerações que se sucedem e compreendem. Gadamer assinalou, finalmen-

te, uma tendência da filosofia posicionar-se além de dicotomias tais como objetivismo e relativismo, objetividade e subjetividade ou racionalismo e irracionalismo. (Hekman, 1986)

Por influência de leituras de Gadamer, ensaiamos em 1988 uma conceituação de valores que tentava sedimentar a tradição no tema da axiologia. Propusemos, assim sendo, que valores fossem “aspirações coletivas, volitivas e mutáveis, referidas ao dever ser ideal e descritas sobre experiências fundadas em relações sociais”. (Da Costa, 1988, p.213-214) Nesta mesma década de 1980, a intelectualidade brasileira entrou em contato com os escritos de Jürgen Habermas, e portanto a nossa definição procurou espelhar categorias principais habermasianas que fundamentavam a axiologia, como o “dever ser” e as “relações sociais”.

Outra influência assimilada na nossa definição de valores foi a de Max Weber por via da reabilitação encetada por Habermas. Esta foi a razão de optarmos por “aspirações coletivas, volitivas e mutáveis”, uma formulação típica da teoria da ação originada no Círculo de Heidelberg. De qualquer modo, tornara-se evidente à época que avanços na trilha dos valores deveriam se apoiar em pressupostos weberianos.

O próprio Habermas tinha percorrido esse caminho e assimilado a noção de “esferas de valor” pela qual Weber interpretara o “desencantamento do mundo”, processo dessacralizador da cultura imposta pela modernidade. Nesta mudança cultural, a ciência e a tecnologia — tendo inicialmente o Renascimento como pano de fundo — teriam substituído a religião como referência básica da sociedade. As esferas de valor, no caso, foram identificadas por Weber como resultado da fragmentação do mundo, “encantado” pela religião. Gerou-se, por conseguinte, uma maior ênfase na autonomia e na diferenciação da ciência, da moral e da arte. Esta “racionalização da cultura” foi parafraseada por Weber na expressão do homem crescentemente prisioneiro de uma “armação de ferro”. (Stahlhartes Gehäuse) Nesta concepção se poderia encontrar a causa central do pluralismo axiológico que hoje

delimita a modernidade e por vezes conceitua a pós-modernidade. (Da Costa, 1988)

Eis que a racionalidade — ou razão instrumental, acompanhando-se o pensamento frankfurteano — foi resgatada da perspectiva weberiana como o fulcro da denominação positivista e cujo contraponto abriu espaços de legitimação do erotismo libertário, do anarquismo, do feminismo e até mesmo da Máfia napolitana. Ironicamente, *mutatis mutandis*, essas reações ao racionalismo opressor também foram divisadas pelo frankfurteano Hebert Marcuse, um crítico contumaz das teorias weberianas. Sem embargo, depois da reabilitação promovida por Habermas, há que se sugerir um Weber pouco compreendido e desviado de seus propósitos por ter concentrado esforços no mapeamento sociológico do capitalismo, da religião e da burocracia. Em suma, os críticos teriam confundido tipos ideais com modelos sociais.

O papel de Habermas, portanto, foi de colocar a sociologia de Weber em sua justa medida, dando ênfase primariamente à teoria de valores, o que poderia fundamentar mais adequadamente os tipos ideais e demais dispositivos metodológicos de flexibilidade descritiva ao gosto do líder do Círculo de Heidelberg. Note-se, por necessário, que o maior número de citações encontradas na obra principal de Habermas — a “Teoria da Ação Comunicativa”, publicada em 1981 — concerne a Max Weber. Nele, também, Habermas buscou inspiração para sua proposta da Ação Comunicativa, que homologamente às três esferas weberianas, definiu-se como interseções de três eixos axiológicos: fato (ciência), norma (moral) e vivência (arte). (Habermas, 1987)

Claro está que o propósito de Habermas foi o de superar Weber, como também pretendeu fazer com o pensamento frankfurteano, dentro da tradição filosófica alemã de se ultrapassar uma determinada posição mantendo-a nos seus elementos essenciais. Mas, ao fazê-lo, nivelou sua tentativa ao próprio Weber, a Mannheim e a Gadamer, uma vez que críticos da Ação Comunicativa saudaram-na de modo implacável como “utópica”, “absolutista” ou

“universalista cautelosa”, conseguindo retirar-lhe a pretensa relevância no âmbito acadêmico. (Da Costa, 1988)

Por esse motivo, entendemos que há um processo cíclico no debate entre o *modus* exato da ciência e o seu símile literário, quer se apelando pelo lado da metodologia que se nutre no rigor mitificada ou se assumindo o perspectivismo que busca incessantemente o singular. Esta alternância de apropriação de rótulos e enfoques, tem transcorrido simplesmente em torno de um único problema, o mesmo que animava os filósofos e seus desafetos sofistas no antigo mundo grego: aquele que opunha a episteme dos saberes demonstrados e conceitos fundamentados à doxa que entedia o homem como medida de todas as coisas.

Para esta interpretação é sugestivo que os positivistas lógicos do Círculo de Viena tenham servido de contraponto a Mannheim, inclusive tentando uma unificação das ciências; que Popper tenha ganho *momentum* ao tempo de Gadamer e disputado publicamente com Habermas; e que Sokal & Bricmont tenham aparecido como resposta ao atual pós-modernismo, anti-metodológico e anti-fundacional.

Ao nosso ver, Weber não teve oponentes radicais do seu porte nas ciências sociais de sua época porque praticou uma composição do positivismo com o perspectivismo. Por isso, há um Weber hoje superado e outro atual, dependendo da feição exposta. Daí deparmos com um Giddens que considera Weber ultrapassado (Giddens, 1990) e um Turner que identifica no mesmo Weber fundamentos e direcionamentos para se lidar com questões atuais como a globalização, o pluralismo ou a pós-modernidade. (Turner, 1996)

No Brasil, a ambivalência weberiana foi prematuramente apropriada em razão da famosa controvérsia do “homem cordial” que tipificaria o brasileiro, a partir de 1936, com a publicação de “Raízes do Brasil” por Sérgio Buarque de Holanda. Este tipo ideal, devidamente assumido pelo seu autor, foi construído em torno de uma antinomia em que cordialidade e afeto no trato convivem e se confrontam com egoísmo e opressão. Para os críticos e desavisados jamais

ficou claro se esta caracterização era virtude ou defeito, o que obrigou Holanda a esclarecer, por toda sua vida, o significado das antinomias de termos não excludentes para efeito de análise. (Morse, 1987) Holanda, por outro lado, estudou e trabalhou como jornalista correspondente na Alemanha em 1929. Diz ele sobre esta experiência em uma de suas entrevistas: "Li Kantorowicz, depois Sombart, e através dele cheguei a Weber. Ainda tenho aqui, em minhas prateleiras, livros de Weber que comprei naquela época; eu devo ter sido o primeiro brasileiro a citar Weber em uma publicação".<sup>3</sup> Teria Holanda, assim sendo, repetido a frustrante experiência de confundirem seus tipos ideais com modelos sociais?

Em retrospecto, é evidente que cientistas e filósofos, quer universalistas ou relativistas, estão fazendo opções em alternativas igualmente válidas e defensáveis, tal como fez Augusto Comte de modo tímido e culposo em face à aparente contradição de sua escolha. Não constituirá surpresa, nestes termos, que epistemologias avançadas dos tempos correntes estejam apontando para saberes conciliatórios, com diferentes metodologias de investigação, e complementares de modo a respeitar especificidades de sujeitos, objetos, métodos e áreas de conhecimento.<sup>4</sup>

Nessa linha de conciliação há que se dar espaço a Robert Crease, em texto de 1993. Para este filósofo norte-americano, a melhor analogia da ciência acontece com a arte dramática, já que ambas atividades constituem interação com o mundo da vida, performance e audiência: "Tal como o mundo dramatizado muda de acordo com a avaliação crítica das performances, apelando para novos textos e novos desempenhos, assim o mundo científico cambia-se pela avaliação de suas experimentações performativas, o que transcorre por meio de novas teorias e novas performances". (Crease, 1993, p.60)

Por suposto, a dramatização é uma adequada estrutura de significados para hoje se compreender Max Weber, tanto quanto as oscilações cíclicas da disputa entre cientificistas e relativistas. E a tríade que lhe dá sentido — vida, performance

e audiência — apresenta-se sobretudo com os eixos que delimitam tais dramatizações.

Não seria por simples acaso, portanto, que a tríade de Crease ajusta-se aos eixos de valores de Habermas: vida (fato), performance (norma) e audiência (vivência). Esta semelhança também se repete com os mundos um, dois e três de Popper, desde que se aceite a distinção em lugar da interseção como propõe Habermas.

Sintomaticamente, essa última qualidade de composição de três mundos é reencontrada em Kant com outras três expressões: razão pura, razão prática e juízo estético. Humboldt, por seu turno, adota três "estados" em sua argumentação: intelectual, moral e artístico. Esta simetria enfim, mantém-se em abordagens contemporâneas como nas "mundialidades" de Hannah Arendt, vida, ação e obra; nas formas de Lefebvre, *poiesis*, *praxis* e *mimesis*; e nas "empiricidades" de Foucault: vida, vontade e linguagem.<sup>5</sup>

Afinal, residiria na consideração dos três eixos ora admitidos como convergentes e sugeridos como um consenso subjetivo, um meio hábil para se desenvolver uma futura epistemologia pluralista e conciliatória? Estaria em Max Weber a chave metodológica para se instituir tal epistemologia que deve atender a pluralidade do mundo e simultaneamente seus modos de compreensão? Não faltou ao conceito do "homem cordial" uma abordagem dramatizada para ser melhor compreendido? Não se situaria neste encaminhamento a lição aprendida do comerciante napolitano por Max Weber?

## Notas

<sup>1</sup> A menção a Adorno se faz como referência ao texto "Thesen zur Kunstsoziologie", publicado em 1967.

<sup>2</sup> As menções a Popper concernem ao capítulo em que ele é autor sob a denominação "Monde des Objets, Monde de Propositions: entre les Deux, le Moi".

<sup>3</sup> Graham, p.102-109

<sup>4</sup> Compare-se com Da Costa, 1997, p.41-56

<sup>5</sup> O levantamento das tríades aqui citadas é encontrado em Da Costa, 1997, p.232

## Bibliografia

- ARATO, A. e GEBHARDT, E. Introduction to "Critical Theory and the Philosophy of Science". In: *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen Books, 1978, p.374-375.
- BERLIN, I. e JAHANBEGLOO, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. New York: Charles Scribner's Sons, 1992.
- COMTE, A. *Cours de Philosophie Positive*. Paris: Bachelier, 1835.
- CREASE, R.P. Science as Foundational? In: SILVERMAN, H.J. (ed.) *Questioning Foundations*. New York: Routledge, 1993.
- DACOSTA, L. P. *Valores e moral social no Brasil*. Tese de Doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Environment and Sport – An International Overview*. Porto: University of Porto, 1997.
- DIGGINS, J. P. *Max Weber – A política e o espírito da Tragédia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- GIDDENS, A. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- HABERMAS, J. *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1987.
- HEKMAN, S.J. *Hermeneutics & The Sociology of Knowledge*. Cambridge: Polity Press, 1986.
- JAY, M. *The dialectical imagination*. Little Brown and Co: Boston, 1973.
- LÖWY, M. *Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1987.
- MANNHEIN, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- MORSE, R. Meu Amigo Sérgio. In: *Revista do Brasil*, n.6 (número especial dedicado a Sérgio Buarque de Holanda), 1987, p.129-130.
- POPPER, K. e LORENZ, K. *L'Avenir est Ouvert*. Paris: Flammarion, 1990.
- SOKAL, A. e BRICMONT, J. *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- TURNER, B.S. *Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1996.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade* - vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WILSON, E. O. *A unidade do conhecimento – Consiliência*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

\* Lamartine P. DaCosta é Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Gama Filho/RJ.

# O futuro posto em questão na obra de Stefan Zweig

Cleia Schiavo Weyrauch\*

## RESUMO

O humanismo e o pacifismo, propostas iluministas, colocaram a história sob o crivo da suspeita. Entre os séculos XIX e XX, as concepções de futuro, contidas no evangelho do progresso de Comte e na pregação do pacifismo do escritor austríaco Stefan Zweig, foram abaladas pela emergência do nazi-fascismo. O escritor encontrou na América um novo paradigma democrático.

Palavras-chave: Brasil; futuro; história.

## SUMMARY

*Humanism and pacifism, both illuminist proposals, have placed history on suspicion. Between the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, the conceptions of future contained in Comte's Gospel of progress and in the pacifism preaching of the Austrian writer Stefan Zweig were shaken by nazi-fascism arrival. The writer found in America a new democratic paradigm.*

Keywords: Brazil; future; history.

## RESUMEN

*El humanismo y el pacifismo, propuestas iluministas, han puesto la historia bajo sospecha. Entre los siglo XIX y XX, las concepciones de futuro, contenidas en el evangelio del progreso de Comte y en la pregação del pacifismo del escritor austríaco Stefan Zweig, fueron conmovidas por la emergencia del nazi-fascismo. El escritor encontró en América un nuevo paradigma democrático.*

Palabras-clave: Brasil; futuro; historia.

**O**s acontecimentos históricos que marcaram o século XX, culminando com a eclosão das duas Grandes Guerras, colocaram sob suspeita a realização do humanismo e do pacifismo, das mais diversas formas. No campo da ciência e da arte, a positividade do futuro apresentava-se com a fundação de novas ciências e o surgimento das vanguardas artístico-culturais. Augusto Comte, o fundador da sociologia no século XIX, acreditou na evolução da sociedade, enquanto Stefan Zweig, baseado nas suas experiências de juventude, afirmava que "cada década seria uma ante-sala de outra ainda melhor". De um modo geral, as idéias-força de evolução e progresso contaminaram o século XIX e levaram os homens em geral a acreditar que no século XX o futuro proposto por essas idéias se concretizaria. Também no campo da religião, a idéia de evolução marcou tanto o kardecismo quanto a religião da humanidade proposta por Augusto Comte. Na prática, a sociologia, nascida sob a égide do progresso e da racionalidade científica, pretendeu traduzir o que já haviam afirmado os filósofos iluministas sobre o poder transformador da razão.

No século XIX, a força do futuro empobrece a noção de amanhã e incorpora uma nova dimensão filosófica de traço prometeico. Os cientistas do século XIX, sociólogos ou não, apostaram na emergência de uma qualidade de sociedade quando anunciaram sua fé nos novos tempos de racionalidade social. Para Augusto Comte, o futuro revelaria uma socie-

dade marcada por novas relações inter-humanas, conseqüência do desenvolvimento da ciência em todos os planos. Para ele, a sociedade, após ultrapassar os estados teológico e metafísico, alcançaria o estado positivo da razão, e mesmo a religião da humanidade não possuiria a dimensão teológica.

Stefan Zweig [1881-1942] é um dos autores que coloca em discussão o conceito de futuro como certeza de justiça social. O otimismo de juventude redefine-se diante do avanço do nazismo. As obras autobiográficas, *O mundo que eu vi* e *Brasil, país do futuro*, que o tornaram célebre no Brasil, dizem dos seus dilemas quanto ao futuro da democracia social na Europa e da possibilidade da experiência social brasileira vir a ocupar um lugar paradigmático. "O século XIX com seu idealismo liberal achava-se honestamente convencido de estar no caminho reto e infalível para o melhor dos mundos." (...) "Já se acreditava mais no progresso do que na Bíblia, e esse evangelho parecia irrefutavelmente comprovado pelos novos milagres da ciência e da tecnologia." (Zweig, 1999, p.17)

De fato, a idéia da aderência da racionalidade científica à evolução social da humanidade, proclamada por Augusto Comte, circulava entre os intelectuais na Europa, que a entendiam como segurança social, respeito à individualidade, conquistas gradativas do projeto democrático e eficazes intervenções urbanas. Certamente a idéia de positividade estava publicamente posta ao lado das intervenções nos campos da histó-

ria, da política, entre outros. Se para Comte a cidade era o lugar da Pátria, para Zweig era o da cultura e da história. A exemplo, a descrição que Zweig faz de Viena em *O mundo que eu vi* deixa ver o entusiasmo do autor por um projeto de cidade que o nazismo destruiu. Como grande universo de interlocução da arte e da cultura, a cidade de Viena projetou uma experiência de nivelamento, em que os judeus sobressaíram como agentes universais. Mas, o que fez Zweig pensar que o Rio de Janeiro poderia ser o modelo de cidade do futuro?

### Quem foi Stefan Zweig?

Stefan Zweig, famoso escritor austríaco, defensor do humanismo pacifista, conviveu em Viena com os mais ilustres homens de seu tempo.<sup>1</sup> Estudou em Paris, Berlim e, em 1934, deixou Salzburg, fugindo do nazismo em direção a Londres, de onde vem para o Brasil, em 1940.

A partir de 1932, inicia correspondência com seu editor brasileiro e, em 1936, visita o país pela primeira vez, quando declara a um repórter que gostaria de escrever um livro sobre o Brasil. Em 1940, transfere-se definitivamente para o Brasil, dando prosseguimento a pesquisas que culminariam com a publicação, em 1941, de *Brasil, país do futuro*.

Este livro foi, sem sombra de dúvida, escrito por um auto-exilado europeu sob o impacto da experiência tropical americana e do malogro da experiência liberal na Europa. Considerado por Afrânio Peixoto um dos mais favorecidos "retratos do Brasil", a obra revelou a brasileiros e estrangeiros o amor de um austríaco que, através da poética de sua narrativa, encurtou as distâncias entre os mundos europeu e americano. A narrativa diz do prazer do encontro com a natureza na América que Zweig, sem cessar, celebra. Da questão político-social fala com encanto, contrapondo o modelo alemão e o brasileiro, julgando que este possa constituir um outro paradigma humanístico diante da falência do modelo político europeu.

A (suposta) tolerância que marcava a vida social brasileira e o tamanho do território predestinavam o país a ser um dos mais importantes no futuro. Seu índice de humanidade constituía-se em

patrimônio capaz de servir de base a projetos nacionais suicidas em vigor nos anos 1930-1940, na Europa.<sup>2</sup>

Do ponto de vista do cotidiano, o discurso sobre a dimensão democrática da convivialidade social brasileira contrastava com a vivência de Zweig na Europa. Na introdução de *Brasil, país do futuro*, uma pergunta anuncia a procura de um novo paradigma: "como poderá conseguir-se no mundo viverem os entes humanos pacificamente uns ao lado dos outros, não obstante todas as diferenças de raças, classes, pigmentos, religiões e opiniões?" (1941, p.14-15) Ele julgava que o Brasil havia resolvido essa "complicada" situação. E continuava: "com a maior admiração, verifica-se que todas as raças [existentes no Brasil] vivem em perfeito acordo entre si". (p.15) Zweig, influenciado pela brutalidade do nazismo, não percebeu os limites da tolerância e os atritos político-sociais existentes no Brasil entre raças, classes e nacionalidades. A extensão da violência do processo político alemão havia deixado marcas profundas em sua personalidade e, como outros

europeus humanistas, Zweig deixara a Europa por motivos políticos.

Ao contrário de Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Berthold Brecht, Thomas Mann, que se dirigiram à América do Norte, Zweig escolheu o Brasil para viver e aqui se suicidou em 1942. Membro fervoroso da cultura sentimental vienense, Zweig não conseguiu conviver com a interrupção do avanço das idéias democráticas na Europa e morreu, como tudo indica, de "dor política", vendo o fortalecimento do nazismo no continente de origem. Com relação à sua morte, outras hipóteses apresentam-se, embora sem a força da primeira.

### A conjuntura européia

Embora a história da Áustria tivesse sido marcada por peculiaridades nos campos da cultura e da política, foi dela que Hitler retirou formas de ação anti-semitas.<sup>3</sup> Karl Lueger e Georg Von Schonerer tornaram-se, segundo Carl Schorske, fontes de inspiração do Führer, e a ascensão desses líderes na cena política austríaca marcou o início de uma era de obscurantismo.



Escritor humanista, Stefan Zweig conviveu na Europa pós-Tratado de Versalhes com o contraste entre a modernidade técnica e o arcaísmo sócio-político, com o debate sócio-cultural e com o exacerbamento de temas como nação e povo, conduzidos por idéias xenófobas. Para além desses contrastes, presenciou uma grave crise econômica, potencializada pela crise internacional, cujas conseqüências sociais foram drásticas para o continente europeu. O marco da paz de Versalhes, conhecida pela sua brutalidade em relação aos alemães, proporcionou aos adeptos da direita e extrema direita os argumentos para o fortalecimento, na sua dimensão perversa, das idéias românticas de povo e de nação. Como expressões do espírito alemão, ambas as idéias abrigaram místicas interpretações que exigiam de quem as aderisse um comprometimento fanático semelhante à lealdade imposta pelos nacional-socialistas (na Itália, um regime idêntico se instalara em 1922, ancorando-se na remota história de Roma).

Essa ideologia, marcada pela defesa dos confrontos radicais, previa o aniquilamento fosse de uma classe, geração ou raça. A nova sociedade alemã deveria sair dos escombros de uma luta redentora da raça ariana, ameaçada, a partir de 1918, por uma suposta conspiração de socialistas, estrangeiros e, sobretudo, de judeus. Ao contrário do conceito de *biofilia* defendido por Erich Fromm, apostava-se à época na *necrofilia*, ignorando-se as conquistas que os democratas europeus e alemães haviam logrado alcançar no decorrer dos séculos XIX e XX. O clima em que navegava a democracia supunha que, em breve espaço de tempo, os homens ingressariam na plena cidadania. Ficção ou não, essa idéia, talvez um conceito-limite, alimentou o projeto democrático da modernidade e sensibilizou levas de homens que, pelas vias do liberal e do marxismo-iluminismo, lutaram pela institucionalização dos seus direitos. Nas idéias que circulavam na sociedade, encontravam-se temas como igualdade social, tolerância, combate ao despotismo e aperfeiçoamento moral e social. Na prática, os adeptos

dessas idéias tinham pressa em afastar os demônios do despotismo, do racismo e do obscurantismo do interior da sociedade.

Mas, a partir da década de 1920, esse eufórico projeto começou a dar sinais de fragilidade diante tanto dos discursos de exaltação nacional quanto da ideologia de conflito racial. À universalidade, propõe-se a nacionalidade, à paz propõe-se a guerra, à autonomia dos homens contrapõe-se a sujeição a um chefe inquestionável, à razão humanista opõe-se o fanatismo.

Com a ascensão do nazismo, instala-se a intolerância e, a partir dela, uma política radical e sistemática de exclusão que via o projeto inclusivo da modernidade como expressão de decadência e aniquilação de uma germanidade autêntica. Hitler, a pretexto da defesa desta identidade, afirmou, tanto no *Mein Kampf*,<sup>4</sup> em discursos políticos proferidos, como em suas conversações privadas,<sup>5</sup> ser necessário religar o povo alemão a partir dos laços históricos sangue/solo, combatendo, sempre que necessário, os inimigos dessa concepção de identidade. Para ele, a causa do “desregramento da sociedade alemã”<sup>6</sup> estava na tolerância ao ideário democrático, inimigo do genuíno espírito alemão.

Na prática, a política de exclusão voltou-se, de fato, contra os judeus: impedidos de existirem como cidadãos alemães, politicamente diferentes da concepção nazista vigente, como etnia, ou mesmo como indivíduos, quase seis milhões deles foram exterminados, configurando uma experiência sem precedente na história.

Como Thomas Mann, Bertold Brecht, Pollock, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre outros, Zweig, diante da derrota do projeto inclusivo de democracia na Áustria e na Alemanha, deixa a Europa e procura recriar no exílio um novo paradigma humanista.

A urgência da construção do Reich dos mil anos afirmou o conceito de modernidade conservadora dos nazistas, cujo objetivo era estabelecer uma ordem inconciliável com as conquistas decorrentes do iluminismo político. O conceito de futuro contido na narrativa de esperanças para

o Brasil, proposto por *Stefan Zweig*, incluía a miscigenação inimaginada pelos regimes nazifascistas, sobretudo o alemão.

### No novo paradigma, o lugar da cidade-capital

Em *Brasil, país do futuro*, a dialética de complementaridade proposta, com ênfase no universo sócio-político, apóia-se na convergência essencial expressa na relação entre natureza e cultura. No caso do relato sobre a cidade do Rio de Janeiro, associa-se a essa essencialidade os conceitos de Oriente e Ocidente para dizer da possibilidade de um padrão de cidade que ultrapassa aqueles discutidos pela vanguarda européia. Para um europeu da primeira metade do século XX, a modernidade de um país era medida pela qualidade moderna de sua capital, pela racionalidade e planejamento de seu território. Na realidade, a afirmação de uma centralidade política dependia da imagem de poder de uma cidade sobre o território nacional a ela vinculado. No caso de Berlim, Hitler, ao assumir o poder em 1933, resolve torná-la cosmopolita e monumental, acima de Paris e Viena, julgando-a inadequada para a capital de um Reich que deveria ser modelo do mundo. Em conversas registradas por Albert Speer, Hitler dizia, ao tomar o poder, que “Berlim não é mais do que um irregular amontoado de edificações” (Speer, 1971, p.76), era necessário torná-la regular e simétrica.

Para Stefan Zweig, a cidade do Rio de Janeiro, onde viveu mais tempo, expressava o novo paradigma de civilização pelo leque de contrastes complementares que conciliava. Além de acentuar que a vida social no Rio de Janeiro tolerava todos os contrastes, aplaudia a cidade porque não era acometida do “delírio geométrico das avenidas retas, dos nítidos cruzamentos, da horrenda idéia da excessiva regularidade das modernas cidades grandes, que sacrificam a simetria da linha e a monotonia das formas, precisamente o que sempre é o incomparável de toda a cidade: suas surpresas, seus caprichos e suas angulosidades e sobretudo seus contrastes – esses contrastes entre o velho e o novo, entre cidade e natu-

reza, entre rico e pobre, entre o trabalhar e o flamar, contrastes que aqui se gozam em sua harmonia sem par". (Zweig, 1941, p.232)

Seu relato sobre a cidade do Rio de Janeiro refere-se a um novo que se construía a partir de uma dimensão inédita de História, sem a violência advinda dos expurgos da vontade de um guia, como era o *führer* alemão. Para ele, na cidade do Rio de Janeiro, todos se misturavam, conjugando-se o novo e o velho, o antigo e o tradicional, Oriente e Ocidente.

Com olhos não viciados pela modernidade urbanística, além de celebrar a relação natureza-cidade, Zweig via beleza no que se poderia chamar relação Oriente-Ocidente, tão depreciada pelos modernos. Talvez cansado dos megaprojetos, encontrasse na cidade do Rio de Janeiro a beleza da aproximação ideal e necessária entre Natureza e Cultura, Oriente e Ocidente, tão distante das discussões da vanguarda européia. "Por toda a parte a natureza é exuberante, (...) e em plena natureza se acha essa mesma cidade. E uma floresta de pedra com seus arranha-céus e pequenos palácios, com suas avenidas e praças e ruas estreitas de aspecto oriental, com suas choças de negros, e gigantescos ministérios, com suas praias de banho e seus cassinos." (Zweig, 1941, p.190)

O Rio de Janeiro aparece, então, como a cidade que se confundia sem parar com a natureza, um belo artifício complementar. Em verdade, Zweig entendia a cidade como um monumento incrustado na Baía da Guanabara e nas florestas que a cercavam por todos os lados. Influenciado, similar à maioria dos alemães, pela "união com a natureza", encontrou-a plena nos trópicos, quer na floresta e seus recortes, quer nas interfaces com o mundo civilizado americano.

No Brasil, vivia-se a possibilidade de uma nova convivência democrática, baseada na pluralidade étnico-social, ponto de partida da revisão dos conceitos de cultura e civilização, entendidos até então pelo registro da razão instrumental. E diz: "já não estamos dispostos a simplesmente equipará-los à idéia de organização e conforto" (1941, p.19), sugerindo que

apenas o grau de superioridade do espírito humanístico seria capaz de neutralizar os ódios entre etnias, classes, gerações e nacionalidades.

Para além de seu preconceito inicial, descrito na introdução do livro, Zweig confessa com todas as letras: "Eu tinha sobre o Brasil a idéia pretensiosa que sobre ele tem o europeu e o norte-americano e tenho agora dificuldade de retorná-la". (1941, p.2) Mas, esse austríaco "pretensioso" foi capaz de escrever um livro que, em tempos atuais, serve de reflexão para o estudo das perspectivas do Brasil em relação ao futuro. De fato, Stefan Zweig já amava o Brasil antes mesmo de conhecê-lo. De volta à Europa de sua primeira viagem em 1936, escreveu *Pequena viagem ao Brasil*, que publicou em vários jornais do mundo. Segundo Alberto Dines, seu maior biógrafo no Brasil à época: "Quem conhece o Brasil de hoje lançou um olhar para o futuro".

Deixo como homenagem a Stefan Zweig (1941, p.302) a sua frase dedicada ao Brasil e à cidade do Rio de Janeiro:

"Despedida

*Quem visita o Brasil, não gosta de o deixar. De toda a parte deseja voltar para ele. Beleza é coisa rara e beleza perfeita é quase um sonho. O Rio, essa cidade soberba, torna-o realidade nas horas mais tristes. Não há cidade mais encantadora na terra."*

## Notas

<sup>1</sup> Este círculo de intelectuais incluía Schnitzler, Hofmannsthal, Herman Hesse, Max Brod, Thomas e Heinrich Mann, Walter Rathenau, entre outros.

<sup>2</sup> Entre a primeira e a segunda e definitiva vinda de Stefan Zweig ao Brasil, implantou-se a Ditadura de Vargas, período denominado de Estado Novo. Nesse período arbitrário, algumas das garantias democráticas foram suspensas, embora a maioria dos jornais não enfatizassem o que os porões da tortura já registravam.

<sup>3</sup> Os movimentos nacionalistas na Áustria neutralizaram, a partir de meados do século XX, o avanço das idéias austroliberais multinacionalistas. Karl Lueger e Georg Von Schonerer foram expressões desses movimentos. Lueger, cristão anti-semita, tornou-se prefeito de Viena no início do século.

Schonerer, industrial, organizou os nacionalistas radicais em 1882 e implementou uma política anti-semita extremada.

<sup>4</sup> HITLER, Adolf. *Minha Luta*. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

<sup>5</sup> Essa afirmação foi retirada de *Hitler Secret Conversations*, cujo conteúdo define, pelos documentos de intimidade, a personalidade e as idéias radicais conservadoras de Adolf Hitler.

<sup>6</sup> No segundo capítulo do livro *Minha Luta*, Hitler registra suas hostilidades tanto em relação à social-democracia quanto ao socialismo: "O que mais me afastava da social-democracia era sua posição adversária em relação ao movimento pela conservação do espírito germânico". (p.44) Identifica como os responsáveis pela degradação das almas germânicas os franceses e judeus.

## Bibliografia

- DINES, Alberto. *Morte no paraíso: a tragédia de Stefan Zweig*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- FROMM, Erich. *O coração do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- GAY, Peter. *A cultura de Weimar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- KERSHAW, Ian. *Hitler, um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- LINDHOLM, Charles. *Carisma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- LOON, Hendrich Van. *Tolerância*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942.
- RICHARD, Lionel. *A República de Weimar*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- SCHOLEM, Gerschom. *A mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SCHORSKE, Carl. *Vienna fin-de-siècle: política e cultura*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- SHIRE, William. *The Rise and Fall of the III Reich*. USA: Simom and Schuster nc, 1960.
- SPEER, Albert. *Por dentro do III Reich: os anos da glória*. Rio de Janeiro: Artenova, 1971.
- TOLAND, John. *Um*. New York: Ballantine Books, 1977.
- TREVOR-ROPER, H.R. *Hitler's Secret Conversations (1941-1944)*. A signet book. Published by the New American Library.
- ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1941.

\* Cleia Schiavo Weyrauch é Doutora em Comunicação Social pela ECO/UFRJ, Professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ e Diretora do Departamento Cultural da UERJ.

# Émile Durkheim e o pensamento sociológico francês no século XIX

Marcos Medeiros\*

## RESUMO

O século XIX representa para a teoria social um momento de grande efervescência do debate crítico. As mudanças institucionais marcaram o período, exigindo do pensamento científico uma teoria para os fenômenos sociais. Foi o momento do estabelecimento das ciências humanas como disciplinas científicas. Este texto procura oferecer uma visão resumida da trajetória de Émile Durkheim na construção do pensamento sociológico francês. Palavras-chave: positivismo; sociologia; teoria e método.

## SUMMARY

*The 19th century represents for the social theory a moment of great effervescence of the critical debate. The institutional changes marked the period, demanding a theory from the scientific thought for a social phenomenon. It was the moment of the establishment of the human sciences as scientific disciplines. This paper tries to offer a summarized vision of Émile Durkheim's trajectory in the building of the French sociological thought.*  
Keywords: *positivism; sociology; theory and method.*

## RESUMEN

*El siglo XIX representa para la teoría social un momento de gran efervescencia del debate crítico. Los cambios institucionales marcaron el periodo y exigen del pensamiento científico una teoría para los fenómenos sociales. Era el momento del establecimiento de las ciencias humanas como disciplinas científicas. Este texto intenta ofrecer una visión resumida de la trayectoria de Émile Durkheim en la construcción del pensamiento sociológico francés.*  
Palabras-clave: *positivismo; sociología; teoría e método.*

Antes de comentar propriamente a importância do pensamento social de Émile Durkheim no contexto da produção filosófica e científica do século XIX, é conveniente mencionar que o uso do termo "social" ainda era relativamente recente no final daquele século. Grandes correntes de pensamento – o empirismo e a economia clássica inglesa, o positivismo e o socialismo francês, o idealismo alemão – pontificavam como os recursos teóricos mais disponíveis para a explicação da realidade. Do mesmo modo, ainda não havia uma clara distinção entre os diversos ramos das "ciências sociais". A sociologia, disciplina científica de quem Durkheim é um dos fundadores, não adquirira estatuto e era lecionada nos cursos de "humanidades", nas cadeiras ou de filosofia ou de pedagogia. Ou, então, era estudada dentro do esquema das "grandes sínteses" que caracterizou a teoria social desde o século XVIII. O mundo – no caso a Europa – permanecia perplexo e em movimento com as transformações decorrentes do que se denominou Revolução Industrial.

A propósito, como todos sabem, foram as "revoluções sociais" do século XVIII e a Revolução Industrial que criaram o clima intelectual propício ao aprofundamento das questões teóricas e metodológicas para o estabelecimento das disciplinas científicas que vieram a se consolidar no decorrer do século XIX: por um lado, as revoluções sociais, responsáveis pelo fim do antigo regime e pelas transformações institucionais, políti-

cas e sociais; e, por outro, o industrialismo, responsável pelos progressos técnicos, que representaram uma excepcional expansão das atividades econômicas e fabris, gerando uma nova divisão do trabalho e uma extraordinária acumulação de capital, o que resultou em nova estratificação social, favorecendo a formação das classes capitalistas e proletárias.

Nascido em 1858, dez anos mais tarde do início das rebeliões que marcaram o período 1848-1851, Durkheim pertence a uma geração de pensadores que viveu um momento histórico de relativa paz no interior no continente europeu, pelo menos até a eclosão do conflito de 1914. Este período caracterizou-se pelas disputas decorrentes da expansão do imperialismo colonial europeu, que culminou com a Conferência de Berlim, para a partilha das áreas coloniais, em 1885. A luta das idéias envolvendo conservadores, reformistas e revolucionários agitava a Europa em duas frentes: na política e na universidade. Embora a opção de Durkheim tenha sido pelo debate no âmbito da universidade, ele vai dialogar com quase todas as correntes de pensamento, especialmente com o positivismo comtiano e o socialismo na versão de Saint-Simon. Tais correntes de pensamento aspiravam tanto a explicar as mudanças ocorridas na organização social, quanto a fazer do conhecimento científico um instrumento de ação. Comte afirma que "só a filosofia positiva pode ser considerada a única base sólida da reorganização social, que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, há tanto tempo,

as nações civilizadas". (Comte, 1974, p.22) Nesse sentido, Durkheim pode ser incluído no elenco de pensadores preocupados com a reforma social e o consenso institucional, dada a importância que atribuía às instituições, como é caso da defesa do regime corporativo na divisão do trabalho e, especialmente, à educação como elemento de adaptação ao meio social. A educação constitui-se, todavia, como elemento integrador, já que consiste num esforço contínuo para impor à criança maneiras de ver, de sentir e de agir, às quais ela não chegaria espontaneamente. Outros conceitos durkheimianos podem ser listados numa nomenclatura que procura traduzir a autonomia da sociedade como entidade superior a uma mera coleção de indivíduos.

## Diálogos durkheimianos

Na trajetória para o estabelecimento da sociologia como disciplina científica, Durkheim faz, ao longo de sua vida intelectual e de pesquisador, uma ampla revisão epistemológica de tudo o que se escreveu de relevante sobre as origens e a natureza das sociedades. Ele vai observar que "quase todos esses teóricos da política viam na sociedade uma obra humana, um fruto da arte e da reflexão. Segundo eles, os homens passaram a viver juntos porque acharam que seria útil e bom; foi um artifício imaginado por eles para melhorar um pouco sua condição". (Durkheim, 1974, p.48) A sociedade seria uma construção de nossa imaginação, algo como uma máquina, que projetada no cérebro de seu criador, teria suas partes reunidas de acordo com o projeto concebido; mesmo sendo resultado de um contrato, como queria Rousseau, ou de uma "guerra de todos contra todos", como pensava Hobbes, a sociedade permanecia distante da emanção coletiva. Sua configuração podia muito bem ser a projeção dos desejos pessoais dos autores numa estranha combinação do mecanicismo com a metafísica. Mecanicista porque os autores da sociedade poderiam destruí-la como se destrói um relógio, e seria um contra-senso fundar uma ciência que destruisse seu próprio objeto; metafísica porque tratava-se de uma construção

abstrata do espírito, e a ciência, segundo Durkheim, estuda aquilo que é; já a metafísica combina argumentos tendo em vista o que deve ser, como por exemplo, a questão de saber se o homem é livre ou não.

A esse artificialismo sobre a origem e a natureza da vida social Durkheim vai contrapor um argumento, atribuído a Aristóteles, que sugere ser a sociedade um fato da natureza. Durkheim vai atribuir também um crédito a dois pensadores do século XVIII, Montesquieu e Condorcet, que declararam que a sociedade está submetida a leis necessárias, derivadas da natureza das coisas do mundo. No entanto, as conseqüências desse princípio não alcançaram a perseverança que o pensamento científico exige.

A contribuição dos economistas, que enfatizaram ser as leis sociais tão necessárias quanto as leis físicas, Durkheim vai aceitá-la com severas reservas porque essa sentença, avançada do ponto de vista científico para o século XIX, tinha como pressuposto o *indivíduo*. A economia clássica proclamava que a concorrência equilibrava o preço das mercadorias; que eram inúteis as leis emanadas do Estado para regular o mercado, pois acima dessas "leis civis" estavam as leis naturais que regiam as relações de troca entre indivíduos e entre nações. Com uma curiosa capacidade de abstração, os economistas afirmavam que a única realidade tangível para o observador era o indivíduo, medida de todas as coisas, o qual a ciência devia eleger como problema, interrogando quais as condutas individuais mais apropriadas a serem adotadas diante das principais circunstâncias da vida econômica. Nesse raciocínio estava aplicada uma noção reducionista de que a vida social estava subsumida pela vida econômica.

Durkheim, ao contrário, vai afirmar que a vida social abrange todos os aspectos humanos, quer sejam econômicos, quer sejam políticos. Chama a atenção para o fato de o conceito de indivíduo ser inadequado para a explicação da sociedade; enfim, que o todo não é um resultado mecânico da soma das partes. E que um fato social só pode ser explicado por

outro fato social. Acusa a economia política de ter perdido todos os benefícios de seu princípio, permanecendo uma ciência abstrata e dedutiva; sugere que os economistas confundiram a palavra *natural* com a palavra *racional*, pois "esse homem em geral, esse egoísta sistemático de que ela (a economia) nos fala é um mero ser de razão. O homem real, que conhecemos e que somos, apresenta outro tipo de complexidade: pertence a um tempo e a um país, tem uma família, uma cidade, uma pátria, um credo religioso e político". (Durkheim, 1974, p.52)

Não tem sentido, dizia Durkheim, a existência da sociedade fora dos indivíduos, que lhe servem de substrato, porém ela é algo que transcende a vida individual, não deve ser vista apenas como uma imagem ampliada da vida individual. Desse modo, a moral, as regras jurídicas, os costumes seriam impensáveis se o homem não fosse capaz de contrair hábitos. Tais hábitos, antes de emanarem da consciência individual, seriam produto da consciência coletiva. Por esta razão, acrescenta Durkheim, Comte situa o ser social no alto de uma hierarquia que confere à ordem social a prevalência sobre os outros reinos da natureza.

## O positivismo

Com Augusto Comte (1798-1857), o diálogo é mais intenso, na medida em que com este autor a sociologia obtém o *status* de ciência. Esta disciplina, segundo Comte, deveria estar voltada para a investigação rigorosa dos fatos, com a pretensão de alcançar a mesma objetividade das ciências naturais. Reconhecido por Durkheim como fundador da sociologia, Comte avança com proposições no sentido de estabelecer objeto e método para a ciência social, quais sejam: uma realidade concreta a conhecer — as *sociedades* — e o método das ciências positivas para a investigação dos fenômenos sociais. Para Comte, a sociedade é algo tão real quanto um organismo vivo. Logo, deveria ser encarada como objeto de pura observação. O estado positivo caracteriza-se pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação; cada proposição enun-

ciada de maneira positiva deve corresponder a um fato, seja particular, seja universal. (Comte, 1973)

Essa exterioridade na relação entre observador e sociedade será um elemento central utilizado por Durkheim na futura definição de *fato social*. Mas discordará de Comte no que diz respeito à definição do objeto da sociologia, como discordará da noção de evolucionismo contida no pensamento comtiano, que, em síntese, passava por três estados — todas as ciências e o espírito humano como um todo desenvolvem-se seguindo os referidos estados: o teológico, o metafísico e o positivo. (Comte, 1974)

Comte pensava a sociedade em geral. Para ele, sociedade e humanidade eram a mesma coisa. Adversário de Lamarck, não admitia que o fato da evolução, exclusivamente, possa diferenciar os seres a ponto de originar novas espécies. Comte pensava os fenômenos sociais em situação de igualdade em todos os lugares, variava apenas de intensidade, assim como o desenvolvimento era o mesmo em toda parte, variando apenas em velocidade. Desse modo, os povos “primitivos” e as nações civilizadas estariam apenas em estágios diferentes de um único processo de evolução. Durkheim diz que “de fato, sua sociologia é muito menos um estudo especial dos seres sociais do que uma meditação filosófica sobre a sociabilidade humana em geral”. (Durkheim, 1974, p.55) Entretanto, a forma particular do evolucionismo comtiano também aplicava-se à ciência, que obedecia necessariamente, em seu processo de evolução, à periodização dos três estados já mencionados. Assim como o desenvolvimento social obedecia a uma única forma de evolução, do mesmo modo a ciência apresentava essa solução de continuidade: a matemática, a astronomia, a física, a química, a biologia e por fim a sociologia, antes concebida por Comte como “física social”, posto que “a fundação da física social completa o sistema das ciências naturais”. (1974, p.16) A hierarquia das ciências resultava de uma classificação que obedecia uma generalidade decrescente, ou seja, a complexidade maior ou menor de seus objetos respec-

tivos. A matemática, por exemplo, apresentava o nível mais geral e abrangente no estudo dos fenômenos naturais. Para Comte, “o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas causas, sejam primeiras, sejam finais”. (1974, p.13) Diferentemente dos economistas, que defendiam enfaticamente a autonomia da economia política, Comte vai destacar uma solidariedade necessária entre as ciências sociais, erigindo a sociologia como mãe de todas as disciplinas que estudam os seres em relação com a sociedade e com a natureza. Portanto, a sociologia concebida por Comte compreendia, em larga medida, a psicologia, porque ele não aceitava a abordagem dos fenômenos psicológicos individuais independentemente do desenvolvimento da consciência geral da sociedade, como abrangia também toda a economia política, a ética e a filosofia da história. A *estática*, representando a *ordem*, e a *dinâmica*, representando o *progresso*, eram aspectos fundamentais da sociologia comtiana, que considerava *relacionais* as condições constantes e o progressivo desenvolvimento da sociedade.

Tal compreensão abrigava a idéia de que as ciências naturais e as ciências sociais compartilhavam uma lógica comum e talvez até mesmo idêntica base metodológica. Ora, se a vida social obedecia a leis naturais necessárias, a sociologia seria consequentemente uma ciência natural da sociedade. Desse raciocínio resultou uma importante contribuição do positivismo para a formação da sociologia: a nova ciência da sociedade deveria integrar a mesma lógica totalizante das outras ciências, superando todo o passado construído pela especulação metafísica. A operação seguinte, realizada por Durkheim, foi uma ruptura com certo naturalismo, instituindo a sociologia como uma ciência social da sociedade.

Durkheim identifica em Herbert

Spencer (1820-1903) uma contribuição teórica importante na definição do objeto da sociologia quando este autor “faz das sociedades, não da humanidade, o objeto da ciência”. (1973, p.399) Isto representa um pretensão afastamento de uma visão que procurava assegurar a simetria do grande sistema filosófico postulado por Comte no *Curso de Filosofia Positiva*. Spencer, inspirando-se na biologia, formulou a idéia da evolução orgânica como sendo o progresso gradual da vida. Fazia analogia entre as sociedades e os seres vivos; “declara nitidamente que a sociedade é uma espécie de organismo. Como todo organismo, nasce de um germe, evolui durante um tempo, para chegar, em seguida, à dissolução final”. (*apud* Durkheim, 1974, p.57) Spencer tentou aplicar a lei da evolução às sociedades humanas, julgando perceber uma tendência de evolução da sociedade militar para a sociedade industrial. Liberal, Spencer, baseado no princípio da competição livre, da adaptação e da seleção, delineou a construção de uma sociedade ideal, observando nela um perfeito equilíbrio entre o homem e o meio ambiente. Essa construção pressupunha a abolição daquelas instituições que interferissem na vigência das leis naturais, que seriam capazes, sem a intervenção estatal, de conferir equilíbrio às sociedades.

Embora aceite a proposição spenceriana de eleger as sociedades e não a humanidade como objeto da sociologia, a crítica de Durkheim recai ainda sobre a generalidade e a indeterminação do objeto. Para Spencer, o que faz a sociedade é a justaposição dos indivíduos determinada pela *cooperação*. Destacando a cooperação como a essência da vida social, classifica as sociedades de acordo com o tipo de cooperação nelas dominante: a *espontânea*, que se dá sem premeditação quando os fins a alcançar possuem caráter privado; e a *consciente*, que é instituída quando se supõem fins de interesse público reconhecidos por todos. Durkheim, porém, aponta as insuficiências da noção de cooperação para explicar a vida social. Inclui Spencer no rol dos metafísicos quando afirma que “o que se define não é a socie-

dade mas a idéia que dela faz Spencer. E se não sente qualquer escrúpulo em proceder deste modo é porque, para ele, a sociedade não passa de realização de uma idéia, neste caso a idéia de cooperação". (1973, p.399)

Sobre a trajetória em busca de repassar as principais etapas de desenvolvimento da sociologia, do detalhe e da precisão para a definição do objeto e método, e da crítica à generalidade das noções correntes sobre o que faz sociedade, Durkheim menciona ainda seu colega na Universidade de Bordéus, Alfred Espinas

(1844-1922), sociólogo e filósofo francês, como "o primeiro a estudar os fatos sociais com o objetivo de fazer ciência". (1974, p.60) Comentando Espinas, Durkheim oferece um excelente exemplo do que viria a eleger como o método sociológico: "Ao invés de se ater a visões de conjunto da sociedade em geral, limitou-se ao estudo de um tipo social em particular; depois, no interior desse próprio tipo, distinguiu classes e espécies, descrevendo-as com cuidado, e é dessa observação atenta dos fatos que ele induziu algumas leis, cuja generalidade, aliás, restringiu cuida-

dosamente à ordem especial dos fenômenos que acabava de estudar. Seu livro constitui o primeiro capítulo da *sociologia*". (1974, p.60)

Em 1885, Durkheim solicita uma licença para estudar na Alemanha com Wilhelm Wundt (1832-1920), filósofo e psicólogo alemão, que se notabilizou pelo estudo da psicologia dos povos. Cita Albert Schaeffle (1831-1903), economista e filósofo social alemão, que também desenvolveu uma concepção orgânica da sociedade, que fez com as sociedades humanas, ou antes, os povos mais avançados da Europa, o que



Espinas fez com o estudo da vida animal. Na Alemanha, onde fica até 1886, Durkheim estuda psicologia e antropologia; tem acesso à riqueza do material etnográfico recolhido pelos viajantes naturalistas alemães. De volta à França, quando pronunciou, em 1888, a Aula Inaugural do Curso de Ciências Sociais, na Universidade de Bordéus, Durkheim já havia reunido os elementos de convicção para afirmar que o objeto da sociologia não era nem a humanidade nem as sociedades, mas os *factos sociais*; o método não é aquele que deduz leis gerais, abstratas, mas a observação e a experimentação indireta, em outros termos, o *método comparativo*. (1974) Durkheim publica, então, sucessivamente: *Elementos de Sociologia* [1889], *Da Divisão do Trabalho Social* [1893], *As Regras do Método Sociológico* [1895], *O Suicídio* [1897]. Somente em 1912 foi publicado o livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

### A sociologia de Durkheim

Com a publicação de *Da Divisão do Trabalho Social*, Durkheim estabeleceu as bases definitivas da escola sociológica francesa, cuja influência invadiu o século XX, e orientou na França os estruturalismos e, nos EUA, as escolas funcionalistas. É bem verdade que o pensamento sociológico francês tem origem diversa e muito do seu êxito é devido à influência do conjunto de autores que colaboraram com *L'année Sociologique*, periódico orientador do pensamento e da pesquisa sociológica na França, fundado por Durkheim em 1896. O livro também alcança, entre outros, dois grandes objetivos: primeiro, oferece uma resposta aos debatedores da época, especialmente aos economistas ortodoxos, sobre a natureza coletiva das instituições sociais; e, segundo, constrói uma teoria social, cujo método, embora guarde semelhança com o método das ciências naturais, em particular o da biologia, será lembrado apenas como metáfora. O primeiro objetivo desdobra-se ainda, pois, para Durkheim, o indivíduo, a ação individual, não eram unidades de análise da sociologia. Embora tangível, a ação individual é go-

vernada por *representações* que têm origem na coletividade. Durkheim define desse modo o âmbito dessas representações: ao conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, forma um sistema determinado que tem sua vida própria; poderemos chamá-lo de *consciência coletiva* ou *comum*. (Durkheim, 1995)

Colocando como problema central de *Da Divisão do Trabalho Social*, a questão das relações entre *personalidade individual e solidariedade social*, a grande interrogação é: "como é que, ao mesmo tempo que se torna mais autônomo, o indivíduo depende mais intimamente da sociedade?". (p.50) Ou ainda, como pode ser, ao mesmo tempo, mais individualista e mais solidário? Esta indagação reside na idéia de que esses dois movimentos, embora pareçam contraditórios, seguem paralelamente. Durkheim atribui os dois movimentos a uma transformação da solidariedade social, decorrente do desenvolvimento cada vez mais intenso da divisão do trabalho. Os pressupostos teóricos que norteiam a escolha do objeto apontam já os caminhos metodológicos que serão seguidos: a classificação dos tipos de solidariedade, distinguindo os principais tipos de grupos sociais. A *solidariedade mecânica*, ou por similitude, é a primeira forma de solidariedade, encontrada nas sociedades em que os indivíduos partilham os mesmos valores e sentimentos, diferindo pouco entre si. São sociedades tradicionais, onde densidade e volume são menos intensos, e cujas regras vêm desde sempre. A *solidariedade orgânica*, característica das sociedades complexas, mais volumosas e mais densas, é o segundo tipo de solidariedade social. Para uma crescente divisão do trabalho, exigida pelo dinamismo fabril, resultando em mais especialização e na criação de mais grupos afeitos a novas atividades, haveria uma forma específica de coesão para fazer face à *anomia* gerada pela complexidade da sociedade moderna, cuja característica é a solidariedade orgânica.

O conceito de anomia, que supõe a desintegração ou ausência de normas sociais, pertence ao conjunto de idéias sobre as noções de "normal" e

"patológico". Normal, para Durkheim, é a condição relativa a um tipo social considerado numa fase determinada de seu desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades desta espécie, consideradas na fase correspondente de sua evolução. (1972, p.56) O exemplo célebre que Durkheim escolhe é o crime: embora condenável socialmente e resulte em sanção punitiva, trata-se de um fato normal e comum às sociedades, tanto o crime quanto sua punição. Como as sociedades complexas são baseadas na diferenciação, é necessário que as tarefas individuais correspondam a seus desejos e aptidões. Como isso nem sempre acontece, os valores ficam enfraquecidos e a sociedade é ameaçada pela desintegração.

Uma preocupação durkheimiana era com o estado de anomia em que se encontrava a sociedade européia na segunda metade do século XIX. O rápido processo de industrialização desorganizava as formas tradicionais de reprodução social e econômica fundadas na estrutura familiar, ensejando a ausência de solidariedade e regulação moral para orientar as condutas. Convencido de que não era da competência exclusiva do Estado essa função, Durkheim enfatiza o papel das corporações como mediadoras do relacionamento entre o indivíduo e o Estado. A proposta era que a corporação substituisse a família, como instituição capaz de manter a coesão social. Para Durkheim, a tríade *família, corporação, sindicato* é resultante de um desdobramento histórico somente explicado pela força que têm os homens de se agrupar. Ele diz: "Do mesmo modo que a *família* foi o ambiente no seio do qual se elaboraram a moral e o direito domésticos, a *corporação* é o meio natural no seio do qual devem se elaborar a moral e o direito profissionais". E adiante: "Os únicos agrupamentos dotados de certa permanência são os que hoje se chamam *sindicatos*, seja de patrões, seja de operários". (1995, p.35) Durkheim, ainda, sugere que talvez a corporação esteja destinada a se tornar a base, ou uma das bases essenciais da organização política da sociedade francesa do período.

Intérpretes de Durkheim dividem sua trajetória teórica entre as "obras

de juventude" (Giddens, 1994) e as obras de maturidade. Os antropólogos apropriam-se de Durkheim, especialmente de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, como a produção do "último Durkheim", que abandona o terreno árido da divisão do trabalho e elege o tema da religião como a fonte de todo o simbolismo que permeia a vida social. De fato, Durkheim vai mais longe quando afirma que "quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião" (1973, p.526) e sugere numa nota de pé de página, nessa mesma página, que "nós sabemos as origens religiosas do poder". Mas isto não quer dizer que haja uma ruptura no pensamento durkheimiano. Ao contrário, a coerência das idéias é identificada no conjunto da obra. Ademais, parece ser uma operação temerária separar o primeiro do último Durkheim, já que esta idéia estava contida na formulação de seus primeiros trabalhos. A idéia é: o fato social é coisa e representação, possui uma natureza exterior e exerce uma irresistível coerção no conjunto de uma dada sociedade, conferindo a coesão indispensável à existência da sociedade. O estudo do totemismo só veio corroborar as teses iniciais.

### Sociologia e religião

Durkheim empenha-se, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, que é um estudo do sistema totêmico na Austrália, em reafirmar sua convicção no primado da sociedade sobre todas as coisas historicamente dadas. Nesse sentido, a linha de coerência é mantida no conjunto de sua obra, afastando as interpretações de um "antes e depois". A proposta é explicar a religião mais primitiva conhecida até aquele momento. Condição fundamental para tal empreendimento é que a religião se encontre numa sociedade, cuja organização não seja ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade; e a explicação deve ser possível sem o empréstimo de nenhum elemento de religião anterior.

Essa busca pela simplicidade é muito importante para o entendimento do pensamento durkheimiano. Ele diz que nas sociedades mais simples tudo é comum a todos: elas são mais

homogêneas, o grupo é mais reduzido e o desenvolvimento das individualidades é menor. Nessas circunstâncias, essas sociedades melhor se prestam à observação. A insistência no princípio de "simplicidade" e nas noções de "origem" e de "tradicional" já era revelada na classificação dos tipos de solidariedade gerados pela divisão do trabalho. Assim, tratava-se de partir do mais simples ao mais complexo, acompanhando seu desenvolvimento. Na medida em que a "sociedade mais simples" de todas as sociedades não existe, Durkheim cria um mito de origem, que serve de explicação para seu ponto de partida. Ele se pergunta "como descobrir o fundo comum da vida religiosa sob a luxuriante vegetação que a recobre" e responde buscando a gênese do fenômeno, "onde tudo é mais simples". (1989, p.34)

Simples ou complexa, a explicação da sociedade é presidida pela idéia central de origem. Ele mesmo diz que não se trata de uma origem absoluta, coisa que está destinada à função especulativa da religião. Tal função especulativa deve desprender-se da religião em decorrência do desenvolvimento das ciências positivas. Assim, o que anima Durkheim, em se tratando de origem, é aquele núcleo primeiro ou inicial que pode ser observado. É fazendo uso da indução que ele vai procurar aqueles elementos essenciais comuns ao fenômeno em questão. Partindo do mais simples ao mais complexo, ele elabora uma teoria "genético-estrutural" da sociedade e de sua evolução. E que "no fundo, o conceito de totalidade, o conceito de sociedade e o conceito de divindade são, ao que parece, apenas aspectos diferentes de uma única e mesma noção". (1973, p.544, N. do A)

Para explicar porque "a religião é coisa eminentemente social", Durkheim lança os princípios de uma teoria sociológica do conhecimento. Ele procura certos elementos (representações fundamentais, mitos, atitudes rituais) comuns e permanentes aos sistemas de crenças. Constata que as religiões são comparáveis e que pertencem ao mesmo gênero. Apenas são espécies diferentes. Ao examinar a questão das categorias fundamentais do

pensamento humano, ele induz que tais categorias têm origem na religião. A elaboração de noções tão indispensáveis ao homem, como tempo, espaço, gênero, número, etc., teria de ter uma origem coletiva, e não metafísica ou individual. Ao estudar determinadas sociedades primitivas, ele conclui que a organização do tempo e do espaço, por exemplo, era exigência oriunda do grupo; o que exprime a categoria de tempo é um tempo comum ao grupo, é o tempo social; envolvem condutas, modos de pensar e de agir, enfim, eram representações tomadas da vida social.

Para demonstrar sua tese, discute as postulações de duas doutrinas em voga na época: o empirismo clássico, que segundo Durkheim leva ao irracionalismo; e o apriorismo, que teria uma base de argumentação racionalista. A questão central do empirismo é a prevalência do indivíduo como portador de experiências sensíveis. As categorias, portanto, seriam construídas a partir dessas experiências individuais. Durkheim desmonta esse argumento demonstrando o caráter social das categorias desde a sua origem. O cerne dessa proposição está no caráter de universalidade e de necessidade que as categorias possuem. Nessas circunstâncias, apenas a coletividade poderia produzir conceitos de tamanha abrangência sobre o real. Elas são coletivas e se impõem a nós. O apriorismo, embora seja racionalista, e admita a singularidade dos fatos, "atribui ao espírito um certo poder de ir além da experiência". Durkheim questiona esse "ir além da experiência", atribuindo o fato a uma razão "superior" ou "divina" que teria a capacidade de organizar o pensamento humano: "a razão é o conjunto das categorias fundamentais. É a própria autoridade da sociedade". (1973, p.516)

Para Durkheim, um "postulado essencial da sociologia é que uma instituição humana não poderia repousar sobre o erro e a mentira". (1973, p.508) Teriam de ter base na natureza das coisas, ser tomadas da vida social ou da sociedade como a mais alta manifestação do reino da natureza. Como, então, Durkheim vê esse reino? Para ele, a sociedade está

subsumida pelo reino da natureza. Não há antagonismo. Apenas o reino social é mais complexo. A sociedade empresta da natureza, enquanto mundo observável, o fundamento para a construção de seus símbolos, de suas representações coletivas.

Entre as dificuldades de explicar o homem, entre as concepções empirista e racionalista do indivíduo, entre a preeminência do indivíduo, cujas sensações são subjetivas, e a sociedade, cujas instituições são objetivas, a escolha durkheimiana recai sobre o grupo, que comporta uma totalidade radical, a despeito da capacidade individual de conceber.

A teoria do totemismo estuda a natureza do símbolo: sua configuração exterior, sua origem social e a vasta rede de relações que ele abrange enquanto representação do mundo. Pelas suas características, o símbolo desempenha o papel de intermediário material entre as consciências individuais e a consciência coletiva. Mas essa intermediação não se dá de maneira automática e mecânica. Ela faz parte de uma equação em que estão envolvidos, por meio de processos mentais, elementos dos diversos reinos da natureza. A lógica "primitiva" desenvolveu essa capacidade de reunir elementos de reinos diferentes aos elementos humanos propriamente.

Tal operação resulta de um conhecimento do mundo físico que não é produzido pelo indivíduo, mas pelo grupo. Para organizar as sensações advindas da experiência sensível e explicá-las de modo satisfatório, um sistema de classificação, de complexidade peculiar, foi elaborado. Desse modo, o símbolo ou o vasto simbolismo aludido por Durkheim, que está presente em todos os momentos da vida social, não é uma entidade saída do nada, nem simples artifícios ou etiquetas que se superpõem às representações. Ele é real e construído a partir de uma lógica informada pelas condições sociais.

A tese geral é que um sistema de símbolos permeia, produzindo uma espécie de liga, que funciona como um "cimento", que une o grupo, e dá sentido à vida social. Para explicar a proposição, Durkheim vai buscar argumentos no estudo do

clã, do totem, que reúne, por meio de símbolos, indivíduos que acreditam originarem-se de um ancestral comum. A conclusão é que, se aos olhos da observação sensível tudo é diverso e descontínuo, a religião foi o agente dessa unidade. Para Durkheim foram as crenças religiosas que permitiram ao homem primitivo substituir o mundo tal como os sentidos o percebem por um mundo diferente: domesticado, organizado e dotado de um sentido que a lógica humana lhe atribui. Ele diz: "a nossa lógica nasceu dessa lógica". (1989, p.295) Mas a religião só desempenhou esse papel porque ela é fruto do pensamento coletivo. O meio usual de o pensamento "primitivo" classificar as coisas obedecia necessariamente a uma lógica que identificava o sentimento a um objeto material: é dessa relação que vai se originar todo o simbolismo de que as sociedades são revestidas.

A sociologia parece ter seguido o destino que Durkheim apontou: "uma ciência só está verdadeiramente constituída quando se dividiu e subdividiu, quando compreende um certo número de problemas diferentes e solidários uns dos outros. É preciso que ela passe do estado de homogeneidade confusa pelo qual ela começou para uma heterogeneidade distinta e ordenada". (1974, p.63) A idéia de que o simbolismo é a linguagem das sociedades e a idéia de que o fato social é coisa e representação coletiva exerceram um notável fascínio que se seguiu na pesquisa sociológica. Durkheim sugere que é lícito dizer que, sobretudo a propósito das sociedades, a estrutura supõe a função e dela provém. As instituições não se estabelecem por decreto, mas resultam da vida social e limitam-se a traduzi-la por símbolos aparentes. A estrutura é a função consolidada, é a ação que se tornou hábito e se cristalizou. (1974) A sociologia do século XX se subdividiu, elegendo diversos problemas. Funcionalismos e estruturalismos geraram escolas radicais e estimulantes de *microteorização*, acentuando o caráter contingente da ordem social e a centralidade da

ação individual, enquanto desenvolveram-se vigorosas escolas de *macroteorização*, enfatizando o papel de estruturas coercitivas na determinação do comportamento individual e coletivo. (Alexander, 1987)

O pêndulo sobre a questão de como a ordem é constituída, e da preeminência do indivíduo ou da sociedade, vai oscilar de acordo com o pensamento médio num contexto científico determinado. A coesão social, do ponto de vista de Durkheim, independe dos "índices de qualidade humana" de uma dada sociedade; ao contrário, é a intensidade da solidariedade que vai definir o grau de coesão. Instituições sociais aparecem e desaparecem e a sociedade permanece, mutante.

## Bibliografia

- ALEXANDER, Jeffrey C. O novo movimento teórico. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.4, vol. 2, 1987.
- CASTRO, Anna Maria de; DIAS EDMUNDO, F. "Aula Inaugural – Curso de Ciências Sociais". In: \_\_\_\_\_. *Introdução ao Pensamento Sociológico*. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado, 1974.
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1973.
- DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.
- \_\_\_\_\_. *As formas elementares da vida religiosa* (O sistema totêmico na Austrália). São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *As formas elementares da vida religiosa* (O sistema totêmico na Austrália). São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1973.
- \_\_\_\_\_. *O suicídio*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- GIDDENS, A. *Política, sociologia e teoria social – Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: Unesp, 1988.

\* Marcos Medeiros é Jornalista, Poeta, Sociólogo e Mestre em Sociologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ.

# Nietzsche, precursor da pós-modernidade

Maria Nelida Sampaio Ferraz\*

## RESUMO

Este trabalho ressalta aspectos da filosofia de Nietzsche, relacionando-os ao pensamento da pós-modernidade. A tensão caos-ordem mostra-se como um grande desafio para o autor, que acaba por resolvê-la, concebendo-a como teoria do eterno retorno. Partindo da vontade de potência, o filósofo ganha domínio sobre ela, afirmando-a como motor das transmutações indispensáveis à conservação da vida. Palavras-chave: caos-ordem; positivismo; pós-modernidade.

## SUMMARY

*This work emphasizes some aspects of Nietzsche's philosophy, relating them to post-modern thought. The chaos-order tension presents itself as a great challenge to the author, who finally finds a solution which he conceived as the eternal return theory. Out of the will to power the philosopher gains control over such tension, and asserts it as the motor of transmutations which are indispensable to life preservation.*

*Keywords: chaos-order; positivism; post-modernity.*

## RESUMEN

*Este trabajo señala aspectos de la filosofía de Nietzsche, relacionándolos al pensamiento de la post-modernidad. La tensión entre caos y orden se muestra un gran desafío para el autor, que acaba por resolverla, concibiéndola como teoría del eterno retorno. A partir de la voluntad de potencia, el filósofo gana dominio sobre ella, afirmándola como motor de las transmutaciones indispensables a la conservación de la vida.*

*Palabras-clave: caos-orden; positivismo; post-modernidad.*

“O homem moderno acabou por ter o estômago carregado de uma massa enorme de conhecimentos indigestos que, como diz o conto, se chocam e entrechocam em seu ventre.[...] Sem dúvida, o sentimento permanece fechado na interioridade como a serpente que, após ter engolido alguns coelhos vivos, se espicha tranquilamente ao sol, evitando se mexer além do necessário {...} Quem quer que venha a passar por isso não deseja senão uma coisa: que uma tal cultura não morra de indigestão.”

*“Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante.”*

Nietzsche

A sociedade industrial, que surge na Europa e logo depois se expande para a América do Norte, vai exibir sua face brutal, plenamente e sem sutilezas, ainda no século XIX. Os espíritos mais sensíveis contemplam, então, o mundo do interesse e das trocas onde excede o individualismo burguês. Um desses espíritos foi Schopenhauer, para cujos olhos o ocidente civilizado aparecia como, esteticamente, uma taberna repleta de bêbedos; intelectualmente, um asilo de loucos; e, moralmente, um antro de malvados. Se o mundo é a representação da vontade, então nela reside a fonte do mal. De outro lado, porém, desponta, para este mesmo filósofo, o mundo impessoal do desejo, mundo não menos assustador, que não se comunicava com aquele outro, dominado pelo frio cálculo e

pela razão doente. Foi Schopenhauer, talvez, o primeiro filósofo a perceber a depravação em jogo, graças à nova racionalidade instrumental, a serviço do egoísmo possessivo e aniquilador. Por trás deste quadro de horror, o filósofo cético intuía, angustiada, as forças da vida, do corpo e do desejo. Estas forças, naturais e inconscientes, permaneciam, contudo, dolorosamente irrepresentáveis para ele.

Bem antes disso, no despontar da Modernidade, entre os séculos XVI e XVII, surgiram “intuitivos”, para os quais o pensamento se dá num outro registro de sensibilidade, como Inácio de Loyola - muito embora, como bem notou Barthes (1977), estivesse o fundador da *Societas Jesu*, pragmaticamente ligado ao cálculo e às intenções contra-reformadoras -; ou Teresa d'Ávila, cujo misticismo dirigia-se ao êxtase e ao arrebatamento; ou São João da Cruz, imerso na noite escura; ou ainda o quietismo de Mme. Guyon, de quem Schopenhauer (e o próprio Nietzsche) foi grande admirador.

Assim, antecedendo Nietzsche, Schopenhauer toma suas distâncias do mundo da razão e do capital onde reinava o valor de troca, em benefício de uma salvação radicada na negação do mundo e no niilismo ascético. Como os místicos dos séculos XVI e XVII, Schopenhauer rende-se à aniquilação ou sublimação do eu dominador. Nada pode o pensamento contra os poderes da vontade cega, em sua ânsia irrefreável de tudo submeter. Com Schopenhauer, porém, o pensamento ocidental configura-se como crítica romântica e radical da história e da modernidade. A partir dele, o

niilismo surge, ao mesmo tempo, como verdade filosófica e como impasse contraposto ao pensamento.

Que se entende, porém, por niilismo? Para o filósofo francês Badiou (1989), esta atitude intelectual representa, antes de tudo, o rompimento das figuras tradicionais do vínculo. Surgem, então, ainda no século XIX, os restauradores, tomados pela nostalgia daquilo que se perdeu. Entre estes filósofos das suturas, Badiou situa Hegel, os positivistas e o próprio Nietzsche. Anunciando a morte de Deus, Nietzsche anuncia a verdade essencial de nosso tempo: a perda dos fundamentos metafísicos que apoiavam, até então, o pensamento. Mas, ao se tornar “filósofo da suspeita” de uma fraqueza do pensamento (Foucault, 1980), de uma racionalidade doente, que não ousa contemplar sua própria verdade fundamental, Nietzsche teria, segundo Badiou, infligido ao matema platônico a mesma atitude que Platão reservara ao poema: a exclusão. Recuperar o matema é, porém, uma tarefa urgente para o pensamento contemporâneo: ao se curar do antiplatonismo, a filosofia permitiria a retomada do desenvolvimento de um pensamento genérico que conceberia a verdade como produção regular do múltiplo, sem renunciar à verdade como resultado dessa operação. Badiou sonha com a reintegração do matema ao pensamento da modernidade, que se constituiria como poema, o que se devia principalmente a Nietzsche e, depois, a Heidegger.

Os filósofos da suspeita não insistiram em dar um sentido “novo” ao que já não tinha sentido. Em vez disso, modificaram inteiramente a natureza do símbolo, ao levar a cabo o desmascaramento de toda profundidade como sendo apenas efeito de superfície, uma ruga ou dobra inscrita pelo jogo da linguagem. (Foucault, 1980) O homem erra e o Ocidente declina, uma vez que o Um se transforma apenas no resultado de operações transitórias. O tempo nos é contado pelos que detêm o poder. Passivo, o indivíduo ocidental perde a capacidade de representação. Não passa de mero espectador de uma vida que não lhe pertence. Nada existe para ele, de fato, porque nada pode

estar amarrado a outra coisa. O valor de troca imposto pelo capitalismo aparece, então, como um deus cruel “afogando os tremores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, da sentimentalidade pequenoburguesa, nas águas geladas do cálculo egoísta”. (Marx *apud* Badiou, 1989, p.25) O capital tornou-se, na leitura de Marx, o dissolvente universal das representações sagradas e dos valores. O caos vai dominando os diversos campos de relação, em benefício do poder de elites consagradas. Em lugar da vontade cega e aniquiladora de Schopenhauer, o capital surge agora como a potência niilista da qual os homens são tanto os inventores quanto as vítimas. Mas, para Marx, este niilismo promovido pelo capital é também uma necessidade, para que se abra ao homem da modernidade a consciência de que o acesso ao ser e à verdade é impossível fora dos limites da história. O homem deve assumir a dessacralização, pondo a nu, no capital, a verdade do múltiplo puro, como fundo de apresentação. Portanto, Marx denuncia todo efeito de Um como apenas uma configuração provisória. Espera, desse modo, o fim das representações metafísicas, para que, enfim, se instale a utopia marxista da história, a partir do modelo hegeliano.

Desvencilhar o homem da metafísica da Presença, de suas assombrações e de todos os seus avatares, tais como o budismo ou as utopias extraterrenas que pretendiam garantir a substancialidade dos vínculos, causadora da alienação do homem na história e a perenidade das relações apenas fora dela, também é o projeto de Nietzsche. Mas, em lugar da utopia marxista, de caráter coletivo, ele lança um desafio, no final do século XIX, que permanece atual, em face do ano 2000: assumir a verdade de nossa condição como sendo a de meros fabuladores, potentes, ao nos tornarmos conscientes da verdade do ser como ficção, uma criação do homem que, como tal, sempre pertencerá ao âmbito da história. Criação, contudo, necessária e incessante, cujas condições se acham na abertura do indivíduo ao devir - domínio das intensidades puras -, de onde vai haurir a potência e a saúde que se

exprimem pelo eterno retorno do mesmo como um outro, na história. É nesse ponto que a vontade requer uma estética (e, portanto, uma ética): cabe ao vivente sentir até quando uma representação é boa e útil o bastante para a vida; cabe-lhe avaliar até que ponto se deve permitir a conservação de uma “ilusão do ser”, possibilitando, então, a transmutação de valores, de modo que a afirmação da vida venha a ser o único compromisso do homem com a história que inventa: “Só alguns são suficientemente serpentes para se despojarem desta pele: no momento em que, sob este invólucro, a sua *primeira natureza* morreu já”. (s/d, p.209) Assim também, os espíritos que não mudam de opinião deixam de ser espíritos.

Temeroso, mas com desconcertante audácia, Nietzsche confessa, em sua obra mais celebrada: “Esse é o meu perigo, que meu olhar se projete para o alto, enquanto minha mão quer agarrar e sustentar-se no vazio”. (1983, p.153) De grande beleza, *Assim falou Zaratustra* pode ser visto como uma sinfonia em quatro movimentos, composta para cantar a difícil libertação do indivíduo da história onde se mantém cativo. Ao sustentar-se no vazio e acreditar no eterno retorno como o outro da história e uma história outra, o projeto lançado por Zaratustra/Nietzsche surge em oposição ao de Marx. Toda a obra de Nietzsche pode ser vista como diferentes representações dessa que, em verdade, foi sua única busca: desatar o nó em que ficara cativo o mestre Schopenhauer, devolvendo aos contemporâneos o *amor fati*, o querer-viver que o vôo de Zaratustra, aeronauta do espírito, nos ensina: o paradoxo de ser livre o vôo, justamente porque sabe que é preso. Sua obra realiza, em *Assim Falou Zaratustra*, o entrelaçamento do misticismo schopenhauriano da vontade de potência com as teorias positivistas do evolucionismo e do heraclitismo, retornando ao ponto de partida. É preciso ressaltar que a concepção da história como submissão do homem ao devir despreza o pensamento de Nietzsche de qualquer idéia teleológica de progresso. A história será sempre, para ele, energia em ação e alegre afirmação das transformações.

Portanto, não-terminalidade, inacabamento, tentativa, errância, enfim. Nisso reside o trágico e a beatitude.

Nos anos 90, o conflito das interpretações, sua pluralidade e conseqüências para o pensamento filosófico, visto por Nietzsche, ao afirmar, de um lado, a verdade da perda de fundamentos, de outro, a força eterna do devir e a perda da noção de origem, torna-se uma questão tanto mais pertinente, quanto mais se avança na experiência da globalização cultural, conseqüente à revolução operada no seio da informática. Tecnologias que não cessam de se transformar trouxeram consigo profundas alterações no panorama de uma sociedade convulsionada por novos hábitos e costumes, bem como por um modo absolutamente novo de relação do indivíduo consigo mesmo e com o outro, a partir das novas concepções de tempo e de espaço impostas pela telemática e de uma nova linguagem cada vez mais disponível para muitos. Esse "novo mundo", de navegações outras, tornou-se de fato ilegível para os que insistem em abordá-lo, a partir das categorias de entendimento ditas modernas, herdadas do Iluminismo. Embora não sejam poucos os que insistem na redução da complexidade contemporânea ao funcionamento dos princípios da razão iluminista (se assim se pode denominar a ideologia neoliberal em ação), os espíritos mais sensíveis percebem que estamos cruzando, nesse momento, uma outra era. Como resultado, vivemos na desestabilização, na incerteza, na flutuação e fragmentação cotidianas, no caos, a bem dizer. É o fim, portanto, de todo um sistema de pensamento em que se fundamentava a modernidade histórica. O homem contemporâneo não passa sem perceber diariamente, em volta de si, "fragmentos e membros avulsos e horrendos acasos". Mas, ao mesmo tempo, este mesmo homem exige a redenção do disperso: "Eu caminho entre os homens como entre fragmentos de futuro: daquele futuro que descortino". (1983, II, p.150) Acasos sem nome e ocasos nostálgicos chocam-se como fenômenos próprios desta, assim chamada, pós-

história ou pós-modernidade. Caos e ordem apresentam-se como novos desafios para o pensador contemporâneo que pretenda chegar a uma compreensão fiel dos paradoxos deste novo tempo no qual algo resiste e se conserva, enquanto algo irremediavelmente desaparece.

Para alcançar sua liberdade de pensamento, simbolizada tanto no afastamento do misticismo de Wagner - que por tanto tempo o seduzira -, quanto do niilismo de Schopenhauer, foi necessário que Nietzsche vivesse a grande crise que corresponde à fase intermediária de sua obra, fase tradicionalmente considerada como positivista. Tal crise coloca-se no espaço entre a 2ª *Consideração Extemporânea* ("Da utilida-

de e desvantagem da história para a vida", [1874]) e o grupo de obras que se inicia com *Humano, Demasiado Humano* [1878], seguindo-se *Aurora* [1881] e *A Gaia Ciência* [1882]. Mas de que positivismo se trata nesta nova metamorfose do filósofo? Lúcida, animada de espírito crítico, após ter constatado a morte de Deus, a filosofia de Nietzsche empreende, agora, a difícil jornada crítica, através da história ocidental, durante a qual desmascara o racionalismo platônico (e não o indivíduo Sócrates) e a moral judaico-cristã, herdeira daquele racionalismo (e não o Cristo). Confirma ainda a morte da razão, proclamada por Kant, reafirmando, a cada passagem, a fundamental descoberta da intuição por Schopenhauer. E,



acima de tudo, desmascara a linguagem como pretensa ciência, como fundamento de verdades absolutas.

Nas *Considerações Extemporâneas* [1873-1876], colocava-se o impasse contra o qual, logo depois, ele se lançaria: história, palavra que designa a vida do pensamento, isto é, as leis rígidas segundo as quais a vida é interpretada, transmitida e conservada, por oposição à própria vida como instinto e experiência. A história, ele conclui, deve, pelo contrário, servir à vida. Isto, porém, só poderia se realizar, quando as faculdades primordiais da alma, ou seja, o mais obscuro de nós, o mais selvagem, logo, o menos humano, opusesse resistência à invasão destrutiva das construções intelectuais "humanas, demasiado humanas". Nietzsche postula, ao lado da desordem promovida, na sociedade decadente, pelas leis da história, uma desordem interior, positiva, no entanto, na medida em que se possa mostrar como fonte de saúde. O caos, tal como fora entendido pelos gregos, surge como legítimo princípio provocador do pensamento e das ações humanas, das artes em geral, entre as quais as técnicas científicas. O caos existe em nós como ausência de leis, como não-história. Voltando-se para o dionisismo, Nietzsche vê, no caos de cada um, um envelope protetor capaz de libertar o homem da doença histórica da modernidade: "A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática. Mas a questão até que grau a vida precisa em geral do serviço da história é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história". (1974, p.68)

Os anos de doença e crise de Nietzsche promovem a cura de seu espírito. Como a cobra espichada ao sol mediterrâneo, após se empanturrar de cultura ocidental, dei-

tado e imóvel, ele se vê constrangido ao movimento interior de um espírito fecundo que teima em brotar. Nietzsche busca, então, a metamorfose daquele caos interior em luz e forma. Dedicar-se, então, à filosofia, à medicina e às ciências naturais. O amigo, ensaísta e compositor Peter Gast foi o redator do texto que um imobilizado Nietzsche lhe ditava: *Humano, Demasiado Humano* [1878-79]. Esta obra foi dedicada a Voltaire, espírito iluminado e implacável, que ele tanto admirava e que ele exaltará, mais tarde, em *Aurora*, juntamente com Augusto Comte, como "livres pensadores franceses". (s/d, p.92)

Em contrapartida, *Humano, Demasiado Humano* vai congelando aqueles mitos que, fruto do idealismo alemão, até então permaneciam colados a suas máscaras. À análise química empreendida nesta obra acrescenta-se a fidelidade ao espírito herdado de Schopenhauer que nada mais desejava senão perseverar no ser. A vida aspira a entender-se, a crescer. O positivismo dá ao filósofo também as condições de pensar a conservação da vida e seu crescimento, na esfera do binômio vida-morte. Assim, nas obras seguintes, Nietzsche vai resgastando, através do domínio de si, aquele sentimento humano, demasiado humano, desmascarado como tal, mas, ao mesmo tempo, tão necessário ao exercício do pensamento.

Perto de Gênova, berço de Colombo, outro de seus heróis, Nietzsche escreveu *Aurora*, cuja epígrafe tomada do livro dos vedas já nos coloca no ambiente de luz que, segundo Lou Salomé, "não é uma luz terna, fria e intelectual a iluminar o passado: por trás dela já se levanta o sol que reaquece e dispensa a vida". (Salomé, 1983, p.114) *Aurora* atenta para a necessidade da redescoberta do corpo e para todos os sinais de decadência, impressos na moral judaico-cristã. Desmascara-a, então, como resistência aos instintos naturais, ruína fisiológica, tramas, enfim, contra o aumento da energia somática necessária à vida. *Aurora* é o livro que deplora a renúncia ao mundo, a atitude do santo e o misticismo. *Au-*

*ror* é uma afirmação da vida como devir e transformação permanente, exigindo um espírito aventureiro, como o de Colombo, para que se venha, como um navegador, a descortinar um "novo mundo", para lá do mar, a salvo do perigo de "encalhar perante o infinito"? (s/d, p.252) As linhas finais deste livro, tão importante no conjunto das obras de Nietzsche, cheias de emoção, revelam o desejo de descortinar um mundo novo, para lá de onde estivera talvez encalhado o mestre Schopenhauer.

A *Gaia Ciência* [1886] é um hino de amor ao espírito provençal, pleno de vitalidade e de alegria, onde já aparecem, no prólogo, os temas do *Assim Falou Zaratustra* [1881]. A fase positivista produziu, portanto, belos frutos, no espírito de Nietzsche, ao discipliná-lo no rigor de um pensamento que se ressentia de mais realidade. Um novo método de conhecimento permitia afirmar, agora, esta alegre ciência. É neste livro que ele alerta para o perigo de que a própria ciência venha a se tornar um ídolo dos novos tempos, tomando o lugar das religiões. Com espírito de festa, Nietzsche prepara-se para sua viagem de retorno ao ponto de que partirá: a *Gaia Ciência*, com seus poemas às vezes bem acabados, às vezes caprichosos, é, segundo Salomé (1983), um caminho de rosas que Nietzsche colhe à medida que avança, com pleno conhecimento de que vai tecendo, nesse mesmo movimento, sua coroa de espinhos.

A fase seguinte da obra de Nietzsche, qualificada de construtiva, é a do pensamento de Zaratustra. O ideal estético buscado na obra inicial é retomado, no mito de Dioniso, mas agora reunido ao feminino encarnado em Ariadne. O deus mutilado parece ter encontrado a redenção de seu corpo. O caos afinal se realiza na luz de uma estrela dançarina, como uma nuvem escura clareada de súbito por um raio. Zaratustra realiza o propósito do querer livre: assumir a aparência, suportando a tensão caos-ordem, dominante no pensamento assistemático de Nietzsche.

Mas, o perfil desse querer livre Nietzsche o buscou na segunda fase de sua obra, sem a qual ele não poderia retomar aquelas questões decisivas para o futuro da humanidade, levando a cabo o jogo que Schopenhauer se vira impedido de jogar. Anuncia, então, a aurora de uma gaia ciência, de uma filosofia da manhã que significaria o abandono de tudo que fosse familiar, de toda acomodação e decadência, em prol da saúde permanente de um espírito que, sempre insaciável, só pode existir nômade, curioso e criativo.

Como superar os inconvenientes trazidos por esta velha história ocidental, na qual se agasalham os mitos que retiram do homem aquelas energias criadoras, capazes de permitir que a história se transforme em outra? Voltando-se para a não-história. Então, surge Nietzsche como precursor da pós-modernidade na filosofia. A modernidade não resiste à análise positivista de *Humano, Demasiado Humano*. A análise química desta época, empreendida neste livro, revela-nos a impossibilidade de a história ocidental traçar a sonhada marcha da progressiva iluminação daquela mesma consciência histórica rumo à absolutização do espírito. A própria verdade em nome da qual se realiza tal crítica da história é um valor que se dissolve. Conhecer as coisas em si mesmas, afirmara Kant, é totalmente impossível. O conhecimento não passa de "uma série de metaforizações: da coisa à imagem mental, da imagem à palavra que exprime o estado de espírito do indivíduo, e desta à palavra imposta como palavra 'justa' pelas convenções sociais, e depois de novo, desta palavra canonizada à coisa, da qual percebemos só os traços mais facilmente metaforizáveis no vocabulário que herdamos..." (Vattimo, 1987, p.132)

Revela-se, desse modo, o fundamento sem fundo em que a "verdade", essa quimera humana, está condenada a deslizar, sempre outra, e espantosamente, sempre a mesma. Não há, portanto, verdade nem erro. Há apenas errância, devires, cuja única regra de continuidade histórica é a força daquela vontade impelida pelo obscuro desejo, tão

temido por Schopenhauer. Segundo Vattimo, *Humano, Demasiado Humano* não é somente análise crítica: "não se trata, de facto, de desmascarar e dissolver os erros, mas de os ver como a própria nascente da riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser ao mundo" (p.132). A obra de Nietzsche é assim toda ela uma profissão de fé no homem e no ser que ele inventa. É também um convite a que se viva a experiência do erro, abrindo-se, assim, ao eterno retorno da diferença histórica, graças ao querer, sempre renovado, deste novo homem que, tendo aberto mão da metafísica, sela uma nova aliança com o mais profundo de si mesmo, enquanto sonha com o vôo das águias. Transforma-se, então, no super-homem, o construtor de pontes sobre o abismo. Aprende, com Zarathustra, uma dança cujos compassos são fruto de passos nem sempre desenhados com firmeza e cujos saltos configuram risco e salvação, contidos simultaneamente num querer-viver como niilismo positivo.

A pós-modernidade, como fim da modernidade foi, portanto, anunciada por Nietzsche como a visão de um novo dia, de uma Aurora, onde o historicismo, com suas leis preestabelecidas perde sua razão de ser para dar lugar à redenção do homem num novo estilo, numa nova arte desenhada a partir dos fragmentos que restaram: "Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro: daquele futuro que descortino/ E isso é tudo a que aspira o meu poeta: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso". (*Zarathustra*, II)

A pós-modernidade, não como o fim da história, mas do historicismo que se impôs no século XIX, anuncia-se, na obra de Nietzsche, especialmente no *Zarathustra*, livro que sela a nova aliança, como o tempo de transmutação de todo "foi assim" num "eu quis assim". A redenção do humano só poderá acontecer no âmbito dessa submissão do homem à força do devir, o que ele considera como *amor fati*. Isto pressupõe o nascimento de uma nova consciência histórica e de uma estética, próprias de um pequeno

criador de histórias e, no entanto, criador de um tecido coletivo que sempre revelará a História. Nietzsche não só nos convida à tarefa difícil, mas afirmativa de construir pontes e de reunir fragmentos dispersos, como nos ensina a postura a ser adotada por este que ele chama de super-homem, já que constrói sobre o nada. Estará o homem contemporâneo pondo mãos à obra? Será este assumir a criação, conforme a proposta de Nietzsche, a pós-modernidade do homem?

## Bibliografia

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres*. Paris: Grasset, 1992.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: A Outra Editora, 1991.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx, Theatrum Philosophicum*. Porto: Anagrama, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Porto: Rés Editora, s/d.
- \_\_\_\_\_. *A origem da Tragédia*. São Paulo: Moraes Editores, s/d.a..
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.b.
- \_\_\_\_\_. *Humain, Trop Humain*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Considerações Extemporâneas*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

\* Maria Nelida Sampaio Ferraz é Doutora em Comunicação e Cultura.

# A inconclusão do Progresso e a mistura da Ordem

## Notas sobre Gilberto Freyre e o Positivismo no Brasil do século XIX<sup>1</sup>

Luiz Felipe Baêta Neves\*

### RESUMO

O artigo é uma análise de *Ordem e Progresso* que integra a trilogia clássica de Gilberto Freyre juntamente com *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos*. Observam-se a teoria do tempo social do Autor, sua noção de identidade cultural, a articulação que propõe entre grandes recortes e a vida quotidiana. Finalmente, aponta-se para a importância do positivismo na passagem da Monarquia para a República no Brasil.

Palavras-chave: Gilberto Freyre; positivismo; teoria antropológica.

### SUMMARY

The article is an analysis of *Ordem e Progresso*, which is part of Gilberto Freyre's classic trilogy together with *Casa Grande & Senzala* and *Sobrados e Mucambos*. The Author's theory of social time, his notion of cultural identity, the articulation proposed by him between big events and daily life are remarked. Finally, it is pointed out the importance of positivism in the process of transition between Monarchy and Republic in Brazil.

Keywords: Gilberto Freyre; positivism; anthropologic theory.

### RESUMEN

El artículo es un análisis de *Orden y Progreso* que integra la trilogía clásica de Gilberto Freyre juntamente con *Casa Grande & Senzala* y *Sobrados y Mucambos*. Se observa la teoría del tiempo social del Autor, su noción de identidad cultural, la articulación que propone entre grandes recortes y la vida cotidiana. Finalmente, se apunta para la importancia del positivismo en la transición de la Monarquía a la República en Brasil.

Palabras-clave: Gilberto Freyre; positivismo; teoría antropológica.

“É evidente que vários discípulos de Comte participaram da Revolução republicana no Brasil, não sob a cor dos radicais absolutos mas como revolucionários animados (...) de espírito autoritário (...).”

Gilberto Freyre

A primeira edição de *Ordem e Progresso*<sup>2</sup> de Gilberto Freyre data de 1959. Se ela se distancia, no tempo, de outros clássicos do mesmo Autor, seu próprio título pode ser visto como emblemático de características fundamentais de tantos trabalhos de Freyre.

Na verdade, aí se dispõem *concomitâncias* – não necessariamente seqüências – *temporais* que se relacionam de forma mais ou menos estrita e que fazem da teoria freyreana do tempo algo complexo e de construção intelectual sofisticada. Se há uma proposição de evolução social e cultural, esta não tem como decorrência obrigatória uma superação de momentos anteriores. O que se propõe ao estudo da história é a tarefa de estabelecer os múltiplos modos pelos quais podem ser desenhados “tipos” ou “períodos” e, ao mesmo tempo, perceber a precariedade de sua existência (de “tipos” ou “períodos”). Precariedade que advém do caráter impiedosamente relacional de tais recortes, ou seja, eles não têm uma vida autárquica; dependem – para viver – de se nutrir de outros tipos ou de outros períodos.

Assim, sua identidade nunca se baseia em uma essência ou funda-

ção, ela se expressa por uma permanente inter-remissão temporal. Tal inter-remissão – fazendo jogar momentos históricos vistos analiticamente como distintos – faz com que não se possa pensar com facilidade na idéia de que a história caminha pela eliminação de estágios julgados obsoletos e prejudiciais a uma suposta “flecha do tempo” de teleologia considerada “certa”.

Esta consideração pelo passado como integrante do presente e do futuro não é, necessariamente, uma atitude reacionária que fizesse uma apologia do passado como momento hiperidealizado de perfeição social – ou divina. Penso que esta consideração – e digo consideração, não aprovação – do passado evita que julgemos autoritariamente ideologias, povos, raças, religiões e tradições que não nos agradam.

Muitos exercícios de poder nascem – e os brasileiros de hoje bem o sabem – das ideologias (que dizem não gostar deste nome) do Progresso como meta irretorquível da felicidade humana. Por consequência, tudo o que não faz parte desta Ideologia do Progresso – ou desta Mitologia do Mercado Global, no caso – deveria ser eliminado em nome da Razão Triunfante.

Gilberto, então, nos faz compreender o tempo como uma conjugação de diferenças cujas regras de manifestação deverão ser observadas também de perto, caso a caso.

Há, em *Ordem e Progresso*, esta convivência, de grandes recortes histórico-conceituais e de uma miríade de exemplos, digamos lo-

cais, daquilo que se manifestaria no âmbito de cada um desses grandes recortes. O trabalho de Gilberto Freyre, aqui e além, é uma singular tensão entre conceitos de grande generalidade e uma agitada, animada população de fatos e ilustrações que ajudariam, não só a colorir o discurso ou a comentar suas proposições, mas, também, teriam o efeito de neutralizar as inclinações imperiais dos macroconceitos.

Estes, por sua vez, inibiram uma tendência à indeterminação dos fatos e ilustrações e sua inclinação a servirem aos senhores do empiricismo e da reificação. Há, portanto, uma tensão que articula *flashes* instantâneos, e durações, frequentemente longas.

Assim, vemos que os macroconceitos se referem, se remetem, a outros e, também, a microconceitos, que seriam apresentados como o inumerável elenco dos atores singulares e da interminável seqüência de *cenas* dos fenômenos históricos.

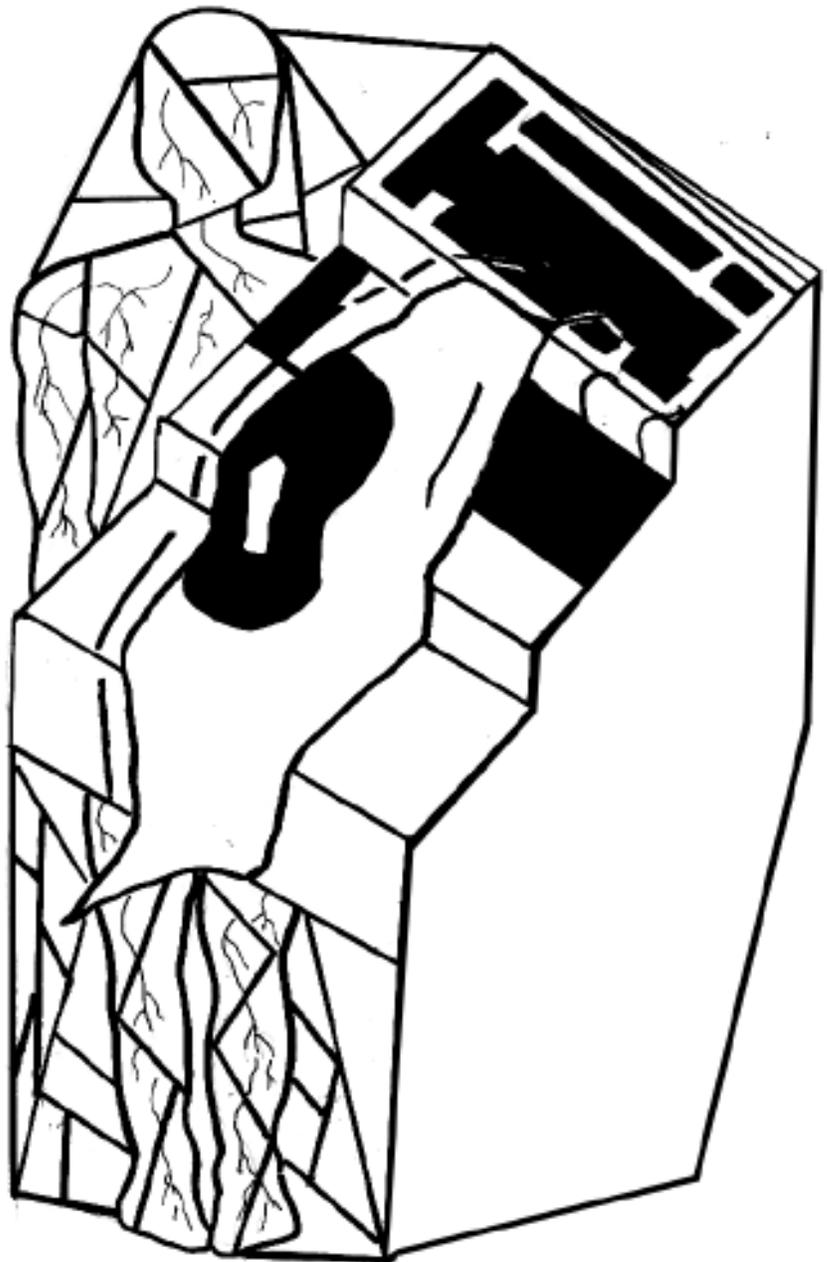
A relação entre macroconceitos e microconceitos não deve ser vista como uma relação de dependência, digamos, entre um plano de determinada generalidade e outro. Os microconceitos – fatos, ilustrações, exemplos – não são a expressão simples de macroconceitos; não têm suas características nem suas propriedades. Não são as “partes de uma totalidade” que contivessem, em ponto menor, aquilo que a totalidade conteria. Os macroconceitos, por sua vez, não são o resultado de uma soma – ou de uma média – de uma dispersão de supostos eventos ou coisas empíricas de que seriam a manifestação conceitual.

Muitas vezes, de algum tempo a esta parte, tem-se falado de um Gilberto Freyre precursor dos estudos concernentes ao cotidiano – ou, pelo menos, como um de seus primeiros artifices. É pertinente que ele seja assim considerado desde que se mantenha a *articulação* deste cotidiano com os amplos quadros conceituais que concebia e que se aplicavam a extensões temporais vastas.

E mais que isto: é preciso focalizar o cotidiano da própria obra do grande ensaísta. Chamo, figura-

damente, de *quotidiano da obra* – em *Ordem e Progresso* como em outros livros – o esforço de seu Autor por situar a obra em sua circunstância histórico-teórica. Ou, mais precisamente, penso na aplicação de Gilberto Freyre em estabelecer ligações de suas análises com outras produzidas por outros Autores ou por outras linhagens teóricas.

Gilberto – em muitas introduções, prefácios, notas – ou no miolo mesmo de seu texto procura *se situar* fazendo alianças ou lançando ataques a adversários. As alianças visariam claramente um apoio a suas proposições – apoio oriundo daqueles que considerava expoentes intelectuais – ou institucionais – e que viriam, senão a legitimar,



ao menos a reforçar uma posição tão ameaçada quanto valorosa. É neste *campo beligerante* que se vê, com clareza, uma espécie de afastamento apaixonado de um Autor por sua obra. Gilberto fala de seu trabalho como um analista tão exterior quanto enamorado.

Procura estabelecer um espaço para si que considera em perigo. Perigo que, com freqüência, tem a curiosa conotação do desconhecimento que se abateria sobre o limitado mundo de muitos de seus colegas brasileiros quanto às preocupações teóricas de Gilberto. O mundo exterior – e alguns brasileiros de talento – teria correlatos à produção de Freyre e, mesmo, saberia reconhecer e elogiar seu empenho inovador.

Esta relação com um aspecto da *materialidade do discurso* – dos aspectos políticos, intelectuais e institucionais que condicionam a ventura ou fracasso de sua intervenção no mundo – também pode ser vista no esforço de sedução que procuraria alcançar o leitor. Há um esforço teórico-prático de fazer do que é apresentado aos leitores – à sociedade – como algo especialmente relevante e *pouco* (ou nada) conhecido ou reconhecido. Trata-se de uma atitude retórica no sentido de que se propõe o discurso como trabalho que não se encerra em sua dimensão estritamente analítica; requer uma atividade de persuasão e convencimento que procuraria aliados em diferentes auditórios. Gilberto busca, então, uma *pragmática da leitura*, uma construção intelectual da ação, que faria de sua produção algo animado pela intenção de ser conhecida e de ser operante.

Quanto ao aspecto sedutório do discurso freyreano, muito ainda pode ser investigado. Quanto a *Ordem e Progresso*, parece haver muito de sedutor não só no conjunto do texto, em seu estilo geral, mas em momentos que podem ser delimitados. Penso, em especial, nos extensos parágrafos que dedica à exemplificação histórica de suas proposições. São encantadoras – ou melhor, encantatórias – as listas de hábitos, móveis, objetos, comportamentos, atitudes etc. que são apresentadas ao leitor de forma tão

erudita quanto ligeira em sua enumeração galopante – cortada por vírgulas que acicatham sua velocidade. Este enunciado de caráter aparentemente apenas descritivo escapa do anedótico por sua *articulação tensa*, como dissemos há pouco, com as propostas macroconceituais e por uma demarcação, uma distância que guarda da narrativa.

É sempre bom se ter em conta que Gilberto Freyre, apesar de sua pluralidade e polivalência, não é Autor que possa, impunemente, ser visto como um defensor da multiplicidade como sinônimo de dispersão absoluta. Isto é, sempre é bom lembrar que uma de suas ambições conceituais centrais é a de estabelecer sínteses, permanências, constantes, situações ou figuras típicas. Parece inútil tentar encurralar seu percurso, quer empurrando-o para o beco sem saída da mera crônica de costumes, quer lançando-o aos despenhadeiros da “teoria geral da essência do Homem Brasileiro”.

Contra estes perigos podemos invocar a própria letra freyreana e, a ela, procurar infundir uma interpretação. Lembro de tantos dos títulos de seus livros que contêm o signo mesmo da articulação e da relativização na palavra *e*. Outros analistas já o apontaram, como Roberto DaMatta e Raul Lody. Minha modesta proposta seria a de imaginar que se acrescentasse um outro *e* a esta análise; teríamos, então, “*Casa-Grande e Senzala e...*”. Guardaríamos, desse modo, duas linhas-de-força da obra em questão: a *marca relacional* e o *aspecto inconclusivo*.

Nada em Freyre é conclusivo; mesmo quando “conclui” por alguma posição, ele próprio imediatamente – ou em outro momento – acaba por olhar tal conclusão de viés, de forma parcial ou relativizadora – ou, até mesmo, acaba por negá-la. Assim, não acredito epistemologicamente possível imaginar um oxímoro que faria de algo relacional – *Ordem e Progresso* – como fechado em si, definitivo, completo, acabado.

Este novo *e* abre a dimensão temporal – ou melhor, mantém aberta a dimensão temporal – para que seja possível, por exemplo, sua operação

de fecundação com outros tempos (passados ou futuros). Além de permitir, igualmente, sua interação com novos espaços sociais relacionais.

\* \* \*

Para o imaginário social do *e* freyreano, os períodos de transição social são privilegiados. São quase uma decorrência espontânea do lugar central atribuído à coexistência, permanentemente relançada, ativa, de passado, presente e futuro. Em um certo sentido, todos os momentos históricos poderiam ser teoricamente constituídos como *transicionais*, visto que todos têm – ou podem ter – elementos temporalmente díspares. A contemporaneidade de um momento histórico dado não seria, jamais, transparente, composta de *uma* exclusiva temporalidade.

O trabalho do analista social não é o de reconhecer uma homogeneidade; é aquele de construir conceitualmente a articulação singular de diferenças. Existiria, então, para nosso Autor, uma miscelânea permanente de conteúdos, formas e ritmos temporais, uma mistura de andamentos, uma miscigenação de cenas e durações.

Esse caráter transicional aponta para uma “instabilidade-em-equilíbrio” que dificulta a imposição de fronteiras rígidas ou de aduanas excessivas. A possibilidade de viagem, de troca, de *transação* fica, por seu turno, facilitada. Basta lembrar o subtítulo de *Ordem e Progresso* que é não menos que: “*Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre; aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da Monarquia para a República*”.

Observando brevemente a escolha de Gilberto, o que salta aos olhos, de início, é a relação de *contraste* entre título e subtítulo. Enquanto o primeiro é sucinto, três palavras com dois substantivos articulados por um *e*, o segundo, o subtítulo, é longo, desdobrado, numeroso em suas trinta e sete palavras. Enquanto o título é curto, sintético em sua alta significação simbólica produzida pela coincidência

com a determinação escrita na bandeira nacional brasileira, fruto da República, o subtítulo é vincado não pela modernidade, mas pela pátina do tempo; lembra antigos títulos de livros que pareciam, tais títulos, intermináveis, descritivos, informativos sobre o que se apresentaria a seguir, folheada a capa. O que se verifica, pois, é um contraste, uma constituição gráfica, cuja materialidade mesma é a do ponto-e-contraponto, tão distantes quanto articuláveis.

Vários outros aspectos mereciam destaque neste pequeno truque freyreano, neste atraente jogo de conjuntos de palavras tão aparentemente casual e desinteressado quanto expressivo de sua paixão pela ourivesaria do estilo. Para mencionar apenas um ponto, escolhemos a palavra *quase* em "(...) *um quase meio século de transição* (...)". O que *quase* de imediato se poderia dizer seria quanto à patente imprecisão do termo que, justamente, trata de alguma coisa imaginada precisa – os números, a quantidade bem delimitada de um século. Ora, o subtítulo sequer diz de que século se tratará (ou de quais séculos, se a análise contemplar partes de dois séculos...), o que já é uma espécie de repto, de provocação aos que, bons historiadores que se pretendem ser, têm como prova de sua precisão, de sua umbilical relação com os fatos empíricos, de sua honestidade profissional.

Gilberto Freyre manifesta, no corpo do livro, distância em relação a métodos quantitativos, julgados por ele, entre outras coisas, como superados. Mas tal senilidade das limitadas práticas quantitativas se alia à imprecisão dos números históricos na construção de algo necessário e permanentemente inacabado.

Esta construção inacabada para sempre não é a figura de um fracasso; é a afirmação da impossibilidade – e/ou do desinteresse – de o analista social ser um preciso engenheiro da vida humana. A sociedade não é o lugar da exatidão – e não é, tampouco, o lugar da unidade. A sociedade é, sobretudo, plural, excessiva em seus relançamentos de ações (e estagnações) e em sua virtualidade. Virtualidade que evita o fechamento absolu-

to e a conclusão definitiva dos edifícios históricos.

\* \* \*

Gilberto Freyre atribui, em *Ordem e Progresso*, especial importância ao positivismo no período que observa da história brasileira. A análise do ideário e da ação positivistas permite compreensão bastante rica daquele momento – e de tantos outros... – de nossa sociedade, mas, além disso, suscita curioso confronto do imaginário do comtismo nacional e o do imaginário freyreano. Vamos, de modo incipiente, propor alguns itens que merecem desdobramento futuro.

Assim, o tema da *transição*, da *passagem* de uma determinada configuração histórico-cultural, tem no positivismo, para Gilberto Freyre, uma solução engenhosa: "Aos Positivistas é evidente que a substância monárquica no Brasil se afigurava arcaica; mas não a forma autoritária de governo. Ao contrário; eles subiram ao poder procurando (...) avivar no novo tipo de governo a autoridade do executivo ou o poder efetivo dos governantes, para que a causa do progresso condicionado pela ordem não fosse sacrificada ao perigo do progresso desordenado; nem a da ação refletida à do verbo irresponsável". (p.17) Neste exemplo, a noção de *autoridade* parece ter caráter decisivo; é ela que permite a ligação entre um momento instaurador, de progresso e combate ao arcaísmo, e um elemento pré-existente (a autoridade monárquica) capaz de evitar a demasia, o descontrole, a rutura.

A ordem é, portanto, indispensável à manutenção do progresso; o progresso é uma evolução da razão que não deve abrir mão desta para triunfar. O progresso, nesse sentido, é uma *superação relativa*: enfrenta o que é arcaico, no presente, para edificar o futuro. Ou seja, não nega todo o passado (apenas o que dele ficou no presente: o arcaico) e procura rearranjar elementos considerados úteis para a nova situação que se instaura na sociedade. Assim fazendo, observa o passado como *thesaurus* capaz de conter parcelas férteis para o presente (e,

pois, para – ao menos parcial ou potencialmente – o futuro).

Vale a pena ver como, para nosso Autor, a *continuidade histórica* pode se dar não apenas por um elemento analiticamente cernível, mas por uma poderosa rede cultural: "O 'coração íntimo' do brasileiro da época que se seguiu à proclamação da República, se examinado de perto (...) haveria de mostrar (...) que existia entre a gente do Brasil, do Norte ao Sul do País, uma unidade nacional já tão forte, quanto às crenças, aos costumes, aos sentimentos, aos jogos, aos brinquedos dessa mesma gente, quase toda ela de formação patriarcal, católica e ibérica (...) que não seria com a simples e superficial mudança de regímen político, que aquele conjunto de valores e de constantes de repente se desmancharia". (p.CLXVII)

A cultura brasileira já tem, àquele ponto, uma espessura trazida pela unidade nacional que alcançara, fruto espacial de uma duração temporal capaz de afirmá-la. E dela fazer algo determinante historicamente; sua profundidade contrasta – e domina – variações epidérmicas, como a da mudança do regime político do país no final do século XIX. Esta cultura profunda é tão central e indispensável à vida histórica quanto o coração é para o corpo – e para a alma – de todos nós.

## Notas

<sup>1</sup> Versão parcial deste texto foi apresentada no Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos, promovido pela Fundação Gilberto Freyre, em 10/3/2000, no Recife.

<sup>2</sup> FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da Monarquia para a República. 3.ed. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/INL, 1974.

\* Luiz Felipe Baêta Neves é Pós-doutor pela Universidade de Paris V – Sorbonne, Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ e Professor na UERJ e na UFRJ.

# Os positivismos e a Faculdade de Direito do Recife

Teodoro Koracakis\*

## RESUMO

Este artigo pretende investigar a penetração das diferentes doutrinas positivistas no Brasil, a partir de 1870, tendo como primeira escala a Faculdade de Direito do Recife. Este processo irá adicionar novas características às idéias positivistas, marcando fundamentalmente a proliferação das mesmas no país e o posterior desenvolvimento da cultura brasileira. Palavras-chave: positivismo; cultura brasileira; Faculdade de Direito do Recife.

## SUMMARY

*This article aims at investigating the penetration of the different positivist doctrines in Brazil since 1870, having as first step Recife's Law School. This process will add new characteristics to the positivist ideas, fundamentally stressing its spread throughout the country and the subsequent development of Brazilian culture.*  
Keywords: positivism; Brazilian culture; Recife's Law School.

## RESUMEN

*Este artículo se propone a investigar la penetración de las diferentes doctrinas positivistas en Brasil, a partir del 1870, tendo como primera escala la Facultad de Derecho de la ciudad de Recife. Este proceso añadirá nuevas características a las idéias positivistas, marcando fundamentalmente la proliferación de las mismas en el país y el posterior desarrollo de la cultura brasileña.*  
Palabras-clave: positivismo; cultura brasileña; Facultad de Derecho de Recife.

**P**ara iniciar este artigo, examinaremos os pressupostos compartilhados por diferentes tipos de positivismo<sup>1</sup> para, em seguida, analisar o movimento cultural detonado na Faculdade de Direito do Recife, em 1870.

A chamada posição positivista advoga não ser possível um conhecimento válido da realidade dissociado do prisma científico. Um positivismo "ideal-típico" fundamentaria-se, então, em algumas premissas básicas que estruturariam um sistema coerente e operacional: a sociedade, assim como a natureza, é regida por leis naturais invariáveis, que independem da vontade e da ação humana; a sociedade pode ser epistemologicamente assimilada pela natureza e ser analisada pelos mesmos métodos utilizados pelas ciências da natureza; as ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à identificação das causas dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou de ideologias. Em suma, uma ciência axiologicamente neutra, considerada o único conhecimento válido.

Michel Löwy, em estudo sobre o positivismo, comenta as implicações da premissa da neutralidade da ciência, no caso das ciências sociais: "O axioma da neutralidade valorativa das ciências sociais conduz, logicamente, o positivismo a negar - ou melhor, a ignorar - o condicionamento histórico-social do conhecimento. A própria questão da relação entre conhecimento científico e classes sociais geralmente não

é colocada: é uma problemática que escapa ao campo conceitual e teórico do positivismo. Além do mais, ele analisa os fundamentos sociais do pensamento pré-científico: pensamento mágico etc.; mas a própria ciência nele aparece soberanamente livre de vínculos sociais. Em outras palavras: uma sociologia do conhecimento (científico), uma análise da relação entre o saber e as classes sociais são contraditórias com o quadro metodológico fundamental do positivismo". (Löwy, 1987, p.18)

A idéia de transportar o modelo das ciências naturais para a análise da sociedade surge no século XVIII, na Europa do Iluminismo. Era uma plataforma intelectual da burguesia nascente contra a ordem feudal absolutista. Dos iluministas, Condorcet (1743-1794) é o que mais contribuiu para a tentativa de se instituírem leis naturais para a sociedade. Condorcet, ao se interessar por economia política, começa a valorizar a precisão da matemática e a especular a validade destes métodos para os fatos sociais. Considera os métodos das ciências naturais de grande valor para as ciências da sociedade.

O ideal de ciência neutral vai ser o cerne do pensamento positivista, que atinge o auge no século XIX. É importante observar o caráter revolucionário do surgimento desta idéia no contexto do Iluminismo, como ressalta Michael Löwy: "Mas, há ainda em Condorcet uma significação utópico-crítica: seu objetivo confesso é o de emancipar o conhecimento social dos "interesses e paixões" das classes dominantes. O

cientificismo positivista é aqui um instrumento de luta contra o obscurantismo clerical, as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade, os axiomas a priori da Igreja, os dogmas imutáveis da doutrina social e política feudal.” (Löwy, 1987, p.19 e 20)

Contudo, essas idéias surgidas no Iluminismo, de caráter revolucionário, vão ser transformadas no século XIX com Augusto Comte (1798-1857), em um sistema conceitual e axiológico que tende à defesa da ordem vigente. A intenção comtista de fixar as leis naturais que regulam a sociedade tem como meta a manutenção das conquistas das revoluções burguesas. O método positivo de Comte visa afastar as críticas negativas e subversivas oriundas do antigo Iluminismo e dos socialismos que surgem.

Comte retomará a idéia de que a ciência da sociedade pertence ao sistema das ciências naturais, porém suas intenções serão conservadoras. Para Comte, objetividade e neutralidade podem ser “importadas” das ciências naturais, instituindo-se uma ciência natural da sociedade, ou uma “física social”, tão neutra e objetiva quanto a astronomia e a química: “Sem admirar nem maldizer os fatos políticos, vendo-os essencialmente, como em qualquer outra ciência, como simples temas de observação, a física social considera, portanto, cada fenômeno sob o duplo ponto de vista elementar de sua harmonia com os fenômenos coexistentes e de seu encadeamento com o estado anterior e posterior do desenvolvimento humano”. (Comte, apud Löwy, 1987, p.24)

Essa valorização extrema de um tipo de conhecimento, o científico, e a adoção do modelo das ciências naturais tiveram diversas manifestações durante o século XIX, embora o positivismo de Comte tenha sido a mais visível, constituindo-se em um sistema com aceitação ampla nos meios intelectuais da época e exercendo influência em teorias e pensamentos posteriores.

A romantização da ciência, elevada à condição de único conhecimento possível e válido, marca também o evolucionismo de Herbert Spencer

(1820-1903) e o monismo de Haeckel (1834-1910), dois dos principais positivistas concomitantes a Comte.

O positivismo de Herbert Spencer está mais preocupado em mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples do que em fixar leis gerais não-dinâmicas. Pode-se dizer que o positivismo de Spencer enfoca preferencialmente o desenvolvimento dos fatos no tempo, pois a evolução dos mesmos obedece a procedimentos semelhantes aos dos organismos vivos. Este evolucionismo de Spencer é, inicialmente, idêntico ao da *Origem das Espécies*, de Charles Darwin (1809-1882). Porém, estende o conceito biológico para a análise da sociedade. A evolução, para Spencer, é progresso necessário e só acabará, no que se refere ao homem, com a máxima perfeição e a mais completa felicidade.

Ernst Haeckel também procurou reconstituir toda a evolução dos seres vivos. Formulou uma teoria evolucionista mais ampla do que a de Darwin e a de Spencer, aplicável a todo universo, que foi denominada de “monismo”. Seu monismo naturalista fundia ciência, religião e filosofia, concebendo que espírito e matéria eram aspectos diferentes da mesma substância. Esta fusão tinha a intenção de revelar a hegemonia do material e do objetivo e não de um subjetivismo metafísico ou de um equilíbrio de importância entre matéria e espírito.

Outras idéias originárias das ciências naturais também tiveram bastante penetração na época, como é o caso do determinismo de Hippolyte Taine (1828-1893), que subordinava indivíduo e raça a fatores geográficos, de hereditariedade, de ambiente e a circunstâncias determinadas. Outro estudo, vindo agora da ciência médica e que mobilizou os meios intelectuais, foi o conceito psicofisiológico de Claude Bernard (1813-1878), que associava o comportamento psíquico ao funcionamento do organismo humano. Até mesmo a religião e a Igreja eram discutidos em termos científicos. O anticlericalismo de Ernest Renan atingiu grande repercussão, realizando estudos sobre as origens histórico-biográficas de Jesus Cristo.

Talvez uma das explicações para a repercussão do positivismo de Augusto Comte seria o esforço do intelectual francês e de seus discípulos para incorporar diversos positivismos - nem todos - sob uma égide comum. Esta incorporação de teorias e de autores (com menos ênfase em autores contemporâneos a Comte), mas sempre com aspectos científicas, materialistas, anticlericalistas ou antiabsolutistas por parte da corrente comtiana, pode ser observada nas recomendações de leituras extraídas do *Tratado sobre os ares, as águas e os lugares*, de Hipócrates, (sem data, mas provavelmente publicado na primeira década do século XX) da Igreja e Apostolado Positivista do Brasil. Sob o título *Biblioteca positivista ou sistema de leituras aconselhadas por Augusto Comte*, são recomendados um total de 150 volumes, divididos pelas áreas de poesia, ciência, história e síntese.

Alguns dos autores e obras sugeridos são os seguintes:

- Poesia (no sentido de obra literária): Homero (*Ilíada e Odisséia*); Cervantes (*D. Quixote e Novelas exemplares*); Byron - *Obras escolhidas* (suprimindo nomeadamente o *D. Juan*);

- Ciência: Condorcet (*Aritimética*); Descartes (*Geometria*); Lamarck (*Filosofia Zoológica*); Duméril (*História natural*);<sup>2</sup>

- História: Hume (*História da Inglaterra*); Gibbon (*História da decadência romana*); Plutarco (*Vidas de homens ilustres*);

- Síntese (obras gerais): Aristóteles (*Política e Moral*); Descartes (*Discurso sobre o método*); Gall (*Tratado sobre as funções do cérebro*); Adão Smith (*Ensaio sobre a história da astronomia*).<sup>3</sup>

As diferentes teorias científicas européias vão chegar ao Brasil a partir da década de 1870 e abalarão as concepções filosóficas e científicas existentes. O exame do percurso destas idéias no Brasil mostra o papel difusor dos intelectuais que se agrupavam em torno da Faculdade de Direito de Recife e que se autodenominaram a Escola do Recife.

Cruz Costa, no *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, revela a influência dos outros positivismos na história intelectual do Brasil na se-

gunda metade do século XIX, ao lado do positivismo de Comte, e identifica o caráter simplista dessas filosofias como explicação para o seu sucesso: "Outras correntes do pensamento filosófico europeu também aqui atuaram e, entre elas, a concorrer com o positivismo, o evolucionismo. Foi ainda o caráter científico, positivo, dessa tendência filosófica, tão próxima do Positivismo, que atraiu as elites brasileiras. A doutrina evolucionista de Herbert Spencer, embora não negue, põe em dúvida o valor da Metafísica e afirma que todo o conhecimento está contido nas ciências. Esta filosofia naturalista, simplista e simplificadora condizia com a mentalidade dos letrados, quase todos autodidatas, pouco inclinados às abstrações, aceitando facilmente tudo quanto dispensasse um trabalho mental contínuo e fatigante. As idéias definitivas (ou as que assim lhes afiguravam ser) pareciam-lhes constituir a verdadeira essência da sabedoria". (Cruz Costa, 1959, p.49)

Este tipo de crítica de Cruz Costa faz parte de uma linhagem de críticas contra as influências de idéias estrangeiras no pensamento brasileiro, que acabam se sedimentando nos dias de hoje na crítica de Roberto Schwarz, que elabora o conceito de "idéias fora do lugar" para descrever a inadequação das idéias importadas. Nas palavras do intelectual paulista: "Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe idéias européias, sempre no sentido impróprio". (Schwarz, 1992, p.24)

No que tange a essa questão, na segunda metade do século XIX, o que acontece é, na verdade, uma guinada contra o predomínio das idéias metafísicas e religiosas sobre a intelectualidade brasileira. Esta transformação começa em 1870, na Faculdade de Direito do Recife, que se tornou um centro aglutinador de intelectuais. Tobias Barreto (1837-1879) e seu fiel discípulo Silvio Romero (1851-1914) foram os detonadores desta reação, consubstanciada na chamada Escola do Recife.

Romero, em 1926, faz um balanço desse período. Inicialmente, mostra como era o quadro cultural

no Brasil antes de 1870: "Até 1868 o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica e eclética, a mais insignificante oposição; a autoridade das instituições monárquicas, o menor ataque sério por qualquer classe do povo; a instituição servil e os direitos tradicionais do feudalismo prático dos grandes proprietários a mais indireta opugnação; o romantismo, com seus doces enganosos e encantadores cismares, a mais apagada desavença reatora. Tudo tinha adormecido à sombra do manto do príncipe feliz que havia acabado com o caudilhismo nas províncias da América do Sul e preparado a engrenagem da peça política de centralização mais coesa que já uma vez houve na história de um grande país". (apud Bosi, 1994, p.165)

Em seguida, Silvio Romero mostra o surgimento de um novo momento político, extremamente permeável ao "bando de idéias novas" que vinham da Europa: "De repente, por um movimento subterrâneo que vinha de longe, a instabilidade de todas as coisas se mostrou e o sofisma do império apareceu em toda sua nudez. A guerra do Paraguai estava ainda a mostrar a todas as vistas os imensos defeitos de nossa organização militar e o acanhado de nossos progressos sociais, desvendando repugnantemente a chaga da escravidão; e então a questão dos cativos se agita e logo após é seguida a questão religiosa; tudo se põe em discussão: o aparelho sofisticado das eleições, o sistema de arrocho das instituições policiais e da magistratura e inúmeros problemas econômicos: o partido liberal, expelido grosseiramente do poder, comove-se desusadamente e lança aos quatro ventos um programa de extrema democracia, quase um verdadeiro socialismo; o partido republicano se organiza e inicia uma propaganda tenaz que nada iria parar". (apud Bosi, 1994, p.165 e 166)

Romero cita ainda as mudanças no campo teórico, revelando "o bando de idéias novas" que chegavam ao Brasil, com primeira parada na Faculdade de Direito do Recife: "Na política é um mundo inteiro que vaci-

la. Nas regiões do pensamento teórico, o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso. Um bando de idéias novas esvoaçou sobre nós de todos pontos do horizonte. Hoje depois de mais de trinta anos; hoje que são elas correntes e andam por todas cabeças, não têm mais o sabor de novidade, nem lembram mais as feridas, que para as espalhar, sofremos os combatentes do grande decênio: positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance, folclore, novos processos de crítica e de história literária, transformação da instrução do direito e da política, tudo se agitou e o brado de alarma partiu da Escola do Recife". (apud Bosi, 1994, p.166)

Silvio Romero fixa o momento do desencadeamento da ruptura anti-romântica na produção crítica de seu mestre Tobias Barreto. Romero insiste, em vários textos, em comentar o caráter desbravador de seu amigo, tornando-o um verdadeiro símbolo do intelectual militante, divulgador de idéias. No ensaio "A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro", mais uma vez destaca a busca por novos autores e teorias de Tobias Barreto, especificando quais seriam as "fontes": "Desde 1870 que, abandonando quase totalmente a poesia, atirou-se à crítica em seus variados ramos. A sua nova intuição, elaborada pelo estudo profundo do positivismo, do darwinismo, das escolas de ciência religiosa alemã, *maxime a strussbauriana*, pela leitura dos *litera-historikern*, como Julian Schimdt e Treitschk, e dos publicistas, como Mohl e Gneist, derramou-se em vários escritos. (...) O novíssimo germanismo de Tobias Barreto, ainda não aplaudido em parte alguma do Império, e antes muito desdenhado, firma-se quanto à ciência, na intuição monística do mundo e da humanidade e pressupõe o conhecimento de Comte e de Darwin, e, na literatura, promove implicitamente o princípio da seleção natural entre as nações, fazendo-nos jogar à margem as migalhas da civilização francesa, e mergulhar na grande corrente da cultura alemã". (apud Sodré, 1959, p.167)

Cruz Costa, mesmo com uma postura bastante crítica em relação às filosofias “importadas” da Europa, em especial as germânicas, como vimos anteriormente, constata o papel importantíssimo desempenhado por elas no contexto intelectual brasileiro a que nos referimos: “O espencerismo e as correntes do evolucionismo alemão teriam, assim, o seu momento de influência na história intelectual do Brasil: o espencerismo, numa forma difusa, coincidia com o liberalismo da época; e o evolucionismo alemão, modalidade das vicissitudes do materialismo germânico, foi como ‘uma rajada de pensamento livre, de cultura moderna’, no dizer de Graça Aranha, que passou pelo Brasil”. (Cruz Costa, 1959, p.50)

Essas concepções positivistas presentes no Brasil, na época, estariam, então, mais próximas do espírito revolucionário do Iluminismo do que do espírito conservador do positivismo comtiano. Os alunos da Faculdade de Direito de Recife moviam uma verdadeira “guerra santa” contra as antigas teorias, representadas genericamente pelo que chamavam de metafísica. A defesa de tese de doutorado de Silvio Romero foi transformada em ato político, tendo o evento atingido o auge no diálogo tenso entre o doutorando e um dos integrantes da banca, Coelho Rodrigues. O debate ficou mais ríspido quando o argüente reclamou da oposição de Silvio Romero à metafísica:

“ - Nisto não há metafísica, há lógica, [respondeu o doutorando]

- A lógica não exclui a metafísica, replicou o argüente.

- A metafísica não existe mais, se não o sabia, o saiba, treplicou o doutorando.

- Não sabia, retrucou [o professor].

- Pois vá estudar e aprender para saber que a metafísica está morta.

- Foi o senhor quem a matou?, perguntou-lhe então o professor.

- Foi o progresso, a civilização, respondeu o bacharel Silvio Romero, que ato contínuo se levantou, tomou os livros que estavam sobre a mesa e disse com ar triunfante: - Não estou para aturar esta corja de igno-

rantes que não sabem de nada.” (apud Schwarcz, 1995, p.148)

Longe da metafísica e do subjetivismo, viviam os intelectuais recifenses o ideal de estarem não somente criando teorias, mas também construindo uma nova nação. Os alunos e futuros mestres da Faculdade de Direito do Recife vinham, majoritariamente, de setores da classe média urbana, distantes dos parentescos e dos compromissos com os proprietários rurais. Para esses estudantes, o que os tornava especiais e poderosos era o significativo conhecimento científico que julgavam ter atingido. Para esses intelectuais, a ciência tudo podia e eles tinham uma verdadeira missão revolucionária a ser cumprida.

Esta geração, liderada primeiramente por Tobias Barreto e, depois, nos anos 70, por Silvio Romero, autodefinia-se baluarte dos novos tempos, uma elite ungida pela ciência. “O Brasil depende exclusivamente de nós e está em nossas mãos. O futuro nos pertence”, (apud Schwarcz, 1995, p.150) dizia o paraninfo da turma de 1900, afirmando uma legitimidade que não lhes fora concedida, mas conquistada e assumida.

Finalmente, a Faculdade de Direito de Recife da segunda metade do século XIX provavelmente foi a instituição acadêmica brasileira que mais se apegou de forma radical às doutrinas científicas vindas da Europa e à um certa ética correspondente a elas. Afastados dos centros de decisão política do país, esses pesquisadores viviam a certeza de que representavam a vanguarda científica do Brasil. “Saibamos ser homens de nosso tempo, saibamos ser científicos” (apud Schwarcz, Lilia Moritz, 1995, p.151), afirmava o professor Octavio Tavares em 1910 aos colegas da Faculdade. Interessante ressaltar que essas teorias que incorporavam não eram das ciências naturais propriamente ditas, mas das ciências sociais aplicadas, tais como o Direito e a nascente Sociologia, que tomam de empréstimo as metodologias positivistas das ciências naturais.

## Notas

<sup>1</sup> Usaremos os termos positivista e positivismo em sentido lato; quando nos referirmos ao positivismo de Augusto Comte, isto será explicitado.

<sup>2</sup> Não encontramos a recomendação de *Origem das espécies* de Darwin pelo fato de o evolucionismo darwiniano não ser aceito, em vários aspectos, pelos positivistas comtianos, sendo, de algum modo, movimentos antagônicos.

<sup>3</sup> Neste item são incluídos ainda a maior parte dos textos do próprio Comte e textos religiosos, como a Bíblia e o Alcorão (provavelmente como objeto científico para estudos e não como doutrinas a serem seguidas). (Hipócrates, s/d)

## Bibliografia

- BESSIS, Henriette et al. *A ciência e o imaginário*. Brasília: UNB, 1994.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CRUZ COSTA, João. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1959.
- HIPÓCRATES. *Tratado sobre os ares, as águas e os lugares*. Igreja e apostolado positivista do Brasil, s/d.
- LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1987.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *A construção do discurso científico: implicações sócio-culturais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- SCHWARZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870 - 1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- SCHWARZ, Roberto. “As idéias fora do lugar” in *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1992.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

\* Teodoro Koracakis é bacharel em Comunicação Social pela PUC/RJ e Pós-graduando em Literatura Brasileira da UERJ.

# O positivismo e o movimento espírita no Brasil

Alexander José de Souza e  
Aline Rocha Bieites\*

## RESUMO

A idéia de progresso atravessa uma série de sistemas de pensamento que marcaram a sociedade ocidental moderna. A filosofia positivista estabeleceu esta idéia como eixo interpretativo para toda a dinâmica social. Pela apreciação de categorias e estruturas análogas entre positivismo e espiritismo, com ênfase em sua ascensão no imaginário social brasileiro, este texto propõe-se a examinar esses movimentos como manifestações do poderoso ideário progressista.

Palavras-chave: positivismo; espiritismo; identidade brasileira.

## SUMMARY

*The idea of progress goes through a series of thought systems that have characterized modern western society. The positivist philosophy has established such idea as an interpretative axis for the whole social dynamics. By appreciating the categories and analogical structures between positivism and spiritualism, and by emphasizing its growth in Brazilian social imagining, this text proposes the examination of these movements as manifestations of the powerful progressivism ideas.*

Keywords: positivism; spiritualism; Brazilian identity.

## RESUMEN

*La idea de progreso cruza una serie de sistemas de pensamiento que marcaron la sociedad occidental moderna. La filosofía positivista estableció esta idea como eje interpretativo para toda la dinámica social. Por la apreciación de categorías y estructuras análogas entre positivismo y espiritismo, con énfasis en su ascensión en el imaginario social brasileño, este texto se propone a examinar estos movimientos como manifestaciones del poderoso ideario progresista.*

Palabras-clave: positivismo; espiritismo; identidad brasileña.

“O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim”.

(Máxima positivista)

“Nascer, morrer, renascer, progredir – tal é a lei”.

(Ensino kardecista)

Os últimos decênios do século XIX assistiram à intensa difusão da filosofia positivista no Brasil. Sobretudo através do Apostolado Positivista, movimento que enfatizava a dimensão religiosa da obra de Augusto Comte (1798–1857), e que exerceu forte influência na República em instauração. O lema “ordem e progresso” eternizou na bandeira nacional as marcas desta forte matriz positivista, tornando as terras brasileiras o mais fecundo solo ideológico no qual o positivismo lançou raízes, superando em muito a repercussão obtida em sua terra natal, a França. Se é verdade que o positivismo constituiu vasta influência filosófica em toda a sociedade ocidental, sua acolhida no Brasil revela contornos excepcionais. O Templo da Humanidade,<sup>1</sup> magnífica construção edificada no Rio de Janeiro pelos membros do Apostolado, materializa essa receptividade singular, configurando-se no mais significativo esforço de institucionalização do positivismo.

Simultaneamente à intensa difusão da filosofia positivista no Brasil, outro sistema de pensamento de proveniência francesa aportou nas terras brasileiras na segunda metade do século passado. Sua penetração no Brasil superou em muito a atingida em qualquer outro local, assim como

o seu grau de institucionalização. Trata-se do espiritismo, doutrina sistematizada por Allan Kardec, pseudônimo de Hipolite Léon Denizard Rivail (1804-1869).

Este artigo tem como proposta refletir sobre as possíveis convergências entre esses momentos, que à primeira vista nada teriam em comum. Busca-se apreciar positivismo e espiritismo, tanto na aproximação entre suas práticas discursivas, quanto na apropriação e difusão dessas práticas em expressões do imaginário religioso no Brasil. O que nos inspira a palmilhar esse caminho pouco explorado é a esperança de que, pelo exame de propostas aparentemente antagônicas, iniciemos uma reflexão que possa contribuir para a compreensão da polissêmica e contraditória sociedade brasileira.

\* \* \*

Antes de apreciar o desenrolar desses movimentos no Brasil, fazem-se necessárias algumas breves digressões que forneçam subsídios para melhor dimensioná-los. O contexto sócio-cultural em que surgem positivismo e espiritismo era de crise e de reorganização da sociedade ocidental. O poder exercido pela Igreja no decorrer da Idade Média vinha perdendo espaço, desde a Reforma Protestante do século XVI. Até então, a concepção teológica pressupunha um universo estável, criado e mantido por uma força maior, na qual a organização social obtinha legitimidade. Falar sobre dinâmica social não faria sentido em um mundo estático, onde o

que foi, o que é e o que será se fundem em um todo indiviso.

Posteriormente, com o Iluminismo e a crescente valorização do papel da razão, a perspectiva teológica ficou seriamente abalada. O sistema absolutista, alicerçado em concepções teológicas, foi especialmente contestado pela ênfase do racionalismo na condução do destino dos homens. Seria este também um tema central no positivismo. Entende-se a sua importância tendo em vista a inviabilidade de mudanças estruturais enquanto a fé - base dos dogmas da Igreja - impedisse questionamentos sobre a ordem estabelecida. Essa dinâmica somente iria adquirir inteligibilidade a partir de uma noção de progresso, que a concepção positivista viria plenamente sistematizar, legitimando teoricamente a transição do poder sustentado em bases teológicas para uma concepção de Estado fundamentado na razão. Nesta mudança de paradigmas consolidava-se, lenta, mas inexoravelmente, a convicção de que a vida social poderia ser regida por uma "verdade", a qual somente o conhecimento científico teria acesso. A idéia de progresso colocou em pauta a questão das dinâmicas sociais.

Lembremos que, já no século XIII, Tomás de Aquino, promovendo sua síntese entre o aristotelismo e o cristianismo, alegava a impossibilidade de conhecimento de Deus e, em última instância, de todo conhecimento, a não ser pela fé. Uma fenda aberta entre ciência e religião vinha se intensificando devido a uma noção transcendente de Deus, que o afastava da alma humana. Atitudes dirigidas pela razão e a idéia de um mundo regido por leis naturais ganhavam força. Bases sólidas e medidas precisas para o desenvolvimento científico tornavam-se os pilares de uma nova mentalidade da qual Descartes fora um dos maiores sistematizadores. A revolução intelectual, iniciada no século XVII com Newton, fortalecia, a despeito da religiosidade deste, o movimento acima mencionado.

Tais teorias repercutiram decisivamente por toda a Europa, e de forma mais intensa na França, onde culminaram por germinar o movimento

iluminista. A visão de um universo regido por leis físicas passíveis de estudo colocava em xeque as explicações de ordem divina. A busca por alternativas às explicações de natureza metafísica e teológica que dominaram a Idade Média tornava-se uma necessidade cada vez mais premente. Foi nesse contexto cultural e intelectual que eclodiram o positivismo e o espiritismo. No caso do primeiro, verifica-se um movimento científicista e uma religião não-teológica.<sup>2</sup> Quanto ao espiritismo, mantinha-se intacto o prestígio da divindade, porém tal apelo ao transcendente não constituía, aos olhos de seu fundador, obstáculo à investigação científica, e sim um complemento indispensável.

\* \* \*

Nascido em Lyon, bacharel em Letras e Ciências e doutor em Medicina, Kardec voltou-se desde cedo para a Filosofia. Publicou dezessete obras didático-pedagógicas, entre as quais gramáticas e manuais de aritmética. Professor, dirigiu uma escola em 1825, fundando depois a própria instituição de ensino, a Instituição Rivail, onde realizou trabalhos de aprimoramento da inteligência. Entretanto, foi a partir da investigação dos chamados "fenômenos espíritas" que Kardec se tornou mundialmente conhecido como o codificador do espiritismo, também denominado kardecismo.

Lançou em 1857 o *Livro dos Espíritos*, no qual determinava as leis que regem a convergência entre os dois planos de vida - o espiritual e o material -, erigindo no triângulo "passado-presente-futuro" toda a evolução do ser humano em um duplo aspecto que supostamente o constituiria - alma e corpo. Afirma ter estudado os fenômenos espíritas muito mais por observação do que pelas revelações sobrenaturais, aplicando à "nova ciência" (1994, p.16) o método de experimentação, observação, comparação e dedução de consequências, sustentando nunca formular teorias pré-concebidas. Propõe a dedução das causas pelos efeitos, sem admitir como válida uma explicação quando esta não podia resolver todas as dificuldades da questão, dizendo ser pre-

ciso "agir com circunspeção e não levianamente, ser positivista e não idealista, para me não deixar arrastar pelas ilusões." (p.17)

Após estudar fenômenos espíritas, tentar solucionar os problemas que lhe surgiam com a filosofia e a psicologia, Kardec propôs que o espiritismo fosse "uma nova ciência que vem revelar aos homens, por provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual, e as suas relações com o mundo corpóreo." (p.11) Classificava-o também como filosofia, pois possuía uma conotação própria e interpretava a vida. Estruturou, pois, o espiritismo, nesses dois pilares: ciência e filosofia; surgindo daí duas categorias: moral e religião. Para Kardec, podia-se traduzir filosofia por entendimento, ciência por conhecimento, moral por bem proceder e religião por amor a Deus. Pregava que ciência e religião são as duas alavancas da inteligência humana, uma revelando as leis do mundo material e a outra, as do mundo moral. Estas não poderiam contradizer-se, uma vez que possuiriam o mesmo princípio: Deus.

\* \* \*

Augusto Comte, por sua vez, concebeu a sociologia como a ciência da organização global da sociedade, que deveria, por definição, libertar-se de qualquer influência teológica ou metafísica. Estabeleceu, assim, como elemento central em seu sistema, a "Lei dos Três Estados". Por ela, "cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo(...)" (1978, p.4)

Assim, as ciências evoluiriam de um estado teológico (que explica os acontecimentos recorrendo ao influxo natural de *dioses*, seres ou entidades superiores e sobrenaturais), para um estado metafísico (crença em formas ou essências universais) e, finalmente, para um estado positivo (busca das leis subjacentes aos fenômenos). Registre-se a significativa equivalência com o lugar atribuído por Kardec ao espiritismo, como o último estágio da evolução humana.<sup>3</sup>

O modelo de Comte, retomando os parâmetros das escolas empiristas, propunha a observação sistemática para garantir a intersubjetividade de qualquer conhecimento. Para o positivismo, seria inerente à evolução humana chegar ao ponto de suprimir toda crença não fundamentada em dados empíricos. A primeira etapa da obra de Comte negligenciava o tema da religião, negando à fé o poder de provar a existência de Deus e reabilitando a lógica como instrumento da ciência. Foram colocados em segundo plano abstrações relacionadas à ação, à vida, ao espírito, aos valores e à personalidade, pois havia uma necessidade de se rejeitar a explicação transcendental dos fenômenos. A existência era uma questão científica e a religião tendia a ser vista como uma utopia.

Entre 1845 e 1849, Comte dá início à última etapa de sua obra com a organização da *Religião da Humanidade*. Seu objetivo era reorganizar o poder espiritual, que tem como característica a adoração da mulher como ser superior e anjo tutelar do homem. Devido a essas teorias recebeu críticas, além do rompimento de discípulos fiéis, como Émile Littré, que não aceitavam tais incursões nos domínios religiosos.

A nova religião tentava resolver os problemas humanos do ponto de vista intelectual, moral e material. Segundo Paula (1978), Comte via a religião como um conjunto de princípios intelectuais, práticas afetivas e normas de vida capazes de fazer prevalecer o altruísmo sobre o egoísmo. O objetivo da religião era o amor através do culto, o conhecimento através do dogma e a servidão através do regime, sendo que se deveria amar, conhecer e servir à humanidade no lugar da divindade. A perspectiva apostólica contida no aspecto religioso da obra de Comte constituiu a dimensão mais amplamente difundida por seus seguidores no Brasil, dentre os quais destacaram-se Miguel Lemos e Teixeira Mendes.

\* \* \*

Por estas breves considerações vemos que os contemporâneos Comte e Kardec<sup>4</sup> estavam consideravelmente próximos no plano das

idéias, ao menos no que diz respeito às bases sobre as quais edificaram suas doutrinas. Uma inabalável e paradoxal “fé” na razão, uma concepção de linearismo progressista na qual se inscreveriam todos os fenômenos da vida humana e social e a existência de leis subjacentes aos fenômenos. Estas deveriam ser incessantemente buscadas pela observação e experimentação. Eis o ponto de partida das proposições espíritas e positivistas.

É claro que o positivismo, amplamente difundido, poderia ter influenciado a formação da doutrina espírita. No entanto, a categoria influência não parece dar conta dessa complexa temática. Falar em influências, nesse caso, é problemático, tanto pela contemporaneidade dos autores, quanto pelo reducionismo a meras relações de causalidade que esta noção muitas vezes evoca.<sup>5</sup> Pensamos ser mais fecundo falar em relações de analogia, em que, no âmbito das singularidades conjunturais, similaridades entre fenômenos não necessariamente sucessivos ou homogêneos podem ajudar em muito a compreensão do contexto mais amplo em que se inserem, bem como a existência de bases ideológicas com extraordinário poder de difusão e repercussão.

Entretanto, somente uma análise minuciosa das estruturas discursivas que permeiam estes sistemas permitiriam avaliar o grau de similaridade ou mesmo de homologia ou de complementaridade. As pretensões deste trabalho estão longe da realização de tal empreitada, nos contentamos no momento em delinear convergências e levantar questões para o futuro, sem desconsiderar que podem constituir meras equivalências pontuais, casuais idiosincrasias dos autores em questão ou mesmo expressões específicas de uma época conturbada por questionamentos.

\* \* \*

No Brasil, é possível afirmar que estes movimentos, simultaneamente portadores e agentes do poderoso ideário positivista, obtiveram ampla expansão em uma diversidade de dimensões do imaginário social. Carvalho (1990), em seu estudo so-

bre o imaginário da República, demonstra o papel fundamental de positivistas como Benjamin Constant e Demétrio Ribeiro em sua fundação e constituição. Sem mencionar a intensa ação ideológica do Apostolado Positivista, que, embora sem atuar diretamente na política, constituiu-se, sobretudo através de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, em decisiva influência nos rumos da República brasileira. Quanto ao espiritismo, Giumbelli (1997), considerando as estimativas que apontam haver milhões de adeptos da doutrina no Brasil, bem como a amplitude da difusão de seus valores e sistemas representacionais, conclui que “a impressão que se chega depois de uma incursão pela literatura antropológica, sociológica e historiográfica dedicada ao espiritismo é a de sua insuficiência diante da importância cultural, social e histórica do assunto em questão.” (p.15)

A expansão de ambos os movimentos revela particularidades da identidade nacional brasileira. Mesmo sem entrar na complexa questão da formação nacional do Brasil, mencionaremos, a título de ilustração, uma área de tensão situada nas fronteiras das ideologias política e religiosa. Trata-se do peculiar misticismo tradicionalmente atribuído ao povo brasileiro, possivelmente em decorrência do amálgama étnico sobre o qual se formou. Tal característica, que se revela em uma fé de contornos eminentemente sincréticos aliada à afetividade, encontraria ampla divulgação nas imagens do “homem cordial”. Buarque de Hollanda parecia antever uma inviabilidade social nas manifestações do catolicismo popular: “religiosidade que se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem”. (1994, p.111)

Mesmo atuando em planos distintos, o discurso positivista comum ao positivismo e ao espiritismo encontrava-se lado a lado no combate entre as luzes da razão e as trevas do arcaísmo. Configurava-se no Brasil, talvez um pouco tardiamente, a complexa transição de uma organização social baseada em princípios teológicos para uma sociedade

fundamentada na razão, observadas por Gilberto Freyre em *Ordem e Progresso* (1959, p.742): "(...) Superação difícil mas que se realizou através de uma valorização mítica de quanto pudesse ser qualificado como 'científico': empenho que as elites positivistas ou parapositivistas conseguiram de algum modo comunicar a outros grupos da população brasileira. Donde a época aqui considerada ter se tornado de glorificação da parte, senão da massa, da grande parte da gente média, de 'governo científico', de 'política científica', de 'diplomacia científica', e até de 'espiritismo científico' ou de 'religião científica'". Freyre já antevia que a questão básica era a busca de uma legitimidade científica, que se exprimisse nos mais diversos âmbitos, da política à cultura, da religião aos negócios públicos.

Estes movimentos, cuja proposta maior consistia na busca do progresso, na subordinação ao crivo da razão e da ciência, tornavam-se extremamente bem-vindos. Desta dinâmica podemos obter alguns elementos para compreensão tanto da apropriação de ideais positivistas pelos implementadores da República brasileira como da extraordinária difusão do espiritismo em todo o território nacional. Do lema positivista "O amor por princípio, a ordem por base e o progresso por fim", curiosamente, da tríade original, amor-ordem-progresso, foi excluído o primeiro elemento, que poderia trazer indesejáveis alusões no plano afetivo e familiar, dos quais se buscava estabelecer um distanciamento.

A superação de um regime fundamentado em concepções teológicas tornava-se imprescindível, assim, para a organização de uma sociedade em torno de um contrato social de natureza política. Entretanto, a forte tradição teológica que o catolicismo emprestara ao Brasil fazia com que tal superação assumisse aspectos delicados, requerendo ampla legitimação ideológica para se efetivar. Sabemos que tal transição gerou embates não só ideológicos como militares. Um exemplo paradigmático da ameaça que a índole mística do catolicismo popular, uma vez convertida em movimento so-

cial, poderia representar à República em formação pode ser encontrado na Guerra de Canudos (1893-1896). O movimento messiânico liderado por Antônio Conselheiro nos sertões da Bahia, que tantos revezes propiciou ao governo, tinha como característica o desprezo aos ideais republicanos e apregoava obediência incondicional a um Rei misticamente idealizado.

Mais do que sufocar belicamente a pretensa "revolução" – o que se deu por meio de um dos mais violentos episódios da história brasileira –, cabia à República fundamentar ideologicamente seus atos. O morticínio implementado em Belo Monte, denominação dada à região onde se erigiu o "arraial" de Canudos, nada mais seria do que um ato de barbárie, não fosse a íntima associação entre a empreitada militar republicana e a "marcha inexorável da civilização rumo ao progresso, mais uma batalha vencida pela razão contra as forças retrógradas do arcaísmo". Em *Os Sertões*, Euclides da Cunha chega a classificar o Conselheiro como "espécie de grande homem pelo avesso... reunia no misticismo doentio todos os erros e superstições que foram o coeficiente de redução de nossa nacionalidade" (*apud* Hermann, 1997, p.19), e, ao referir-se ao sertanejo, faz uma clara alusão à concepção positivista que norteou os ideais republicanos: "... Está na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se debate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatar pelas superstições mais absurdas" (*apud* Tolentino, 1998, p.36)

\* \* \*

A inserção e a difusão do kardecismo no imaginário social brasileiro, embora não sigam o mesmo percurso do positivismo, parecem submetidas a uma dinâmica discursiva similar. A batalha por uma fundamentação racional da prática religiosa – cerne da doutrina espírita – deu-se sobretudo nas relações com as crenças africanas, de forte cono-

tação teológica e mesmo fetichista, aqui tão difundidas. Maggie (1975, p.12), ao analisar o lugar atribuído à tradição negra nos estudos sobre o sincretismo, ressalta os estigmas de primitivismo e fetichismo, que a colocava "frente às outras religiões, num estágio inferior de evolução cultural". Como demonstra Bastide (1985), a persistência dos "candomblés", cuja "inconveniência" para segmentos da sociedade branca traduzia-se por vezes em violenta repressão, expressava de certa forma a sobrevivência do primitivo, da superstição e do atraso. A chegada do espiritismo de mesa,<sup>6</sup> avesso às ritualidades, de origem européia, foi bem-vinda em diversos aspectos. Por um lado, viabilizou, por assim dizer, uma forma "evoluída" de recorrer aos espíritos. Por outro, permitia enquadrar o candomblé e outras práticas ditas "primitivas", como estágios, degraus de uma escada de evolução espiritual, que ia do arcaísmo pagão à sofisticação da espiritualidade européia, para a qual a doutrina kardecista representaria o ápice: "... os traços de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da 'evolução cultural', seguidos dos traços indígenas e dos traços católicos, assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado dessa evolução cultural, colocavam-se os traços espíritas." (Maggie, 1975, p.12)

\* \* \*

Não pretendemos, neste curto relato, ter respondido às questões sobre as relações entre o positivismo e o espiritismo. Esperamos, contudo, ter sido bem sucedidos ao propor, mediante uma aproximação nada usual, uma reflexão sobre a matriz cientificista inerente aos sistemas de pensamento elaborados por Augusto Comte e Alan Kardec. Verificamos que kardecismo e positivismo assemelhavam-se especialmente pela ênfase na organização de conceitos em sistemas que pressupunham verificações empíricas. Ambos introduziram novos entendimentos para fenômenos e dogmas do cristianismo e idealizaram religiões que objetivavam a reorganização do poder espiritual, propondo

alternativas ao catolicismo em crise. Frente à incapacidade de explicar os fenômenos do universo pela religião, surgiram estes sistemas como expressão científica de antigas problemáticas religiosas.

Avaliar o grau de profundidade ou “permanência” dos ideais expressos no positivismo e no kardecismo revela-se problemático, principalmente, pela plasticidade que marcou a difusão destes sistemas em seus distintos planos de atuação. Corremos um duplo risco: o de subestimar esta permanência se nos ativermos às manifestações institucionais hoje visíveis; ou de perdermos os parâmetros de discussão em busca de marcas, tanto de uma “mentalidade positivista” no meio acadêmico, quanto de “manifestações” da doutrina de Kardec na pluralidade religiosa brasileira. Desconhecemos até o momento autores que tenham realizado tal articulação, ou seja, consideramos que uma aproximação teórica sólida entre positivismo e espiritismo como expressões do ideário cientificista, no âmbito das práticas sócio-culturais brasileiras, seja uma tarefa ainda a ser realizada.

Finalmente, a despeito das similaridades entre as perspectivas de Comte e Kardec, verifica-se que os fins por eles buscados eram, na verdade, opostos. Nada mais distante da proposta de Comte do que fundar uma nova teologia, enquanto a existência de uma divindade suprema e de forças sobrenaturais constitui a base do pensamento kardecista. Entretanto, tais antagonismos podem ter suas perspectivas como paradoxalmente complementares. Enquanto Comte buscava alçar a ciência à categoria de uma religião, Kardec tentava sistematizar a religião na forma de uma ciência. Positivismo e espiritismo parecem, enfim, inserir-se na ampla trajetória de desencantamento e desmágicação do mundo que tem marcado o desenvolvimento da moderna sociedade ocidental.

## Notas

<sup>1</sup> Movimento fundado em 11 de maio de 1881 por Miguel Lemos, com sede na Rua Benjamin Constant, 74, Glória. Com impressionante estrutura arquitetônica, trata-se do primeiro edifício construído para difundir a Religião da Humanidade, sistematizada por Augusto Comte.

<sup>2</sup> A respeito do sentido atribuído por Comte ao termo religião, encontramos no *Catecismo Positivista* as seguintes considerações: “Em si mesmo este vocábulo indica o estado de completa unidade que distingue nossa existência, a um tempo pessoal e social, quando toda as suas partes, tanto morais como físicas convergem para um destino comum. Assim este termo seria equivalente à palavra síntese, se esta não estivesse, não por sua própria estrutura, mas segundo um uso quase universal, limitada agora só aos domínios do espírito, ao passo que a outra compreende o conjunto dos atributos humanos.” ([1852] 1978, p.139)

<sup>3</sup> Tal concepção de um progresso em três fases não constitui propriamente uma inovação, sendo um modelo com precedentes bastante antigos. Segundo Durand, os primeiros registros de tal concepção remontariam ao século XII, com o abade Joaquim de Flore, o qual “situa o progresso inelutável da humanidade em três épocas consecutivas da Revelação, a saber: primeiro a do Pai, depois a do Filho e, por último, a do Espírito Santo, isto é, a época da paz universal por vir. (1998, p.47)”

<sup>4</sup> Embora tal possibilidade seja viável, não há registros a respeito de contatos diretos entre Comte e Kardec. Obras sobre a “filosofia espírita”, tais como a de Pires (1993), reservam exíguo espaço para a reflexão sobre estas possíveis relações. Por outro lado, tais obras são fartas de referências a influências filosóficas daqueles considerados como precursores do espiritismo, entre estes, Sócrates, Platão, Kant, Hegel e Kierkegaard, além do teólogo e físico sueco Emmanuel Swedenborg.

<sup>5</sup> A este respeito, ver: BAÊTA NEVES, 1998, p.63.

<sup>6</sup> Termo pelo qual as sessões espíritas são popularmente mencionadas, tendo em vista ocorrerem geralmente em torno de uma mesa. Tal prática, na verdade, antecede às investigações de Kardec, uma vez que ele mesmo admite ter se interessado pelo estudo dos fenômenos espíritas a partir da observação das “mesas giratórias”, espécie de jogo comuns nos círculos sociais frequentados por Kardec em Lyon. Nelas, de forma lúdica e irreverente, buscava-se obter mensagens dos mortos mediante jogos de palavras formados ao acaso. (Kardec, 1997 e 1994)

## Bibliografia

- BAÊTA NEVES, L. F. *Construção do discurso teórico*. Rio de Janeiro: EdUERJ: 1998
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- CARVALHO, J.M. *A formação das almas – O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- COMTE, A. *Comte*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CUPANI, A. *A crítica ao positivismo e o futuro da filosofia*: Florianópolis. UFSC, 1985.
- DURAND, G. *O imaginário*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- FREYRE, G. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- GIUMBELLI, E. *O cuidado dos mortos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- HERMANN, J. *Canudos: a terra dos homens de Deus*. In: *Estudos – Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro: UFRRJ, 1997.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1990.
- KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. São Paulo: FEESP, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O que é espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Definições espíritas*. Niterói: Lachâtre, 1997.
- MAGGIE, I. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- PAULA, R.D. de G. *Religião: uma criação da humanidade*. Gênese, evolução, conflitos do passado e do presente, perspectivas. Rio de Janeiro: Itambe, 1978.
- PIRES, J.H. *Introdução à filosofia espírita*. São Paulo: FEESP, 1993.
- TOLENTINO, C. *Canudos no cinema e as metáforas da nacionalidade*. In: *Estudos – Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro: UFRRJ, 1997.

---

\* Alexander José de Souza e Aline Rocha Bieites são Pós-graduandos do Mestrado em Psicologia da UERJ.

# Legislação e novo currículo

## Uma reflexão sobre as Escolas de Comunicação Social

Ricardo Augusto Oberlaender\*

### RESUMO

Este artigo traça um histórico do surgimento das Faculdades de Comunicação Social em nosso país e defende que o currículo pioneiro dos cursos, implantado pelo Parecer 631/69, é bem mais qualitativo do que o que o sucedeu, estabelecido pela Resolução 03/78. Esse currículo, portanto, com a entrada em vigor da nova Lei de Diretrizes e Bases, merece um estudo minucioso por parte de todas universidades.

Palavras-chave: Comunicação Social; currículo; cursos superiores.

### SUMMARY

*This article draws the history of the Social Communication University arrival in our country and defends that the pioneer curriculum of the courses, implemented by the Legal Opinion 631/69, is far more qualitative than the succeeding one, implemented by the Resolution 03/78. That curriculum, therefore, with the effectiveness of the new law "Diretrizes e Bases", needs a precise study by all universities.*

Keywords: Social Communication; curriculum; college courses.

### RESUMEN

*Este artículo plantea un histórico del surgimiento de las Facultades de Comunicación Social en Brasil y defiende que el currículo pionero de los cursos, implantado por el Parecer 631/69, es muy más cualitativo que aquel que lo ha sucedido, el currículo establecido por la Resolución 03/78. Ese currículo, por tanto, con la entrada en vigor de la nueva Ley de Directivas y Bases, pide un estudio minucioso por parte de todas las universidades.*

Palabras-clave: Comunicación Social; currículo; cursos superiores.

No Brasil, o ensino de Comunicação Social em nível superior decorreu do Decreto-Lei nº 5.380 de 13 de maio de 1943, ao tempo do Presidente Getúlio Vargas em pleno Estado Novo. Mas esse decreto implantava apenas o curso de Jornalismo, atendendo a uma velha aspiração da classe que o reivindicava desde o princípio do século, como decorrência do modelo americano que já em 1904 formava profissionais para o ramo em faculdades.

A nossa primeira escola de jornalismo foi criada por iniciativa particular. Deve-se a Cásper Líbero, diretor do jornal *A Gazeta* que sempre teve em mente este sonho. No entanto, ele só foi concretizado após sua morte, pois seu testamento delegava ao jornalista João Baptista de Souza Filho direito para tal. Assim é que, em 19 de maio de 1947, mediante o Decreto nº 23.087 do Ministério da Educação e Cultura, foi criada a Escola de Jornalismo Cásper Líbero, agregada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Em 28 de dezembro de 1949, obteve o reconhecimento do MEC, pelo Decreto nº 27.541.

Em abril de 1948, era inaugurado o curso de jornalismo da Universidade do Brasil, hoje Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com funcionamento na Faculdade Nacional de Filosofia.

O crescimento das populações e a complexidade da vida moderna, que são fatores que dificultam a comunicação social, fizeram com que

os técnicos em educação jornalística se preocupassem com uma nova estruturação desses cursos. Ao mesmo tempo, os setores empresariais (final da década de 50) deram-se conta de que precisavam de profissionais mais adestrados, pois o jornalismo tende a ampliar sua atuação, saindo do âmbito estrito da informação e da opinião, para ingressar no cinema, no rádio e na televisão, utilizando seus valores para atender uma área até então não disponível no mercado de trabalho nacional. As escolas de jornalismo não tinham condições para fornecer pessoal de acordo com os requisitos da demanda, mesmo porque tanto o Parecer 323/62 que estabeleceu o primeiro currículo mínimo para os cursos de Comunicação, como o 984/65, ambos do Conselho Federal de Educação, só especificavam a habilitação em Jornalismo.

Foi sob o influxo de tal situação, ou seja, de um lado a requisição paulatina de profissionais oriunda do empresariado local, e de outro a pressão sutil das empresas multinacionais utilizando sua influência junto aos centros do poder no sentido de criar condições para a venda de seus produtos, que as escolas de jornalismo transformaram-se na segunda metade da década de 60, logo após o golpe de 64, em escolas de comunicação, abrindo um leque mais extenso de alternativas para as novas funções criadas pelo acelerado e desordenado desenvolvimento econômico, e que necessitava de profissionais específicos para as áreas de Rádio e Televisão, Cinema, Relações Públicas, Edição e Publicidade e Propaganda.

Muito embora em 1965, a PUC do Rio Grande do Sul já tivesse transformado sua Escola de Jornalismo em Faculdade dos Meios de Comunicação Social, e a Escola de Comunicação da UFRJ tivesse sido criada em fins de 1967, as escolas de comunicação surgem e se estruturam sob o signo do AI-5, portanto no ápice do autoritarismo que marcou a vida nacional por quase onze anos. Isso quer dizer que a censura, a autocensura e o medo pairaram sobre sua trajetória e como resultado teremos essas novas instituições de ensino superior seguindo os mesmos padrões das arcaicas escolas de jornalismo: desaparelhadas para a parte técnica, e na parte teórica, o que pudemos assistir, foi a transmissão dogmática e verbalista de conhecimentos adquiridos na bibliografia estrangeira, com predominância de uma orientação européia clássica.

A partir do final dos anos 60, a juventude brasileira tomou consciência da importância dos meios de comunicação. Não podemos afirmar se essa tendência foi nacional ou mundial, mas a verdade é que em 1972, quando foi realizado na ECA - Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo - o I Congresso Nacional Universitário de Propaganda, o número de Faculdades de Comunicação Social em funcionamento no país já era de 46, concentradas principalmente nas regiões de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Hoje, não se tem mais conta de quantas faculdades de Comunicação Social estão funcionando no Brasil, mas é certo que quase todo e qualquer pedido para abertura de uma foi atendido, e hoje elas devem ser mais de 500 funcionando no país.

### **Currículo dos cursos de graduação**

Sob os auspícios da Associação Brasileira de Relações Públicas - Seção do Rio Grande do Sul -, foi realizado durante o período de 11 a 13 de julho de 1969, em Porto Alegre, um "Simpósio de Comunicação Social", do qual participaram professores universitários e profissionais da área de comunicação do Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro.

O objetivo primordial desse encontro foi o de estabelecer currículo úni-

co para as Faculdades de Comunicação Social, a exemplo do que já havia feito a PUC gaúcha, que em 1965 transformou sua Escola de Jornalismo em Faculdade dos Meios de Comunicação Social, tendo inclusive formado a primeira turma em 1967, numa iniciativa pioneira no país, formando em nível superior, profissionais de comunicação, tanto para veículos como para técnicas.

Dado o valor dessa iniciativa e os resultados por ela obtidos, os integrantes do "Simpósio de Comunicação Social" ofereceram, quando de seu encerramento, ao Conselho Federal de Educação, um anteprojeto para um currículo único, com ciclos de especialização, visando a extinção dos cursos de jornalismo existentes nas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras como também das escolas de jornalismo independentes, e a proibição de funcionamento de cursinhos para a formação de publicitários, jornalistas e relações públicas, espalhados por todo o país, e que infelizmente até hoje continuam a existir, constituindo-se numa afronta às Faculdades.

A formação profissional passaria a ser feita somente nas Faculdades de Comunicação Social, com um currículo único de quatro anos, e a atividade só poderia ser exercida após o registro no Ministério da Educação e Cultura.

Esse simpósio realizado em Porto Alegre, pode mesmo ser considerado como o marco que sensibilizou o Conselho Federal de Educação a legitimar as Faculdades de Comunicação Social, que em 2 de setembro de 1969 aprovou os novos currículos mínimos, e em 10 de outubro do mesmo ano reconheceu-as através do Parecer 631/69, que gerou a Resolução 10/69 do conselheiro Celso Kelly. O teor da Resolução é o seguinte:

PARECER Nº 631/69, de 10/10/69

"O Conselho Federal de Educação, na forma do que dispõe o artigo 26, da Lei nº 5.540, de 28 de novembro de 1968, e tendo em vista as condições do Parecer nº 631/69, que a este se incorpora, homologado pelo Ministério da Educação e Cultura.

### **RESOLVE**

Art. 1º - A formação de profissionais para as atividades de jornalismo, escrito, radiofônico, televisado e cinematográfico; de publicidade e propaganda; de editoração; de documentação e de divulgação oficiais; e de pesquisa da Comunicação, será feita no curso de graduação em Comunicação Social do que resultará grau de bacharel, de habilitação polivalente, ou com menção apenas das habilitações específicas.

Art. 2º - O currículo mínimo do curso de Comunicações compreenderá uma parte comum a todas as modalidades de habilitação e outra diversificada, em função de habilitação específica.

Art. 3º - A parte comum constituída de matérias básicas, abrangendo as seguintes, além da Sociologia, integrante dos currículos do grupo de formação social:

1. Fundamentos Científicos da Comunicação;
2. Ética e Legislação dos Meios de Comunicação;
3. Pesquisa de Opinião e Mercadologia;
4. Introdução às Técnicas de Comunicação, compreendendo Prática de:
  - a) Jornalismo impresso, radiofônico, televisionado e cinematográfico



- b) Telerádiodifusão, cinema e teatro
- c) Relações Públicas
- d) Publicidade e Propaganda
- e) Editoração
- 5. Jornalismo Comparado;
- 6. História da Cultura e especialmente dos meios de comunicação;
- 7. Problemas Sociais e Econômicos Contemporâneos;
- 8. Cultura Brasileira;

§ 1º - Completarão o currículo pelo menos duas disciplinas, de livre escolha, dentre as seguintes:

- 1) Biblioteconomia e Bibliografia;
- 2) Cibernética;
- 3) Direito Usual;
- 4) Documentação;
- 5) Economia;
- 6) Estatística;
- 7) Idiomas Estrangeiros;
- 8) Filosofia, incluindo Lógica;
- 9) Paginação e Revisão;
- 10) Política e Administração;
- 11) Produção e Emissão;
- 12) Psicologia Social;
- 13) Redação e Edição.

§ 2º - Os diplomados em curso de nível superior poderão ser dispensados das disciplinas de complementação (art. 3º, § 2º).

Art. 4º - A formação profissional, constituída de áreas diversificadas, compreenderá:

a) *para habilitação polivalente* - o aprofundamento das Técnicas de Comunicação, cujo ensino tem seu começo na Introdução (art. 3º, nº 4), e mais duas disciplinas das enumeradas no Art. 3º, § 1º, não estudadas anteriormente;

b) *para habilitação específica em jornalismo* (impresso, radiofônico, televisionado e cinematográfico) - aprofundamento nas técnicas das letras *a* e *b*, art. 3º, nº 4 e mais quatro disciplinas mencionadas no § 1º do art. 3º;

c) *para habilitação específica em relações públicas* - o aprofundamento nas técnicas da letra *c* (art. 3º, nº 4) e mais quatro disciplinas mencionadas no § 1º do art. 3º;

d) *para habilitação específica em publicidade e propaganda* - o aprofundamento nas técnicas da letra *a* (art. 3º, nº 4) e mais quatro disciplinas mencionadas no § 1º do art. 3º;

e) *para habilitação específica em editoração* - o aprofundamento na técnica da letra *e* (art. 3º, nº 4) e mais

quatro disciplinas mencionadas no § 1º do art. 3º.

Art. 5º - No ensino de Técnicas de Comunicação serão obrigatórias e exercitadas a redação verbal (na língua nacional e numa estrangeira) e a expressão plástica (organização, fotografia e ilustração), com base na Comunicação Visual, Oral e Escrita.

§ 1º - A essas disciplinas corresponderão aulas práticas e atividades profissionais, devendo o curso, para esse fim dispor de:

- 1) Jornal-laboratório;
- 2) Estúdio-laboratório (para rádio, tevê e cinema);
- 3) Atelier de publicidade;
- 4) Escritório de Pesquisa de Opinião e Mercado.

§ 2º - Não dispondo dos órgãos acima em qualquer área universitária, o curso manterá convênios com entidades públicas e privadas que possibilitem a prática de técnicas curriculares.

Art. 6º - A organização do currículo pleno atribuirá as áreas didáticas de cada disciplina, admitindo o desdobramento das matérias do currículo mínimo, bem como o acréscimo de disciplinas complementares que a escola julgar necessárias.

Art. 7º - A parte comum do curso deverá ser ministrada na metade da duração mínima prevista no art. 8º desta Resolução.

Parágrafo Único - A parte diversificada, a que se reserva a outra metade da duração mínima do curso, é destinada à modalidade ou a qualquer das previstas no mesmo art. 4º.

Art. 8º - O curso de Comunicação terá a duração mínima de 2.200 horas-aula, no mínimo de três e no máximo seis anos letivos."

Este currículo criado em 1969 e implantado em 1970 e sensível às demandas impostas pelo crescimento das atividades econômico-industriais, criou, como vimos, habilitações em Editoração, Relações Públicas, Publicidade e Propaganda. Nele, tem de se louvar, principalmente, o caráter universitário que deu para a formação de profissionais de outras áreas que não o jornalismo, que pela falta de cursos de nível superior no Brasil, eram autodidatas.

Entramos na década de 70 e comunicação era expressão usada em tudo e para tudo. Frases como "o meio é a mensagem", "quem não se comunica se trumbica", "os meios de comunicação são extensões do homem", tornaram-se moedas do uso comum em todas as camadas sociais, assim como os nomes de Abelardo "Chacrinha" Barbosa, Edgard Morin e Marshall McLuhan e o modismo de estudar numa Faculdade de Comunicação explodiu, trazendo como consequências principais: a falta de professores qualificados, desorganização administrativa, configurada na abertura indiscriminada desses cursos, baixo nível de ensino e deficiências de equipamentos e laboratórios dentre outras. A formação profissional em Comunicação Social começou a perder o caráter de novidade ou de moda, mesmo porque as empresas onde seus formandos procuravam colocação, atestavam nos bacharéis uma grande ineficiência por falta de treinamento adequado a nível profissional, contrastando com um certo equilíbrio no que diz respeito à formação teórica. Estávamos em plena fase do famoso "milagre brasileiro" e para o empresariado não interessava nada ter em seus quadros um conhecedor profundo das obras de Lacan, Levi-Strauss, David Berlo ou Umberto Eco. Para eles, era mais importante um alienado cultural, mas que pudesse efetivamente empregar um mínimo de conhecimento na razão direta de se obterem mais lucros. Ademais, vivíamos sob o impacto da mais alta das repressões de que o país já foi vítima, e qualquer debate que saísse da discussão do futebol ou do automobilismo, com as sucessivas conquistas do piloto de Fórmula 1 Emerson Fittipaldi, poderia ser considerado como subversão, cujo prêmio mínimo era um fichamento nas DOPS - Delegacias de Ordem Política e Social - que impediria qualquer cidadão de ingressar no Serviço Público. O atestado de ideologia, uma criação da Alemanha nazista e adotado no Brasil desde o Estado Novo, era exigido, até mesmo por algumas empresas privadas. E diante desse clima de autoritarismo, ninguém queria se ex-

por a admitir nos seus quadros de trabalho, um jovem que durante quatro anos de bancos universitários, por falta de condições mínimas de prática profissional, o que tinha a oferecer era uma cultura adquirida em bibliografia de autores nascidos e vividos em países onde se desfrutava da mais alta liberdade de expressão. O mais importante não eram letras, mas sim números.

O estudo e a formação em Comunicação Social, antes de terminar a primeira metade dos anos 70, já havia adquirido para si própria, como também para seus formandos, uma forma de irrelevância e vulgaridade tal, que a ABEPEC (Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa da Comunicação), deliberou por realizar o Seminário Nacional sobre Estrutura do Ensino de Comunicação Social, uma atitude louvável e corajosa, uma vez que ainda nos encontrávamos sob a égide do AI-5. De 26 a 30 de outubro de 1975, em Águas de São Pedro, Estado de São Paulo, reuniram-se professores dos cursos com o objetivo de reformular o currículo mínimo. Como consequência desse Seminário, o então diretor do Departamento de Assuntos Universitários do Ministério da Educação e Cultura, Prof. Edson Machado de Souza, reuniu com a ABEPEC em Brasília, no período de 27 a 31 de maio de 1976, um grupo de especialistas selecionados em diversas universidades do país, com a finalidade de reformular o currículo.

E todo o material proveniente da ABEPEC, e da crítica que ele recebeu de vários pontos do país, e que alcançou o Relator, foi colocado perante outro grupo de trabalho, escolhido por ele próprio na cidade de São Paulo, tendo a presidência o Prof. Jaci Correia Maraschin. Após acolher todas as sugestões para alterar o currículo mínimo vigente desde o Parecer 631/69, o presidente do grupo concluiu por aprovar o parecer do Relator, Conselheiro Benedito de Paula Bittencourt, relativo ao novo currículo do curso de Comunicação Social, com habilitações em Jornalismo, Publicidade e Propaganda, Relações Públicas, Rádio e Televisão e Cinema através do Parecer 1.203/77 de 5/5/77 que levado à Co-

missão Central de Revisão de Currículos, recomendou sua aprovação pelo Plenário em 12 de dezembro de 1977. O processo levava o nº 11.005/77, originário da Comissão de Currículo da área de Ciências Humanas, e por unanimidade, o Conselho Federal de Educação aprovou a conclusão da Comissão Especial com vistas a reformulação do currículo mínimo dos cursos de graduação em Comunicação Social, através da Resolução nº 03/78, e que vigora até hoje.

Esse novo currículo mínimo de Comunicação Social, adotando uma espinha dorsal bipartite - Matérias de Formação Teórica Específica e Matérias de Natureza Profissional - foi alvo de críticas no "Seminário sobre Currículos de Ensino Superior", realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro com o patrocínio da Secretaria de Estado de Educação e Cultura do Rio de Janeiro, do Conselho Estadual de Educação do Rio de Janeiro, da Associação Profissional das Mantenedoras de Instituições de Ensino Superior do Rio de Janeiro e da própria UERJ, no período de 21 a 23 de março de 1979.

Quanto ao aspecto didático-pedagógico, o currículo fixado pela Resolução nº 03/78 do CFE é conflitante. Conquanto traga para os setores de formação teórica e específica a preocupação com matérias ligadas à reflexão social, o faz de forma enciclopedista. Esta é, aliás, a orientação epistemológica destes dois setores. Uma "adição" por justaposição de elementos essenciais, alguns, mas não articulados e em perfeita desconexão com a orientação das disciplinas de natureza profissional. Confunde-se a linguagem dos "mídias" ao nível de seus elementos constitutivos com os seus efeitos técnico-sociais. Pensou-se no aspecto ético da formação do "comunicador social", mas não se articula esta matéria de uma forma mais jurídica como no currículo anterior onde privilegiava-se até uma disciplina específica, Direito Usual. Portanto, vivemos uma concepção temista de Ética, em detrimento de legislação. Enquanto a orientação dos setores Teórico e Específico apresentam, entre outras, estas de-

sarticulações, frutos de seu Enciclopedismo de fundo empírico, as matérias de natureza profissional têm uma orientação descritiva. E esta orientação desemboca numa visão administrativa da Comunicação. Assim as matérias de caráter administrativo, tais como Administração em Jornalismo e em Relações Públicas, têm suas cargas horárias debitadas no chamado setor de natureza profissionalizante, o que reduz a participação curricular das disciplinas ligadas às técnicas e linguagens profissionais propriamente ditas. Ora, uma das reclamações em relação à antiga Resolução nº 10/69 era esta. Logo, o problema se agravou. Assim, a desarticulação entre as chamadas matérias "básicas" e "profissionalizantes" persistiu com agravantes de dupla orientação: o enciclopedismo e o descritivismo. Dizemos mais, pois as coisas se articulam, e esta orientação administrativa se prende ao domínio da concepção de comunicação empresarial, concepção que também é própria das instituições ligadas a pólos de desenvolvimento industriais.

Agora, que a nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) permite que as Universidades estabeleçam currículo de seus cursos superiores, esperamos que a UERJ volte a adotar, com algumas alterações, o currículo do Parecer 631/69, antecedido de uma ampla discussão de seu atual corpo docente.

---

\* Ricardo Oberlaender é Relações Públicas, Publicitário, Advogado, Mestre em Comunicação pela ECO/UFRJ e Professor da FCS/UERJ.

## Orientação editorial

### 1. Considerações Iniciais

*Logos: Comunicação e Universidade* é uma publicação semestral do Programa de Memória em Comunicação da Faculdade de Comunicação Social da UERJ. A cada número há uma temática central, focalizada para servir de escopo aos artigos, organizados por seções.

### 2. Orientação Editorial

2.1. Os textos serão revisados e poderão sofrer pequenas correções ou cortes em função das necessidades editoriais, respeitado o conteúdo.

2.2. Os artigos assinados são de exclusiva responsabilidade dos autores.

2.3. É permitida a reprodução total ou parcial das matérias desta revista, desde que citada a fonte.

### 3. Procedimentos Metodológicos

3.1. Os trabalhos devem ser apresentados impressos em duas vias, acompanhados do disquete, gravados em editor de texto Word for Windows 6.0 ou 7.0 (ou compatível para conversão), em espaço duplo, fonte tamanho 12, não excedendo a 15 laudas (incluindo a folha de referências bibliográficas e notas).

3.2. Uma breve referência profissional do autor com até cinco linhas deve acompanhar o texto.

3.3. Os artigos devem ser antecipados por um resumo de no máximo cinco linhas e três palavras-chave. É desejável que o resumo tenha duas versões, uma em inglês e outra em espanhol.

3.4. As citações devem vir entre aspas e imediatamente acompanhadas das referências: sobrenome do autor, ano da obra e página correspondente, entre parênteses.

3.5. As notas devem ser numeradas no corpo do texto. É desejável que sejam em número reduzido. Devem ser organizadas em seguida à conclusão do trabalho e antes da bibliografia.

3.6. As ilustrações, gráficos e tabelas devem ser apresentados em folha separada, no original, gravados no mesmo disquete, como um apêndice ao artigo, com as respectivas legendas e indicação de localização apropriada no texto.

3.7. A bibliografia, organizada na folha final, não deverá exceder a dez obras, obedecendo às normas da ABNT (Ex.: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título da obra*. Cidade: Editora, ano.) Os títulos de artigos de revistas devem seguir o mesmo padrão, sendo que o nome da publicação deve vir em itálico (Ex.: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Artigo*. Cidade: *Revista/ Periódico*, n.X, mês, ano, página.).

## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

### Reitor

ANTONIO CELSO ALVES PEREIRA

### Vice-reitora

NILCÉA FREIRE

### Sub-reitor de Graduação

PAULO FÁBIO SALGUEIRO

### Sub-reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

REINALDO FELIPPE NERY GUIMARÃES

### Sub-reitora de Extensão e Cultura

MARIA THEREZINHA NÓBREGA DA SILVA

### Diretor do Centro de Educação e Humanidades

JOSÉ RICARDO DA SILVA ROSA

### Faculdade de Comunicação Social

Diretor: RICARDO FERREIRA FREITAS

Vice-diretor: PAULO SÉRGIO MAGALHÃES MACHADO

### Chefe do Departamento de Jornalismo

RICARDO DE HOLLANDA

### Chefe do Departamento de Relações Públicas

FERNANDO DO NASCIMENTO GONÇALVES

### Chefe do Departamento de Teoria da Comunicação

JOÃO MAIA

## LOGOS 11

**Editores:** Héris Arnt e Luiz Felipe Baêta Neves

**Conselho Editorial:** Ricardo Ferreira Freitas (Presidente), Angela de Faria Vieira (UERJ), João Maia (UERJ), João Pedro Dias Vieira (UERJ), Luiz Felipe Baêta Neves (UFRJ/UERJ), Manoel Marcondes Machado Neto (UERJ), Nízia Villaça (UFRJ), Paulo Pinheiro (UniRio) e Ronaldo Helal (UERJ)

**Consultores Científicos:** André Lázaro (UERJ), Danielle Rocha Pitta (UFPE), Ismar de Oliveira Soares (USP), Luis Custódio da Silva (UFPB), Nelly de Camargo (UNICAMP), Pedro Gilberto Gomes (UNISINOS), Robert Shields (Carleton University/Canadá) e Rosa Lucila de Freitas (UFL)

**Projeto Gráfico:** Lilian Nabuco e Lao Martins

**Redatora:** Carmen da Matta

**Diagramação:** Fabiana Antonini

**Ilustração:** Wânia Moita

**Tradução de Espanhol:** Francisco César Manhães Monteiro

**Tradução de Inglês:** Eleonora Xavier Wanderley Pires

**Revisão:** Carmen da Matta e Fabiana Antonini

**Estagiários:** Daniela Santoro Amin, José Luiz Brandão Albuquerque, Marcelo Fandinho e Nira Bessler

**Fotolitos e Impressão:** Gráfica UERJ

### Endereço para correspondência:

PROGRAMA DE MEMÓRIA EM COMUNICAÇÃO

REVISTA LOGOS/LED/DJR/FCS/UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524/10º andar/Bloco A - Maracanã

20550-013 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Tel.: (21) 587-7645/Fax: (21) 587-7458

E-mail: led@uerj.br/djr@uerj.br/fcs@uerj.br

