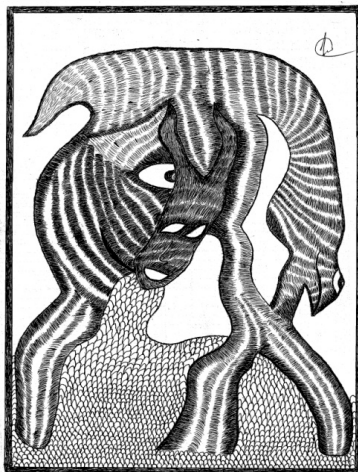


# Roteiro de busca: sobre a contemporaneidade de Karl Mannheim

OTÁVIO VELHO

**Resumo:** Este artigo examina dilemas postos pela emergência de uma nova Direita para o mundo de hoje e as Ciências Sociais. Para isto, retoma a obra de Karl Mannheim, especialmente a sua insistência em levar em conta todos os pontos-de-vista e o papel de uma *intelligentsia*. Considerações do filósofo Espinosa são trazidas para complementar essa linha de raciocínio, bem como subsídios retirados do trabalho do antropólogo Tim Ingold e do romancista Orhan Pamuk

**Palavras-chave:** Fascismo. *Intelligentsia*. Paixões. Imaginação. Irracionalidade.



## Signposts to guide the search: on Karl Mannheim's contemporaneity

**Abstract:** This article aims to examine some dilemmas presented by the emergence of a new Right for today's world and for the social sciences. For this purpose, a reassessment of Karl Mannheim's work is undertaken, particularly his insistence in considering all points of view and the role of an *intelligentsia*. Some considerations made by Spinoza are taken as a complement to this line of reasoning, together with inputs from the work of the anthropologist Tim Ingold and the novelist Orhan Pamuk.

**Keywords:** Fascism. *Intelligentsia*. Passions. Imagination. Irrationality.

---

### OTÁVIO VELHO

Professor emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional) e pesquisador emérito do CNPq. Áreas de interesse: Antropologia Política e Sociologia do Conhecimento.  
E-mail: otaviogvelho@gmail.com

---

RECEBIDO: 16/09/2019

APROVADO: 02/11/2019

## 1 Tempos de Mannheim<sup>1</sup>

O sociólogo-filósofo húngaro-alemão e judeu Karl Mannheim (1893-1947), em seu hoje reverenciado – embora menos lido – clássico *Ideologia e Utopia*, escrito no final da década de 1920, com adições na década seguinte (MANNHEIM, 1976 [1936]), propõe uma surpreendente tipologia referente a concepções de tempo e de história. Suas ideias, em décadas anteriores, foram objeto de intensos debates (VILLAS BOAS, 2002); aqui estaremos interessados apenas em utilizá-las seletivamente, a partir dessa tipologia, tendo como pano de fundo certas urgências e preocupações atuais. O autor coloca, de um lado, como deterministas, o conservadorismo e o socialismo-comunismo e, do lado oposto, o da indeterminação, o liberalismo e o anarquismo (este último como herdeiro da tradição “quiliástica”, milenarista). Na época em que escrevia, considerava que o pêndulo oscilava na direção do determinismo e que tudo “o que existe na história pode ser agora experimentado como um fenômeno intelectual e volitivamente controlado” (MANNHEIM, 1976, p. 270). Isso, inclusive, permitiria que a Sociologia (e particularmente a Sociologia do Conhecimento) fosse gradativamente se transformando em uma ciência-chave, cuja perspectiva permearia o conjunto das “ciências históricas” especiais (MANNHEIM, 1976, p. 271), em detrimento da indeterminação característica do próprio Iluminismo (MANNHEIM, 1976, p. 268). Embora ressaltasse que “todas estas abordagens e pontos-de-vista conflitantes” não se desacreditassem a si próprios e não se revelassem “fúteis ou incorretos”, era possível “pensar proveitosamente, de qualquer ponto-de-vista, embora o grau de proveito a ser atingido varie de posição a posição” (MANNHEIM, 1976, p. 275).

Voltaremos adiante a esta questão, crucial para nosso autor, da necessidade de levar em conta todos os pontos-de-vista e modos de pensamento, o conjunto (disjunto) das perspectivas. Uma advertência em linha similar, no terreno cultural, é a da possibilidade antinômica proposta contemporaneamente, a partir de Niels Bohr, de tratar a “dupla natureza” da luz – fenômeno corpuscular e ondulatório – como aspectos complementares da mesma

---

<sup>1</sup> Agradeço a Amir Geiger, Diogo Pires Aurélio, Marcos Gleizer e Stela Abreu pelos generosos e estimulantes comentários, pela inspiração e pelo apoio de várias ordens na feitura deste texto.

realidade. O próprio Mannheim, porém, inspirado em Dilthey, entre outros, marcava fortemente a distinção entre as ciências culturais e as demais. Essa posição, aparentemente bem a propósito do que aqui mencionamos, é relativizada, no último capítulo do seu livro, por exemplo, quando diz (entre parênteses) que “hoje em dia, a noção de estabilidade da estrutura categórica das Ciências Exatas esteja, em comparação com a lógica da Física clássica, consideravelmente abalada” (MANNHEIM, 1976, p. 293). É como se as ciências culturais antecipassem questões epistemológicas – pois é principalmente disso que se trata no referido capítulo –, essas questões sendo assumidas mais tardiamente pelas ciências ditas exatas como também lhes dizendo respeito. O exemplo mostra, ao mesmo tempo, que a sociologia de Mannheim era filosoficamente informada, o que torna um tanto obscurecedor, a nosso ver, exagerar a divisão usual de sua trajetória em fase filosófica e fase sociológica (ou alemã e inglesa), pois reduz o poder da sua mensagem e faz perder a oportunidade de exigir mais competência e agudeza crítica por parte da ciência cultural que se pratica. Em plena “fase sociológica” (1941), ele criticava duramente a “ideologia do ódio às ideias abstratas e à teoria” (MANNHEIM, 1961 [1943], p. 46-51, 74-78) que prevalecia entre os ingleses, seus hospedeiros de então, perscrutando as suas causas; do mesmo modo que, antevendo essas questões, já em *Ideologia e Utopia* dizia que:

A pesquisa empírica que se limita a uma esfera particular ocupa por um longo tempo a mesma posição do senso comum, vale dizer, a natureza problemática e a incoerência de sua base teórica permanecem ocultas porque a situação total jamais é levada em consideração. [...] [Em] determinadas disciplinas, as investigações empíricas são conduzidas tão tranquilamente como de costume, enquanto se observa uma verdadeira guerra a respeito dos conceitos fundamentais e dos problemas da ciência. (MANNHEIM, 1976, p. 128).

No momento, o que pretendemos é avaliar qual o diagnóstico possível das dominâncias presentes entre nós hoje, em comparação com o que afirmava nosso autor para a sua época. Quanto a isso, parece-nos que, ao contrário do que ele então constatava,

em nossos tempos, os determinismos têm sofrido rudes golpes; golpes cuja existência não pode ser cabalmente demonstrada, mas cuja natureza pode ser exemplificada, aqui – em forma ensaístico-experimental, como ele próprio diria (MANNHEIM, 1976, p. 78). Para isso, podemos focalizar os óbvios dramas políticos e sociais que nos afligem, privilegiando (ou problematizando) preliminarmente o sentimento mesmo de cansaço ou de desencanto com o realismo sociológico e suas operações de contextualização, tomado esse cansaço como sintoma daquilo que certa geração, intermitentemente, vem testemunhando, de modo participante, desde os anos 1960. Esse desencanto, aliás, é em parte fruto da atração, desde então, pelo estruturalismo e por diversos construcionismos. Mais abrangentemente, porém, o desencanto se refere, sobretudo, à versão classista do determinismo, na vertente reducionista de que o próprio Mannheim era crítico. Para este, a Sociologia do Conhecimento poderia vir a substituir tal vertente, porém reconhecendo-lhe o valor, a verdade e o pioneirismo (MANNHEIM, 1976, p. 297 e outras). Lembremos, a esse propósito, que nosso autor fez parte do círculo de György Lukács (1885-1971), em seus tempos de Budapeste, e, mais tarde, conviveu com Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), em Frankfurt.

Tendo mencionado essa questão do sintoma (ou da pista), seria o caso, agora, vindo de adiante para trás – médica, detetivescamente ou manheimianamente, como seja preferível –, de deixarmos sinalizadas duas aparentes fontes desse sintomático desencanto. Elas parecem se referir ao mesmo objeto, mas é útil distingui-las desde já para que possamos, à frente, dar ainda mais um passo para trás, nesta cadeia. Ambas podem ser concretizadas nas discussões a respeito da recente irrupção de uma Direita política em várias partes do mundo, focalizando-se particularmente o que se deu entre nós. Porém, ao passo que a primeira está referida às razões mesmas dessa irrupção, a segunda, em segundo grau, está referida ao porquê (ou porquês) de essa irrupção ter se dado de maneira inesperada, surpreendendo os analistas e observadores mais argutos, tanto os acadêmicos quanto os políticos em sentido estrito, e provocando, ambas, certo desconcerto quanto à possibilidade de encontrar as determinações. Esse desconcerto,

por sua vez, é consistente com a própria postura e a perspectiva dos novos atores que procuramos entender. De certa forma, como veremos, tal postura e perspectiva já aparecem bem delineadas, quando acompanhamos as considerações a respeito do fascismo, feitas em *Ideologia e Utopia*, desde a primeira edição, em 1929 – e supomos ser possível tomá-las de empréstimo, sem com isso cair ou resvalar numa discussão de nomenclatura sobre aquilo que estamos presenciando hoje. Aí se apresentam realmente sugestões luminosas, associadas a alguns temas mais abstratos que acompanharam a trajetória mannheimiana, como o da relação entre a razão e a irracionalidade, particularmente na política.

Efetivamente, segundo Mannheim (1976), os diferentes grupos sociais não possuem, no mesmo grau, o apreço e a necessidade da reflexão teórica e da busca pela racionalidade no processo histórico. O intelectualismo “não é de forma alguma considerado legítimo em todas as situações” (MANNHEIM, 1976, p. 158). Embora qualquer teoria, em virtude de sua tendência generalizadora, tenda a obscurecer os elementos irracionais, o marxismo surge “como uma tentativa de racionalizar o irracional” (MANNHEIM, 1976, p. 158), associada a uma classe em ascensão. Esse irracional tem, na política (em contraste com a administração), um dos seus campos privilegiados de manifestação, talvez mesmo de modo irredutível, na medida em que a política, enquanto sobreviva, lida sempre e necessariamente com fatos imprevistos e inusitados. Do irracionalismo, o marxismo “derivou a noção de que a esfera político-histórica não se compõe de uma variedade de objetos sem vida e, portanto, um método que procure apenas as leis deve fracassar” (MANNHEIM, 1976, p. 159); e do racionalismo, assumiu “a inclinação a encarar racionalmente mesmo as situações que hajam anteriormente desafiado a interpretação racional” (MANNHEIM, 1976, p. 159).

Já o fascismo – “quinto pretendente a um lugar no seio das correntes de pensamento modernas” (MANNHEIM, 1976, p. 159) – é ativista e irracional, incorporando, após “uma conveniente modificação”, filosofias e teorias como as de Bergson, Sorel e Pareto (MANNHEIM, 1976) e constituindo, assim, um irracionalismo que “nega mesmo a interpretação da história” (MANNHEIM, 1976, p. 160). A “história como um esquema inteligível desaparece em face

da irracionalidade da apoteose fascista do feito” (MANNHEIM, 1976, p. 162). Ela “é destituída de significado” (MANNHEIM, 1976, p. 162). O conhecimento político e histórico desaparece como valor intelectual “em face desta abordagem puramente intuitiva” (MANNHEIM, 1976, p. 163). O ceticismo de Pareto face ao cognoscível se desenvolve na direção de um “ceticismo profundo frente à ciência” (MANNHEIM, 1976, p. 164); e o conhecimento e a razoabilidade são concebidos como incertos (MANNHEIM, 1976). Segundo Mannheim (1976), ao irracionalismo fascista só interessa, no domínio das ciências culturais, uma psicologia social enquanto técnica de manipulação a-histórica das massas. Tal como no caso do anarquismo e do sindicalismo de Sorel, o fascismo aposta na “colisão direta com a história” (MANNHEIM, 1976, p. 166- 167). Ele atrai os elementos irracionais do espírito moderno, na medida mesmo em que “contém em si os fatores irracionais da vida econômica e social” (MANNHEIM, 1976, p. 167). Esses aspectos irracionais da sociedade moderna são absolutizados, como que potencializados e transformados em ideologia, atraindo, sobretudo, os grupos expostos à desintegração e às formações transitórias, os quais rejeitam uma visão ordenada da história e “se inclinam ao imponderável e ao fortuito” (MANNHEIM, 1976, p. 167). O fascismo considera todo o pensamento como ilusão, só se interessando pelo que possa despertar o entusiasmo das massas (MANNHEIM, 1976) e a sua manipulação. Tudo isso é cambiante, além de relacional (toda a perspectiva de Mannheim é eminentemente relacional) – nada impedindo que outras ideologias e formações contenham elementos que são dominantes no caso do fascismo.

Mannheim, em *Ideologia e Utopia*, acreditava no caráter provisório do fascismo, que seria típico de uma transição provocada pela falência do *laissez-faire*, sem desconsiderar que, diante de uma conjuntura particularmente desorganizadora dos mecanismos usuais da burguesia regular a luta de classes, ele pudesse eventualmente chegar ao poder e promover uma troca de elites. O seu grau de ativismo irracionalista, porém, seria insustentável no longo prazo e o que Mannheim descortinava era que essa transição se desse ou na direção de um regime ditatorial ou de um regime planejado, mas de caráter democrático. Por isso, a

sua obra dos anos 1940 girará em torno de duas questões: a do planejamento democrático ou “para a liberdade” – o “planejar a sociedade em benefício da espontaneidade da vida” (MANNHEIM, 1961, p. 143-144) – e a da educação numa sociedade de massas. Ambas demandavam uma postura democrática, com um sentimento de democracia imbuído de um espírito militante e de justiça social, o que parece demonstrar a continuidade de suas preocupações, embora sujeitas a novos tratamentos, desdobramentos e atualizações, bem como dirigidas a diferentes públicos. Ambas também tinham na guerra de então (a Segunda Guerra Mundial) um momento crucial para a sua definição e o cultivo de novos hábitos, paradoxalmente provocados pelo avanço e pelo terrível exemplo do totalitarismo. A questão relativa à sociedade de massas, no entanto – podemos nós mesmos constatar – já tinha sido de certa forma renunciada, muito significativamente, pela noção de *multidão* em Espinosa, que, ao contrário do que nos pode sugerir uma leitura bem-intencionada (HARDT; NEGRI, 2001), não tratava de sua exaltação, mas, sim, do que hoje poderíamos considerar uma modernidade alternativa (VELHO, 2007). De qualquer forma, essas explosões supostamente de curta duração, tal como a *multidão*, atrairiam a atenção para o que, numa declaração forte em *Ideologia e Utopia*, Mannheim considera “os abismos irracionais ainda não compreendidos e incompreensíveis pelos métodos históricos ordinários” (MANNHEIM, 1976, p. 169-170).

Assim, vemos que o fascismo colocou um desafio à confiança de Mannheim nas determinações e que este buscou superar ou circunscrever tal desafio ao considerar a ascensão ou dominância fascista como relativamente efêmera, excepcional. Embora já não nos caiba subscrever essa premissa sem discussão, chama atenção que, em relação às razões da irrupção de uma Direita política, Mannheim apresentasse – para retomar os termos que colocamos inicialmente, quando sugerimos uma primeira vertente de discussão na busca de causas para uma sensação de desencanto com as determinações – propostas sociológicas ainda estimulantes no que diz respeito, por exemplo, aos grupos sociais sensíveis ao fascínio do fascismo. As sugestões e as propostas de Mannheim se prestam a uma discussão mais ampla a respeito do irracionalismo e retiram

parte da sensação de ineditismo absoluto diante daquilo que presenciamos hoje, inclusive, no que diz respeito à sua inegável e por vezes macabra autenticidade – que permite a declaração de que não estamos diante de uma estratégia – e ao epítome expresso por lideranças extravagantes que disputam visibilidade com as lideranças mais usuais ou tecnocráticas. À luz das considerações de Mannheim, perdem também seu aspecto de ineditismo absoluto o disfarce da crescente acumulação de riqueza patrimonial nas camadas superiores da sociedade, o que se dá globalmente, bem como – em verdadeira distopia – o de uma extraterritorialidade virtual ou real em relação às regras que regem a vida dos comuns e dos mortais; sem falar da segmentação de públicos pela manipulação da informação e da comunicação bipolar constituindo uma nova fala. Contudo, isso exige que distingamos entre uma irracionalidade, no que diz respeito à conduta dos atores, e outra irracionalidade, enquanto visão de mundo – parafraseando Max Weber (1864-1920), irracionalidade quanto a meios e irracionalidade quanto a fins. Assim como outras combinações possíveis, os atores podem agir racionalmente tendo como pressuposto uma visão irracionalista da história, como quando se recusam a contemplar um horizonte de longo prazo. E isso tem a ver com a distinção que fizemos entre o desconcerto diante do surgimento de uma nova Direita e o desconcerto diante da dificuldade em detectá-lo.

Teoricamente, na verdade, nosso autor empaca diante da irracionalidade das visões de mundo fascistas, ao admitir os impasses que ela representa para os “métodos históricos ordinários”. Isso parece coincidir com a segunda linha de discussão a que fizemos menção, quanto ao desencanto com as determinações: um desencanto como que de segundo grau, que teria a ver com o porquê (ou porquês) de essa irrupção ter se dado de uma maneira inesperada. É a partir dessa admissão, feita pelo próprio Mannheim, que prosseguiremos desde este ponto, pois tal admissão é acrescida, hoje, de uma suspeita razoável que nos assalta quanto ao caráter eventual, temporário e localizado desta dificuldade, tal como nosso autor supôs, pelo menos nas décadas de 1920 e 1930. O mais provável, numa perspectiva atual, parece ser que o fenômeno esteja aqui para ficar, incluindo aí o seu ingrediente de violência,



tanto oficial quanto partido das *multidões*. O irracionalismo parece fazer-se cada vez mais estrutural, apoiado no auxílio dos meios eletrônicos e de propaganda, bem como em um desenvolvimento exponencial das novas e poderosas “técnicas sociais” de controle para as quais Mannheim chamaria a atenção e que pioneiramente estudou na década de 1940 (MANNHEIM, 1961), sem poder obviamente antever as formas e dimensões que tomaria. Faz-se cada vez mais estrutural o irracionalismo, a ponto de os “fatores irracionais da vida econômica e social” (MANNHEIM, 1976, p. 167), os quais, segundo nosso autor, sensibilizam particularmente determinados tipos de grupos sociais, terem se transformado mais genericamente naquilo que um autor ponderado como David Harvey denomina *A Loucura da Razão Econômica* (HARVEY, 2018). Ademais, pode haver afinidades entre o tipo fascista e outras tendências irracionalistas quanto à visão da história, como, por exemplo, quando tais tendências se interessam pelo desmonte institucional e constitucional, com apoio em um sentimento justiceiro que, por ser seletivo, é herdeiro bastardo de uma tradição inquisitorial (KANT DE LIMA; MOUZINHO, 2016) e possui um potencial mobilizador longe de desprezível – particularmente, em condições históricas como as do Brasil e de nosso colonialismo interno (sem, por isso, se caracterizar propriamente como uma “jabuticaba”, bem entendido). O que parece hoje se circunscrever são as ditaduras de corte tradicional e é isso que autoriza a atacarmos a questão por um viés mais geral que o de “explosões de curta duração” (MANNHEIM, 1976, p. 169). Aquilo que já foi denominado como capitalismo autoritário (VELHO, 1976) parece tender a universalizar-se, engolindo os casos capitalistas de dominância liberal-clássica.

## **2 Outros tempos, outros olhares**

Em face de nossos dramas contemporâneos, poderia parecer que, neste texto, caminhamos na direção de mais uma diatribe contra o irracionalismo. Ou de um lamento. É preciso desfazermos esta impressão, pois a intenção é bem outra. Em linha com uma sociologia do conhecimento mannheimiana, pretendemos aqui um esforço de compreensão e de síntese; e isso, como reconhecia

Mannheim – que neste ponto crucial diverge de Weber –, não exclui tomadas de posição, na verdade ineludíveis para ele. Para isso, será interessante introduzirmos neste debate outro autor para quem a não-razão na vida social estava longe de ser considerada residual. Um pensador cuja contemporaneidade é ainda mais instigante (VELHO, 2018; 2019), tratando-se de um filósofo do século XVII: o já mencionado Baruch de Espinosa (1632-1677). A linguagem é outra, evidentemente; mas cremos ser possível estabelecer um diálogo tendo como catalisador os nossos dramas sociais e políticos atuais. Precisaremos deixar de lado, nesta oportunidade, um outro grande ponto em comum substantivo entre os dois autores e extremamente atual, que é a importância simétrica oposta atribuída às religiões: em sua diversificação no alvorecer da modernidade com Espinosa (VELHO, 2019), por um lado, e no que Mannheim considerava, por outro lado, como a crise e o declínio contemporâneos do *laissez-faire*, ambos os casos podendo ser acompanhados de um renascimento da experiência religiosa (MANNHEIM, 1961). Essa perspectiva é de uma bastante original *simetria de épocas* – chamemos assim –, a nosso ver, de fato presente em Mannheim e que, por si, serviria de suporte também para o conjunto da aproximação que aqui propomos.

Espinosa costuma ser associado à Razão e desta forma foi apropriado por Hegel, por exemplo. No entanto, nas últimas décadas, tem havido uma tendência a um reequilíbrio, associado a uma revalorização do seu *Tratado Teológico-Político* (AURÉLIO, 2019 [1988]; JAMES, 2012; MELAMED E ROSENTHAL, 2010). Essa revalorização, aliás, realça o fato de que, por ser considerado um filósofo, tal não deve ser reduzido a uma definição disciplinar atual, pois no *Tratado* se evidencia a sua legítima associação ao que hoje designaríamos como Ciência Social, Filologia, Psicologia e outros recortes. Não que na Ética estivessem ausentes esses assuntos, mas porque o *Tratado*, por sua estrutura, lança luz sobre a própria Ética e o que redundada daí é a significativa reafirmação de que, ao lado da razão, é preciso considerar a *imaginação*. A existência está no espaço da imaginação ou das *paixões*. Essa constatação é possível, no caso, por Espinosa não estar restrito a um sociologismo, o que, para ele, era permitido por sua referência maior ao *Deus*

*sive natura*. Os seres humanos e os demais seres não são senão parte da natureza.

Sem perder isso de vista, aqui vamos nos referir exclusivamente ao plano da existência e da historicidade, associado às “ideias confusas” – confusas, porque distintas da razão. Essa expressão forte se justifica *sub specie aeternitatis*, mas sem retirar àquelas ideias a importância neste plano. E aí, embora no terreno da imaginação, enfrentaremos a problemática da servidão-liberdade, porque, dentre as paixões, há que se distinguir as alegres das tristes, conforme conduzam à capacidade de preservação dos seres (*conatus*) na direção da potência ou da impotência, frente à natureza e frente aos outros. A política é uma instância em que se trava esta disputa, garantindo ou não as condições (e apenas elas) para a liberdade e a expressão da razão (AURÉLIO, 1988). Diremos, então, que as paixões se associam fortemente ao que hoje considerariamos o objeto da sociologia: as relações sociais; irracionais, portanto. A submissão a elas se associa em vários graus à servidão, jamais sendo completa e total a liberdade possível. Servidão como determinação; colocação que parece guardar afinidade com a problemática da alienação em sua versão marxista, sobretudo a partir da recente leitura da nova geração ecossocialista (SAITO, 2018) e do que podemos extrair dos usos que fez Marx de suas leituras de Espinosa e de sua famosa fórmula *determinatio est negatio* (VARELA, 2012). Já as paixões alegres e a liberdade possível poderiam ser associadas a formulações utópicas, como a do bem-viver. Espinosa, nesse sentido, defendia a democracia – tal como a entendia à época – e apostava nela, pois lhe parecia a mais natural das institucionalidades políticas.

A obra de Espinosa é extremamente rica e complexa, oferecendo campo para largas discussões entre os especialistas. Sua leitura é altamente recomendável para os cientistas sociais, a começar pelo *Tratado Teológico-Político* (1988) e o inacabado *Tratado Político* (1973), sem falar da leitura dos seus diversos competentes comentadores, inclusive os de língua portuguesa, como Aurélio (1988), Gleizer (1999; 2014), entre outros. Aqui apenas chamamos a atenção para determinadas afinidades com Mannheim, que talvez permitam que se complementem para os nossos propósitos e que não excluam também afastamentos entre os dois autores.

Creemos que o interesse de Mannheim pelas “técnicas sociais” e a importância atribuída a elas têm como pano de fundo a figura de Maquiavel (1469-1527). Esse é um ponto de convergência com Espinosa, assim como as transformações das paixões tristes em alegres (e vice-versa) em Espinosa poderiam servir como contribuição para se pensar o conteúdo das “técnicas sociais” – que não devem ser neutras – para além de um “controle social” não qualificado. Contribuição de Espinosa, portanto. Tudo isso encaminha para a ideia de que estaríamos aí no terreno do irracional e que seria preciso avaliar como agir para garantir a democracia, o melhor dos regimes. Como agir em situação de determinação é a questão e eis como Mannheim a encaminha:

Daí o paradoxo subjacente a estas experiências, que é o de que a oportunidade para a relativa emancipação de determinação social aumenta proporcionalmente à percepção desta determinação. As pessoas que mais falam de liberdade humana são as que, na realidade, se encontram mais cegamente sujeitas à determinação social. ... Ao contrário, é de se notar que exatamente as que insistem na influência inconsciente dos determinantes sociais sobre a conduta é que lutam por superar estes determinantes tanto quanto possível. Elas revelam as motivações inconscientes a fim de fazer daquelas forças que anteriormente as dominavam cada vez mais objetos de decisão racional consciente. (MANNHEIM, 1976, p. 74).

Esse comentário consta de um capítulo que só foi publicado na edição inglesa de 1936 de *Ideologia e Utopia* – ver, a esse respeito, Mazucato (2014) –, mas que praticamente repete observações semelhantes de capítulos que já constavam da edição alemã de 1929, os quais foram mantidos na edição posterior (MANNHEIM, 1976), e que, ademais, parece coincidir plenamente com a noção espinosiana do imaginário e de como devem agir os filósofos. Estes, no entanto, no entendimento do pensador setecentista, teriam muito a aprender com os políticos e com um pensamento como o de Maquiavel. Diz Espinosa, no seu *Tratado Político*:

Par. 1. – Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos.

Par. 2. – Relativamente aos políticos, em contrapartida, julga-se que estão mais ocupados em preparar armadilhas aos homens do que em dirigi-los pelo melhor, e pensa-se serem mais hábeis do que prudentes. A experiência ensinou-lhes, efetivamente, que haverá sempre vícios enquanto houver homens; preocupam-se, portanto, em evitar a maldade humana, e isto através de meios cuja longa experiência demonstrou a eficácia, e que homens mais movidos pelo medo que guiados pela Razão têm o costume de utilizar. E agindo, em tudo isto, de uma forma que parece contrária à religião, principalmente aos teólogos: segundo estes últimos, o soberano deveria conduzir os negócios públicos consoante as regras morais que o particular deve observar. Não há dúvida, todavia, de que os políticos tratam, nos seus escritos, da política com mais êxito do que os filósofos: tendo tido a experiência por mestra, nada ensinaram, na realidade, que fosse inaplicável. (ESPINOSA, 1973, p. 313).

Portanto, as “técnicas sociais” de manipulação das massas a que se referia Mannheim podem ganhar um estatuto mais geral de determinismo sociológico e de ação sobre ele. Chamemos a atenção particularmente para o trecho em que Espinosa diz que os políticos “preocupam-se, portanto, em evitar a maldade humana, e isto através de meios cuja longa experiência demonstrou a eficácia, e que homens mais movidos pelo medo que guiados pela Razão têm o costume de utilizar” e vejamos como ressoa com o comentário feito por Mannheim, em 1941, segundo o qual:

A maior eficiência, sob muitos aspectos, dos Estados totalitários, não se deve meramente, como se crê em geral, à propaganda mais eficaz e espalhafatosa, mas também à sua percepção insistente de que a sociedade de massas não pode ser governada por técnicas de tipo caseiro, que eram adequadas a uma época de artesanato. O terror da eficiência deles consiste no fato de, ao coordenarem todos esses meios, escravizam a maior parte da população e impõem crenças, credos e um comportamento que não correspondem à essência legítima do cidadão. (MANNHEIM, 1961, p.03- 04).

Portanto, o determinismo social leva a ações irracionais passíveis de compreensão e de uma atuação sobre elas. Essa atuação pode se dar – em linguagem espinosiana - na direção das paixões tristes, da alienação crescente e do desempoderamento; ou então, na direção das paixões alegres, da desalienação e da autonomia existencialmente factíveis. Parece ser esta uma combinação possível de nossos autores no reconhecimento dos limites da razão, como também no reconhecimento de que as forças que agem no sentido da manipulação e em favor da servidão ganharam um grau de eficácia que precisamos compreender e com a qual devemos aprender. Estamos diante de uma cadeia complexa em que se pode dar um reconhecimento das determinações sociais que conduzem racional ou irracionalmente na direção do irracionalismo, posto que a história em si não possuiria uma racionalidade embutida. A exploração da irracionalidade da história e dos seres humanos pode ser uma lição que humildemente acatemos. Lição vinda de onde menos poderíamos esperar, aparentemente dando

razão a Espinosa quando dizia no *Breve Tratado* – como que dando razão, também, à necessidade de abarcar todas as perspectivas – que “[...] da aversão nasce alguma tristeza porque tentamos nos privar de uma coisa que, sendo existente, também deve ter sempre sua essência e perfeição” (ESPINOSA, 2012, p. 105). Isso não exclui que o nazismo represente para Mannheim o protótipo e a exacerbação daquilo que Espinosa caracterizava como “paixões tristes”. Em uma transmissão radiofônica feita da Inglaterra, em 1941, ele dizia que:

[...] é muito mais fácil encontrar um escoa-douro para o sentimento de hostilidade dos grupos do que mobilizar suas energias construtivas [...] [e que] Tem sido bastante ressaltado o papel desempenhado pelo medo, pelo ódio, pela insegurança e pela desconfiança no regime nazista. De minha parte, quero acrescentar a este rol o elemento de desespero. No fundo de todas as reações nazistas, encontra-se o desespero. O mundo deles é um em que todos se sentem traídos, isolados e não mais confiam no próximo. (MANNHEIM, 1961, p.113).

Ao passo que, em outra ocasião, dirigindo-se a pensadores cristãos – seriam eles partes da *intelligentsia*? –, fala como que das “paixões alegres” e tenta alertar para a sutileza de sua posição, afirmando:

Creio que o caminho é, de um lado, dar-se conta da existência das potencialidades arcaicas do espírito e da sociedade e não desprezá-las quando estiverem agindo, e, de outro, distinguir claramente as formas de atividade intelectual que são instrumentais, analíticas e valiosas na luta pela vida das que são intuitivas, integradoras e diretamente relacionadas com as fontes mais íntimas da experiência humana. Sem dúvida, essas afirmações prestam-se a mal-entendidos. Toda tentativa romântica para desacreditar os aspectos positivos do pensamento moderno, tais como seu racionalismo, a oposição à superstição e o espírito crítico que nele impera, pode fazer mau uso dessa apologia dos poderes não-rationais para defender um novo medievalismo, que é, amiúde, apenas um modo moderno de diluir

uma substância vetusta. ... Sem embargo, a possibilidade de uma verdade ser mal empregada não pode impedir-nos de enunciá-la. A única coisa a fazer é fortalecer o sentimento do que é autêntico nas declarações humanas e ensinar a nova geração a discriminar entre sucedâneos artificiais e as verdadeiras fontes de regeneração espiritual. (MANNHEIM, 1961, p. 152- 153).

Certamente, exemplos do mau uso da apologia dos poderes não-rationais já os conhecemos hoje. Mannheim talvez dissesse que não se trata de reafirmar uma unilateralidade, mas de afirmar o reconhecimento de todos os pontos-de-vista ou perspectivas, na busca de uma síntese, provisória, e de afirmar simultaneamente o alcance e os limites da razão. Essa síntese não representaria uma simples somatória, mas um novo grau de abstração. Exploraríamos, então, a irracionalidade da história para ver aonde isso pode nos levar, numa complexa combinação de determinismos e indeterminismos, como que empurrados por nossos antagonistas e sua “percepção insistente” da necessidade de novas “técnicas de governo”, diria Mannheim. E isto numa sutil, mas decisiva alteração em relação à sua ideia anterior de estrita “manipulação” das massas, sem, por isso, abandonar o terreno percorrido desde *Ideologia e Utopia* e enunciado como sendo o do “controle do inconsciente coletivo como um problema de nossa época” (MANNHEIM, 1976, p. 60); e sem nos vermos na obrigação de nos deixarmos imobilizar por um contrapontismo pouco inspirado – mas, pelo contrário, aprendendo e aprendendo a aprender com os adversários. Os antropólogos já se acostumaram, desde antes mesmo de Lévi-Strauss, a questionar as visões evolucionistas da história. Trata-se agora de dar um passo a mais nesse dever de ofício, na mesma direção questionadora do que para nós é o senso comum. Esse é um passo que pode ampliar os poderes da nossa capacidade de preservação e empoderamento (*conatus*), abrindo novas possibilidades de atuação para entrar pelo antropoceno afora. Ou – noutro diálogo possível, este com Nietzsche – para ensaiar novas modalidades da vontade de potência, como uma elaboração do *conatus*.



Quem seria o agente central de uma operação como essa? Para Mannheim, uma *intelligentsia*. Essa noção, que ele devia a Alfred Weber (1868-1958), não se refere “aos que portam as insígnias exteriores da instrução”, mas aos poucos que “se acham interessados em algo mais do que o sucesso no esquema de competição” (MANNHEIM, 1976, p. 281) e que, não estando diretamente ligados à produção, tendem a ser recrutados cada vez mais dentre “todos os estratos sociais” (MANNHEIM, 1976, p. 282). São estes que têm a oportunidade de uma “relativa emancipação da determinação social” (MANNHEIM, 1976, p. 74), na medida mesmo em que se dão conta dessa determinação. O surgimento de uma *intelligentsia* livre é um fato decisivo dos tempos modernos, que se dá com o rompimento do monopólio eclesiástico e da maneira escolástica de pensar (MANNHEIM, 1976). E “na medida em que estavam em competição, os intelectuais adotaram, de forma cada vez mais pronunciada, os mais variados modos de pensamento e de experiência à disposição na sociedade” (MANNHEIM, 1976, p. 40). Nesse processo, as Ciências Sociais vêm no seu devido tempo a suceder o “desmascaramento ideológico”; mas, em contraposição ao pensamento escolástico, não se afastam da participação, de um modo que lembra tanto a admoestação feita por Espinosa, socorrendo-se dos “políticos”, quanto a observação participante dos antropólogos:

Para trabalhar nas Ciências Sociais é preciso participar do processo social, mas esta participação na luta do inconsciente coletivo de forma alguma significa que as pessoas dela participantes falsificam os fatos ou os veem incorretamente. Na verdade, pelo contrário, a participação no contexto da vida social é um pressuposto para a compreensão da natureza interna deste contexto de vida. ... Mas, ao mesmo tempo, o raciocínio inverso de que quanto maior a subjetividade tanto maior a objetividade não é verdadeiro. Nesta esfera se obtém uma singular dinâmica interna dos modos de comportamento em que, pela retenção do élan politique, este élan se sujeita ao controle intelectual. Existe um ponto em que o élan politique colide com algo, após o que retorna a si e passa a submeter-se ao controle crítico. Existe um ponto em que o próprio

movimento da vida, principalmente em suas maiores crises, se eleva por sobre si mesmo e se torna consciente de seus próprios limites. É neste ponto que o complexo de problemas da ideologia e utopia se torna o campo de interesse da sociologia do conhecimento, e em que o ceticismo e o relativismo, surgidos da destruição e da desvalorização dos objetivos políticos divergentes, acarretam o autocontrole e a autocrítica, levando a uma nova concepção de objetividade. O que parece ser tão insuportável na vida individual – continuar a viver com o inconsciente à mostra – é o pré-requisito histórico da autoconsciência crítica científica. (MANNHEIM, 1976, p. 73).

Trata-se aqui de uma argumentação extremamente sutil, pois – por exemplo – a situação moderna, tal como aí apresentada, de exposição dos elementos problemáticos do pensamento, associada a uma *intelligentsia*, é a mesma que paradoxalmente pode levar também ao “colapso da confiança no pensamento em geral” e ao fato de que “cada vez maior número de pessoas se abriga no ceticismo ou no irracionalismo” (MANNHEIM, 1976, p.68). Verdadeira corda-bamba, portanto. Nem sempre fizemos justiça a essa sutileza, na apreciação dessa proposta mannheimiana. Resta saber se a situação terá mudado num momento como o de hoje, em que não estamos mais diante do que Mannheim caracterizava como uma classe operária em ascensão – que reivindicava uma posição privilegiada, para enxergar o conjunto do processo social –, em que, ao revés, muitos movimentos identitários vieram à tona e, também, em que o próprio conceito de história não pode mais pairar soberanamente, sem ser objeto ele próprio de discussão.

É interessante ressaltar também – ao contrário da imagem de torre de marfim que lhe foi atribuída por desavisados – a insistência de Mannheim na participação como condição para a produção de conhecimento. Isso, aliás, transparece em seu próprio trabalho, já que o que ele diz sobre o marxismo, por exemplo, exala uma experiência de participação que permite falar de como realmente se pensa para além dos textos doutrinários. É aí que entra a sua crítica ao pensamento “escolástico”, semelhante à crítica de Espinosa aos “filósofos” – aqueles que, diferentemente

dos “políticos”, ignoram o saber advindo da prática. Nem todos os “filósofos” são parte de uma *intelligentsia*, demonstrando que o reconhecimento do papel dessa *intelligentsia* não se confunde com a apologia de uma casta.

Sem dúvida, a defesa da democracia passa pelo fato de que há aí uma afinidade e que esse regime é o melhor também para os filósofos-*intelligentsia*, o fascismo estando no polo oposto. Ela é melhor, inclusive, para constituir o ambiente mais adequado a suas reflexões para além da política e que, com tudo o que foi dito, os filósofos-*intelligentsia*, tal como os demais grupos, não podem deixar de realizar valorizações e a buscar justificar a sua existência. O *Tratado Teológico-Político* tem como subtítulo: “contendo algumas dissertações, em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da república e a própria piedade.”

Hoje, uma das implicações disso é a defesa do espaço acadêmico; uma defesa contra, simultaneamente, a dominação da racionalidade burocrática e a da racionalidade do mercado. Uma defesa contra quaisquer perspectivas particulares ou militantes – por mais nobres – que queiram ignorar o resto da sociedade e impeçam, assim, o desenvolvimento de uma autêntica *intelligentsia* livre; como também uma defesa contra aqueles – mencionados por Mannheim, talvez premonitivamente – que, diante das complexidades modernas, vão na direção do colapso da confiança no pensamento, do ceticismo e do irracionalismo em versão violentamente anti-intelectualista; que, no entanto, devem de preferência também ser reconhecidos e estar presentes, se mais não seja vicariamente. Para que este desenvolvimento de uma *intelligentsia* se dê continuamente, é bom lembrarmos que uma das condições mannheimianas é a sua (da *intelligentsia*) diversificação, de modo a que seus componentes sejam “recrutados em proporções crescentes dentre todos os estratos sociais e não simplesmente dentre os privilegiados” (MANNHEIM, 1976, p. 282). Enfim, é uma questão de educação e de cultura, assunto por excelência da academia, mas que parece encontrar algum respaldo em setores da sociedade.

Ao mesmo tempo, já que não se trata de atender à corporação dos que ostentam as insígnias exteriores da instrução ou aos que privilegiam o sucesso competitivo, cabe não só formarmos uma concepção aberta da academia, como, indo além, cuidar de não se restringir a ela e ao seu espaço, o qual não tem exclusividade no cultivo desse espírito nem, muito menos, no da participação. Que a rememoração de autores passados possa servir para essa confraria estender-se também no tempo, buscando evitar a tentação da redescoberta da roda, por vezes associada à busca do sucesso competitivo à custa do reconhecimento de nossas amplas teias de débitos intelectuais.

Mannheim já nos relatou como o fascismo foi capaz de incorporar, após “uma conveniente modificação” (MANNHEIM, 1976, p. 160), filosofias e teorias irracionistas como as de Bergson, Sorel e Pareto. Poderíamos lembrar Friedrich Nietzsche (1844-1900) também, pois, então, o que nos impede de fazer o mesmo, retirando autores, filosofias e teorias dessa exclusividade que os chamusca? Curiosamente, nas décadas de 1960 e 1970, em tempos similares sob muitos aspectos aos que estamos vivendo hoje, fez-se um pouco disso e seria bom pensarmos mais a respeito, seguindo o exemplo e a provocação já oferecidos por Gláucia Villas Bôas (2002). Na época, a editora Zahar, que lançaria em 1968 a então nova edição de *Ideologia e Utopia*,<sup>2</sup> publicou um pequeno livro escrito por T. B. Bottomore (cf. BOTTOMORE, 1965) que introduziu muitos de nós, então, aos chamados “teóricos das elites”, entre os quais avultava Vilfredo Pareto (1848-1923), citado por Mannheim. A mesma editora, por essa época, já lançara de Mannheim o *Diagnóstico de Nosso Tempo* e *O Homem e a Sociedade*, bem como uma coletânea dedicada à sociologia do conhecimento e à importância da obra de Mannheim na sua constituição (BERTELLI; PALMEIRA; VELHO, 1967). Contudo, assim como esse interesse floresceu, também em boa parte esvaneceu-se, tangido, talvez, por ilusões de um progresso linear, que constitui exemplo privilegiado do tipo de motivo que, entre os chamados autores irracionistas, levou o francês Georges Sorel (1847-1922) a elaborar uma

---

2 Houve uma edição anterior da *Ideologia e Utopia*, publicada pela editora Globo, com tradução de Emilio Willems e datada de 1950.

condenação do otimismo e da possibilidade de a razão apreender o futuro, ao mesmo tempo em que exaltava o mito como expressão da determinação por agir, aproximável da noção espinosiana das paixões alegres (SOREL, 1969 [1908]). Quem sabe não seria o caso de percorrer de novo este rio que já não será mais o mesmo?

O que poderíamos, aliás, dizer, outrossim, da produção nacional que então se fez sobre o autoritarismo, em um nível de elaboração conceitual que não seria ousado afirmar ainda não ter sido igualado.

### **3 Nós e os tempos**

O antropólogo Tim Ingold escreveu um artigo sobre a forma da terra (INGOLD, 2011), que pode ser estratégico para montarmos outra haste na pinça da discussão sobre racionalidade e irracionalidade, ainda mais dada a polêmica em torno da “Terra plana” ter ganhado entre nós inusitada exposição pública, em geral associada ao fundamentalismo religioso. No artigo, Ingold chama a atenção para o fato de que embora a esfericidade da Terra seja conhecida por todo adulto instruído, a familiaridade com esse modelo é muito distinta de sua internalização, a tal ponto que chegue a estruturar o modo de pensar no mundo. No caso das crianças, constata que a maneira pela qual elas aprendem sobre a forma da terra é motivo de controvérsia na psicologia cognitiva e do desenvolvimento. Independentemente de seu pano de fundo cultural, as crianças têm como pressuposto que o solo é plano e, por isso, a apreensão de que a Terra é redonda é extremamente contraintuitiva, assim como é contraintuitivo que a Terra esteja cercada por espaço e não “caia”. No caso das crianças, ele cita uma série de estudos que apresentam, por exemplo, sequências de desenvolvimento do pensar sobre a Terra com diversos modelos intermediários que procuram sintetizar as pressuposições iniciais delas com informações posteriores, escolares e outras. No entanto, o autor diz que:

Meu objetivo, em última instância, [...] é mostrar que o seu caráter híbrido [desses modelos intermediários] [...] não é sintoma de seu status de transição entre a intuição ingênua

de que a terra é plana e o conhecimento instruído de que de fato é uma esfera. É, sim, indicativo de um dilema existencial mais fundamental, tão premente para os adultos quanto para as crianças, e na verdade tanto para filósofos quanto para leigos, que surge quando o acesso ao que passa por ser conhecimento seguro ... se baseia na renúncia à experiência mesma de *habitar* a terra que torna tal conhecimento possível. (INGOLD, 2011, p. 100-101).

Assim, após transcrever uma série de declarações derivadas das experimentações com crianças, Ingold, em um experimento fictício próprio que consistiu em imaginar o que diria uma série de filósofos a respeito dessas questões, detém-se em Heidegger e inicialmente num artigo em que este declara que a terra sobre a qual e na qual o homem baseia a sua morada, não é uma massa material e nem um planeta e, sim, um solo (*ground*) que habitamos. A terra-solo. Somos da Terra, da mesma substância, o que nos faz lembrar do nosso poeta Manoel de Barros (1916-2014). Em 1966, quando foram feitas as primeiras imagens fotográficas da Terra, Heidegger reagiu com hostilidade, dizendo-se assustado e afirmando que essa não seria mais a terra em que vive o homem. Segundo Ingold (2011, p. 113), Heidegger diria que o *planeta* é redondo, mas não o *solo* e “[...] a terra é antes de tudo o solo”, não havendo “lugar para o *Dasein* no planeta”. E Ingold acrescenta a propósito de Heidegger que “numa Terra concebida como uma esfera sólida não há lugar para uma pessoa *ser*”. Estaríamos diante de uma “alienação tecnologicamente induzida” (INGOLD, 2011, p. 113).

Ingold conclui que o ser humano enfrenta o dilema existencial de ser uma criatura que “... só pode conhecer a si mesma e ao mundo do qual faz parte pela renúncia a seu próprio ser neste mundo” (INGOLD, 2011, p. 114) e que “Essa afirmação da transcendência da razão sobre a natureza fornece à ciência a plataforma de supremacia a partir da qual – sem não pouca *hübris* e profunda contradição – ela, ciência, assevera que os seres humanos são parte e parcela do mundo natural” (INGOLD, 2011, p. 113).

Sabemos que Walter Benjamin (1892-1940), não sem ironia, sonhava com um livro composto apenas de citações. Não precisamos chegar a tanto, mas com efeito, podemos pensar nas citações como alpendras, pedras sobre o leito de um rio, postas para dar passagem nisso que aqui é chamado de “roteiro”. Fazendo pano rápido e deixando em suspenso os comentários de Tim Ingold, portanto, a proposta agora é atravessar várias fronteiras de diversas espécies para focalizar brevemente alguns temas, que cruzam com o que tem sido tratado até aqui, tal como aparecem na obra do escritor turco Orhan Pamuk, sobretudo, em seu romance *Meu Nome é Vermelho* (PAMUK, 2008). Neste livro, logo de início, chama a nossa atenção a coincidência e a exacerbação da sua construção com a possibilidade de pensar proveitosamente de qualquer ponto-de-vista a que se referia Mannheim, já que cada capítulo possui um narrador diferente. No entanto, o romance vai além até mesmo de um conjunto antropocêntrico, já que, entre os narradores, incluem-se vivos e mortos, um cadáver (como nas *Memórias Póstumas*), um cachorro, uma árvore, o dinheiro, a morte, um cavalo, o diabo e, enfim, a cor vermelha, perfazendo um total de dezenove narradores numa ecologia extremamente ampliada, que, por comparação, revela os limites de uma sociologia convencional. Para os nossos propósitos no momento, é possível, para simplificar, focalizarmos como personagens apenas o conjunto apresentado de pintores miniaturistas de iluminuras, os “iluministas”, sem desconhecer, porém, que a abrangência maior do espectro esteja em linha com as tendências mais instigantes presentes hoje nas Ciências Sociais, fugindo de modo radical à limitação a esferas particulares, tal como criticada por Mannheim, mas, provavelmente, indo bem além do que ele tinha em mente. Merece registro o fato de um romance possuir em sua construção essa afinidade e contemporaneidade com as Ciências Sociais (ou vice-versa) – aí incluído o próprio Tim Ingold (cf. INGOLD, 2000), como também merece registro o desembaraço e a liberdade aparentemente maiores que o romance permite para lidar com esse material, contanto que etnograficamente informado, por assim dizer.

Atendo-nos, pois, aos personagens humanos e a assuntos – digamos – mais substantivos, registramos que a estória se passa no final do século XVI, na Istambul otomana, e gira em torno da iluminação de um livro encomendado pelo sultão. Esse livro, em princípio, deveria – como seria normal e pressuposto – respeitar a interdição islâmica à prática da arte figurativa. Isso não ocorre e é em torno disso que é tecida a trama, verdadeiramente detetivesca. Com ela, é tecida também a questão maior da relação entre Ocidente e Oriente, que tem na Turquia, tal como na obra de Pamuk, atores críticos por sua posição híbrida, donde se infere o sentido extremamente complexo dessa relação em que o choque e o conflito convivem com a atração e o fascínio, bem como com a tentação da imitação e da adesão. Tudo isso as Ciências Sociais têm dificuldade em captar, expor e elaborar no seu contraditório conjunto (VELHO, 2007).

Os narradores se dividem e se complementam na encenação do drama de Pamuk. Diz um:

Devemos o feliz milagre do grande renascimento das artes ornamentais do islã [...] a esta particularidade que nos distingue dos idólatras e dos cristãos: a representação profundamente patética do mundo visto de cima, da perspectiva de Alá, até onde a vista pode alcançar. [...] Assim, a noção de eternidade, que habitara o coração dos calígrafos árabes por quinhentos anos, devia se realizar, finalmente, não na escrita, mas na pintura. A prova disso está em que as miniaturas feitas nos livros e manuscritos para ilustrar as histórias, quando são arrancadas dos volumes e desaparecem, tornam a aparecer em novos livros, em novas histórias, sobrevivendo eternamente para mostrar o reino mundano de Alá. (PAMUK, 2008, p. 101).

E quanto à tentação, diz outro:

[...] uma imagem pendurada na parede, qualquer que seja nossa primeira intenção, sempre acaba convidando à adoração. Se – não queira Alá! – eu acreditasse, como os infiéis, que o profeta Jesus é ao mesmo tempo o próprio Senhor Deus, então eu concordaria com que Alá pudesse ser visto neste mundo e até



aparecer sob a forma humana. Só então eu poderia aceitar que fossem pintadas e exibidas imagens representando pessoas com todos os seus detalhes. (PAMUK, 2008, p. 150).

Como ainda outro:

Acredite, nenhum dos mestres venezianos [os venezianos *são* o Ocidente] possui a poesia, a fé, a sensibilidade que você tem, nem a pureza, o brilho das suas cores. Mas os quadros deles são muito mais persuasivos, se aproximam mais da verdadeira vida. Em vez de pintar como do alto do minarete, de uma altura suficiente para desdenhar o que chamam de perspectiva, eles, ao contrário, se põem no nível da rua ou dentro do quarto de um príncipe, para pintar sua cama, suas cobertas, a escrivaninha, o espelho, seu leopardo, sua filha, suas moedas de ouro. Eles incluem tudo isso, como você sabe. Não fiquei seduzido, diga-se de passagem, com tudo o que eles fazem: essa maneira de querer reproduzir a qualquer preço o mundo tal como ele é me parece bastante mesquinha e me incomoda. Mas há tamanha sedução no resultado que obtêm com esse método! [...] Sim, eles pintam o que veem, enquanto nós pintamos o que contemplamos. (PAMUK, 2008, p. 225).

E não falta uma perspectiva e uma explicação antropofágicas:

Todos temeriam nossa força, nossa implacável severidade, mas também ficariam pasmos ao ver como soubemos nos apropriar das técnicas minuciosas dos mestres europeus [...]. E acabariam se dando conta, aterrorizados, do que somente os soberanos mais inteligentes entenderam: que nós estamos ao mesmo tempo no mundo que pintamos e bem longe deste mundo, lá em cima, em companhia dos mestres de outrora. (PAMUK, 2008, p. 479).

A que retruca outro: “O resto da vida vocês não vão fazer mais nada, além de imitar os europeus para ter um estilo pessoal. Mas precisamente por imitarem os francos, vocês nunca terão um estilo pessoal” (PAMUK, 2008, p. 514).

Como já dissemos, é recorrente na obra de Pamuk o grande tema do choque e da simultânea atração do Ocidente. Em outro

livro seu, anterior, *O Castelo Branco* (PAMUK, 2007), passado no século XVII, um acadêmico veneziano – de novo a referência aos venezianos – é aprisionado pelos turcos e torna-se escravo de um estudioso. O livro gira em torno da relação entre eles, na qual se cria tal ambiguidade que, afinal, não se sabe quem é um e quem é o outro. Assim, nas palavras de um qualquer deles dois, de tanto se odiarem, chegam a ficar “tão parecidos” (PAMUK 2007, p. 132). Ainda em outro livro seu, *Neve* (PAMUK, 2006), em que a estória é passada numa pequena cidade da Anatólia, nos anos 1990, a mesma questão é subsumida na da explosiva relação entre secularistas e os chamados fundamentalistas religiosos; o personagem principal – poeta e forasteiro – no entanto declarando: “Concordo com todos” (PAMUK, 2006, p. 153). Há outros personagens na literatura que encenam magistralmente a questão da relação Ocidente-Oriente, como o Dr. Veraswami – um autêntico mais realista do que o rei (VELHO, 2007) – em *Dias na Birmânia*, de George Orwell (1962[1934]), mas nenhum com tanta vivacidade quanto a desses personagens de Pamuk, digna da inveja igualmente de cientistas sociais e de militantes políticos. Estes, talvez, incomodados com a dificuldade em traçar uma linha de ação diante de tal confusão e aqueles, em lidar com eles recorrendo ao que Mannheim chamou de “métodos históricos ordinários” (MANNHEIM, 1976, p. 170).

Nesta confusão, sugerimos retomar o texto de Tim Ingold sobre a terra plana e aproximá-lo das considerações de Pamuk. Assim fazendo, surgem estranhas alianças: de um lado, terraplanistas e pintores venezianos renascentistas – falando e praticando a atenção à vida concreta e cotidiana, ao que veem – e, de outro, cientistas e muçulmanos ortodoxos na contemplação de sua transcendência e/ou na alienação, dependendo do ponto-de-vista. E é não só de pontos-de-vista, mas também de seus entrelaçamentos que se trata aqui. É preciso levá-los todos em conta e há de haver quem o faça.

Com isto encerramos, voltando a Mannheim e, assim, também à busca da construção ainda hoje de pontos de acordo sociais básicos – não mais que isso –, como soem ser os da solidariedade, da cidadania e dos pequenos hábitos da sociabilidade numa terceira posição entre o totalitarismo e o *laissez-faire*, que também

se distingue dos excessos do exclusivismo identitarista. Entretanto voltamos também a Espinosa, cuja noção de natureza – tanto a *natura naturata* quanto, sobretudo, a *natura naturans* – amplia o que podemos entender pelas condições de ser e de existência e, portanto, o significado de transcendência e alienação. Mas isto já é outra estória. Como diz no final do livro um dos narradores de Pamuk, “O Oriente e o Ocidente a Alá pertencem”, ao que retruca outro: “... o Oriente é o Oriente e o Ocidente é o Ocidente” (PAMUK, 2008, p. 513). Antinomias do real, poderíamos de nossa parte dizer (VELHO, 2018). Ao buscarmos aprender modos de lidar com elas e de aceitá-las, pelo menos alentamos a possibilidade de colaborar no estímulo ao avivamento de nossa sociedade em toda a sua real abrangência, como também no estímulo ao avivamento da teoria social.

## REFERÊNCIAS

- AURÉLIO, D. P. Introdução. In: ESPINOSA, B. de. **Tratado Teológico-Político**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019 [1988]. p. 19 – 117.
- BERTELLI, A. R.; PALMEIRA, M.; VELHO, O. G. (orgs.). **Sociologia do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- BOTTOMORE, T. B. **As elites e a sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- ESPINOSA, B. de. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Breve Tratado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- GLEIZER, M. A. **Verdade e certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica e conhecimento**: ensaios sobre Descartes e Espinosa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HARVEY, D. **A loucura da razão econômica**: Marx e o capital no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2018.
- INGOLD, T. **The Perception of the Environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. The shape of the earth. In: **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. New York: Routledge, 2011. p. 99-114.

JAMES, S. **Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theological Political Treatise**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KANT DE LIMA, R.; MOUZINHO, G. M. P. Produção e reprodução da tradição inquisitorial no Brasil: entre delações e confissões premiadas. **Dilema: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 505 – 529, 2016.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. 3a. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976 [1936].

\_\_\_\_\_. **Diagnóstico de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961 [1943].

MAZUCATO, T. **Ideologia e utopia de Karl Mannheim: o autor e a obra**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

MELAMED, Y. Y.; ROSENTHAL, M. A. (orgs.). **Spinoza's Theological-Political Treatise: a critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ORWELL, G. **Burmese Days**. Londres: Harvest Book – Harcourt, 1962 [1934].

PAMUK, O. **Neve**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Castelo Branco**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Meu nome é vermelho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAITO, K. **Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy**. New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 2018.

SOREL, G. **Reflections on Violence**. Londres: Collier-Macmillan, 1969[1908].

VARELA, N. G. (org.). **Karl Heinrich Marx: Cuaderno Spinoza**. Barcelona: Montesinos, 2012.

VELHO, O. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo: Difel, 1976.

\_\_\_\_\_. **Mais realistas do que o Rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

\_\_\_\_\_. **Antinomias do real**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2018.

\_\_\_\_\_. **Religião, Política e Paixões: a contemporaneidade de Espinosa. Síntese: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, p. 241-253, 2019.

VILLAS BÔAS, G. Os portadores da síntese: sobre a recepção de Karl Mannheim. **Cadernos CERU**, São Paulo, s. 2, n.13, p.125-143, 2002.