

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 395p.

LOURENÇÃO, H. J. *A defesa nacional e a defesa da Amazônia: o sistema de vigilância da Amazônia (SIVAM)*. Campinas, 2003. 233f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/bc/pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2006.

MACHADO, L. O. Limites e fronteira: da alta diplomacia aos circuitos da legalidade. *Revista Território*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 7-23, jan./jun. 2000.

MATTOS, C. M. *Uma geopolítica pan-amazônica*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.

_____. *Geopolítica e teoria de fronteiras: fronteiras do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1990. 116 p.

NASCIMENTO, D. M. *Projeto Calha Norte: política de defesa nacional e segurança hemisférica na governança contemporânea*. Belém, 2005. 355f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

_____. Projeto Calha Norte: a Amazônia segundo a política de defesa nacional. In: CASTRO, Celso (Org.). *Amazônia e defesa nacional*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

O'DONNELL, G. Sobre o Estado, a democratização e alguns problemas conceituais: uma visão latino-americana com uma rápida olhada em alguns países pós-comunistas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 36, p. 123-145, 1993.

PINTO, J. R. et al. (Org.) *Desafios na atuação das Forças Armadas*. Brasília: Ministério da Defesa, Secretaria de Estudos e de Cooperação, 2005. 181p. (Pensamento brasileiro sobre segurança e defesa; v. 4).

SILVA, P. B.; COSTA, N. R. *A avaliação de programas públicos: reflexões sobre a experiência brasileira: relatório técnico*. Brasília: Ipea, 2002. 60p.

SISTEMA de Vigilância da Amazônia. Brasil. Documento da Coordenação do SIVAM. Brasília, [200-?]. 37p.

URÁN, A. B. *Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1987. 291p.

OS LIMITES DA SOCIOLOGIA: A VISÃO CRÍTICA DE HANNAH ARENDT SOBRE A IDEOLOGIA E A UTOPIA EM KARL MANNHEIM*

Celso Antônio Coelho Vaz
Departamento de Ciência Política/UFPA

Em 1930, dois anos após a defesa de sua tese de doutorado¹, Hannah Arendt publicou um ensaio² no qual se propôs a refletir sobre o pensamento sociológico de Karl Mannheim, bem como a questionar a sociologia de Max Weber, a filosofia da existência de Martin Heidegger e a de Karl Jaspers. Ao criticar esses sociólogos e filósofos, Arendt põe em causa o sentido da vida em sociedade, sentido este que ela começou a questionar desde a sua tese.

No seu ensaio, Arendt tenta encontrar outros fundamentos explicativos para a vida em sociedade e à existência humana que não fossem exclusivamente provenientes da teologia cristã, sobretudo do seu princípio do amor ao próximo, e nem oriundos dos fundamentos científicos da sociologia, assim como das filosofias da existência de Heidegger e Jaspers. Ao se interessar pela sociologia, Arendt se propõe a refletir se este conhecimento secular é capaz de apreender o papel que desempenha a religião na constituição da vida em sociedade e se é capaz de compreender o senso da transcendência da ordem histórica.

Pensamos que o ensaio de Arendt é muito importante para compreendermos o encadeamento do conjunto do seu pensamento, pois nele ela esboça o seu entendimento sobre a religião, sobre as disciplinas seculares e sobre a metafísica. Nessa obra, encontramos também o ponto de partida da famosa recusa de Arendt de a esfera social ser considerada nos tempos modernos o espaço privilegiado no qual a ação política, o pensamento e a moral encontram as suas razões de ser.

* Artigo extraído da tese de doutorado do autor, intitulada *L'Hybris moderne: sécularisation nihilisme et esseulement. La critique religieuse de l'âge moderne par Hannah Arendt*, defendida na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre de Recherches Politiques Raymond Aron, em Paris, no ano de 2004.

Esse ensaio é igualmente importante porque nele Arendt se preocupa em saber se as ciências humanas podem servir de substitutas dos fundamentos transcendentais religiosos, suprimindo-os com um senso secular da existência humana, estritamente explicado em bases históricas. Ela busca saber se os conceitos sociológicos de utopia e ideologia de Mannheim podem constituir uma teleologia secular. Ao analisar estes conceitos, Arendt busca estabelecer os limites da sociologia, isto porque, para ela, esse conhecimento esvazia o senso da dimensão mítica e escatológica da vida humana, em decorrência do teor estritamente secular do conceito de ideologia e utopia de Mannheim. No ensaio, encontramos as primeiras iniciativas do seu projeto de dismantelar a metafísica e a ciência moderna.

Ao confrontarmos essa reflexão de Arendt com a que ela desenvolveu em sua tese de doutorado, constataremos que ela se preocupa em dar prosseguimento às questões que motivaram a sua reflexão sobre o pensamento agostiniano, mas desta vez à luz do pensamento secular. Na sua tese, Arendt se preocupa com as conseqüências provocadas à vida em comunidade, pelo exame do conceito de amor de Santo Agostinho. Segundo ela, o preceito cristão do amor ao próximo transformou o mundo em um deserto político. Vejamos como Arendt entende a contribuição de Mannheim para o acosmismo político que ele via na era moderna.

A SOCIOLOGIA E A SUA CRÍTICA DA METAFÍSICA

Segundo Arendt, a importância da obra de Mannheim, *Ideologia e Utopia*, residia na “demonstração do ponto de vista do historiador, que a reflexão moderna em geral está sujeita à caução” (ARENDR, 2000, p. 39), porque, para o autor, o pensamento não pode afastar-se da ordem concreta por ser historicamente constituído pela estrutura econômica e política.

Para Arendt, essa caução demonstrava a evidente insuficiência da sociologia em relação ao princípio da filosofia fundamental, a metafísica,

segundo o qual a “busca do Ser” deve se dar pela autonomia do pensamento em relação à caução social. Mas, se para o historiador, a ordem concreta obriga toda expressão intelectual, no seu esforço de desestruturar a realidade, a adotar uma postura política ideológica ou utópica, esta caução não poria limite à ambição sociológica de compreender a realidade?

Por outro lado, a perspectiva sociológica colocava para a metafísica o problema fundamental de saber quais as conseqüências que decorrem da caução da realidade na busca do Ser. A desestruturação filosófica da realidade, realizada na solidão, afastada do mundo, resultaria em uma ideologia ou em uma utopia? Pode a filosofia assumir uma posição política neutra em relação à realidade, tal qual entendia Mannheim? Eis as questões que Arendt tenta dar respostas no seu ensaio.

Mas, o que consiste a neutralidade intelectual defendida por Mannheim e para que poderia interessar a investigação filosófica? Segundo Arendt, trata-se do pensamento, que partindo da realidade, procura iluminar o “que é explorável para a orientação do mundo” (ARENDR, 2000, p. 40)³. Este pensamento é neutro porque considera a historicidade da realidade, guardando um distanciamento político em relação a uma situação social específica, em relação a um interesse de classe.

É nesse aspecto que, para Arendt, reside a afinidade da sociologia com a filosofia. Primeiro, porque Mannheim considera a realidade o material autêntico do pensamento. Segundo, porque ele estima o distanciamento histórico “a partir do conjunto dos posicionamentos e de uma relativização radical”, para compreender “o destino de toda ‘interpretação do Ser’ como orientação em um mundo histórico dado e, partindo (disto), a importância do mundo na comunidade dos homens” (p. 40).

Arendt pensa que Mannheim, ao adotar essa orientação filosófica, coloca de maneira sociológica o problema fundamental da filosofia: “o possível

questionamento da relação entre o ôntico e o ontológico”. Por exemplo, esse problema se encontra na filosofia da existência de Martin Heidegger, no seu questionamento sobre a relação entre o “Ser e o Ente”, bem como na filosofia da existência de Karl Jaspers, na relação entre a “evidência e a existência”.

Para Arendt, o problema que essas duas filosofias apresentam diz respeito ao fato de que, diferentemente da sociologia de Mannheim, elas estão afastadas da cotidianidade, porque, ao enfatizarem o Ser (o ontológico), qualificam o Ente (o ôntico) insignificante. E isso consiste em desprezar a realidade para dar importância a um absoluto transcendente, descolado da realidade.

Contrária a essa orientação, Arendt adota a posição de Mannheim segundo a qual todo pensamento referente ao Ser só pode ser compreensível se estiver em relação a uma situação dada. O Ser e o Ente não estão separados. Eles são simultaneamente a *conditio sine qua non* e a *conditio per quam*, pelas quais o pensamento vincula o abstrato e o concreto, o ontológico ao ôntico. Eis, para Arendt, a única maneira que pode dar um senso à gênese da realidade.

Essa orientação do pensamento implica uma consciência dinâmica da realidade, na qual a filosofia somente pode ser compreendida com base em uma situação social determinada porque está vinculada à vida. A dinâmica do real desmascara toda pretensão ontológica do absoluto para dar lugar ao relativo. Essa relativização vai mais longe porque, ao recusar o absoluto, coloca em causa a ontologia como “ideologia totalizante”, que dissimula o fato que a ontologia provém do Ente.

O afastamento da metafísica em relação à dinâmica da realidade implica a separação do Ser do Ente. Da relação íntima entre estes decorre a cotidianidade da realidade do mundo, e esta intimidade convida a filosofia a não se tornar transcendente, pois está entre as outras realidades que se manifestam no cotidiano. Reconduzir a filosofia para o encadeamento do mundo real seria fazê-la retornar à sua origem, que foi esquecida há muito tempo pela filosofia

transcendental, pela metafísica. Eis em que a sociologia contribuía para a filosofia: levar-nos a descobrir o esquecimento do enraizamento da filosofia no mundo real como sendo um fato histórico.

Ao se interessar pela pretensão transcendental da filosofia, como ideologia do absoluto e do englobante, a sociologia desestrutura a filosofia, levando-a a se interrogar sobre a natureza do seu sentido no mundo. Segundo Arendt, Mannheim, na sua obra, criticava a filosofia de Heidegger e a de Jaspers. Favorável a esta crítica, Arendt considera que a filosofia da existência de Jaspers continuava vinculada ao esquecimento do enraizamento do pensamento no mundo real.

Em Jaspers, a relação do homem com a cotidianidade do mundo se reduz a instantes de deslizamento, de fuga para a realidade, pelos quais quando volta a solidão, o homem pode afirmar o seu ser por si mesmo. É um deslizamento negativo porque revela as situações limites da existência humana que negam o ser e a liberdade do indivíduo. Para Jaspers, é somente “pelo afastamento e pela liberdade do *hic* e do *nunc* do cotidiano” (ARENDR, 2000, p. 42) que o indivíduo pode descobrir a sua razão de ser no mundo. E, na filosofia da existência de Heidegger, o esquecimento do enraizamento histórico da existência reside na sua idéia que a existência humana repousa sobre o afastamento do “ser-aí individual (*Dasein*)” (p. 43), no afastamento da sua relação cotidiana “de um com outro” (com a gente)”, o *Man*, a fim de recuperar a sua autenticidade que se encontra decaída na relação pública com “a gente”.

Segundo Arendt, o ponto em comum que há na filosofia da existência de Heidegger e na de Jaspers reside nas suas concepções de que a cotidianidade é negativa para o ser individual. Era isso o que a sociologia de Mannheim recusava. Para ele, é a cotidianidade que dá sentido à existência do indivíduo; e mesmo à fuga do cotidiano é por ele considerada como um dado da realidade, que pode ser compreendida pela continuidade e pela determinação histórica.

Para Mannheim, toda explicação que visa localizar a liberdade de existir fora do “a gente” é uma tentativa vã. A liberdade se funda sobre categorias formais do pensamento, sejam absolutas ou relativas, sobre o que é autêntico e inautêntico, verdadeiro e falso. Estas categorias são ideologias que historicamente podem ser explicadas.

Para a sociologia, não há diferença entre o eu e o “a gente”, o que interessa não é a estrutura formal do “a gente”, mas a sua origem histórica, onde a cotidianidade tem um papel importante, na medida em que diz respeito às relações sociais. Para Arendt, nesta perspectiva, a sociologia se torna uma ameaça para a filosofia, porque contesta a pretensão desta última de compreender formalmente o Ser como uma entidade absoluta e englobante, que nega a cotidianidade. Para a sociologia de Mannheim, não existe ser humano formal, mas seres humanos que vivem em um mundo determinado que está em constante transformação e que é compreendido por esses seres.

A crítica de Mannheim, da filosofia fundamental, apresentada por Arendt, decorre do fato de que, para ele, o pensamento em si mesmo é vazio de realidade. Qualquer um que se reporta ao domínio espiritual, buscando transcender a realidade, é movido por uma ideologia ou por uma utopia. A sociologia desconfia do espírito, porque a inteligência dele, sendo flutuante, desenraiza-lhe do mundo e o transforma em um apátrida. A sociologia, por estar enraizada na realidade, não pode fazer economia de desestruturar os testemunhos espirituais. A abordagem sociológica da realidade é mais autêntica do que a do espírito. A natureza dinâmica da realidade constringe a sociologia a não pretender dar uma validade absoluta para as situações dadas.

A METAFÍSICA E A SUA CRÍTICA DA SOCIOLOGIA

A sociologia é, portanto, a ciência do histórico, e isso leva Arendt a colocar dois problemas. O primeiro, de ordem “filosófica, [...] em que medida,

de qual maneira, o pensamento é transcendente em relação à realidade”. O segundo diz respeito à “competência da pesquisa histórica”.

Para responder ao primeiro problema, Arendt toma por referência o conceito de realidade para Mannheim, a saber, “a ordem concreta e eficaz da vida”. Inspirada por este conceito, ela visa demonstrar que a única maneira pela qual o pensamento pode transcender a realidade é quando ele se reconhece brotando da ordem concreta; logo que ele a considera como seu espaço de origem. Esta ordem concreta é historicamente constituída pela estrutura econômica e política, que serve de princípios heurísticos ao pensamento. E toda tentativa filosófica de fazer um retorno ao Ser sem considerar a ordem vital é desprovida de sentido.

Como princípio heurístico do pensamento, a estrutura econômica e política da realidade condiciona a chance que temos para alcançar o conhecimento, sendo que a verdade deste conhecimento está sempre relacionada a um tempo particular. A chance de acesso ao conhecimento é plausível porque a ordem vital é, ao mesmo tempo, a origem e a manifestação da verdade da qual toda expressão intelectual se manifesta.

Para Arendt, a origem e a manifestação da verdade não se confundem. A origem da verdade é “a estrutura da ordem vital”; e a manifestação da verdade é relativa aos eventos produzidos por esta ordem, na qual “cada tempo possui a sua própria manifestação originária” (ARENDR, 2000, p. 47). Segundo ela, todo conhecimento é relativo à ordem vital. O “Ser social” é “determinado pela estrutura do poder econômico”. Desse modo, o ser individual se torna histórico. O fato de ele se reconhecer leva-o a compartilhar uma realidade comum com outros seres individuais: o “Ser público”, do qual decorre toda compreensão histórica.

Se a ordem econômica é a base da ordem vital e todo conhecimento é relativo a esta ordem, como pode então o pensamento transcender essa realidade?

Arendt, em pleno acordo com Mannheim, considera que em razão da esfera econômica ser totalmente estranha ao pensamento, é que este último busca transcender a realidade. O perigo que ronda o pensamento, com a sua natureza apátrida, desenraizado que ele é da realidade econômica e social, é a sua alienação do mundo. É por isso que a sociologia considera que o pensamento é ideologia ou utopia, devido estar em desacordo com a “situação social na qual ele está situado a qual ele deve perceber” (p. 48). A isso, opõem-se a consciência e o pensamento verdadeiros, os que contêm somente “a realidade na qual elas operam”⁴.

O pensamento se torna ideologia quando aborda o presente em relação ao passado, por meio de “categorias defasadas”, que não têm mais sentido na realidade atual, e com as quais ninguém pode se reconhecer. Este pensamento está fora do seu tempo histórico contemporâneo. Diferentemente da ideologia, a utopia se coloca “a serviço de um mundo a vir” (p. 49), mas sem perder de vista a pertinência da realidade. A utopia é fonte de poder, porque ensaia fundar uma nova realidade oposta àquela na qual está vinculada. E é isto que falta à ideologia, porque ela esquece o seu mundo.

Muito embora as suas diferenças, a ideologia e a utopia estão de acordo com o princípio segundo o qual o pensamento transcende a realidade, em relação ao passado ou ao futuro. Contrária a essa concepção, a sociologia não se preocupa com o poder do passado ou do futuro sobre o pensamento, interessando apenas em demonstrar o poder da realidade presente sobre o pensamento. O objetivo da sociologia de desestruturar a ideologia e a utopia é demonstrar que ambas não passam de tentativas do pensamento de escapar à realidade, esquecendo-lhe graças ao “pathos do absoluto indeterminante” (ARENDRT, 2000, p. 50).

No entanto, Arendt pensa que a capacidade da sociologia de “revelar os determinantes do pensamento” é limitada, porque restam “algumas esferas de indissolubilidade [...] sob forma de resíduos da liberdade de pensar” que não

podem ser desestruturadas pela sociologia, como sendo ideológicas ou utópicas. Este resíduo da liberdade é o “juízo metafísico e ontológico”, que faz surgir, de maneira inexplicável, as experiências históricas e sociais, as quais a sociologia não pode nem explicar e desestruturar, porque este juízo “só pode encontrar o seu lugar *fora da comunidade histórica*”. A metafísica exprime a natureza extática da liberdade do pensamento, que não tem necessidade de nenhuma relação histórica para se manifestar, mas que está em luta com a história.

Segundo a apreciação da sociologia, a liberdade do pensamento só pode ser compreendida de maneira negativa em relação à existência concreta, porque nega esta liberdade. Para Arendt, é por isso que todo pensamento teológico é negativo. Para este, tudo o que existe, o mundo e os seres, são explicados graças à presença de Deus, que previne os perigos do mundano por meio de juízos que apresentam a nós o inventário do que é certo e errado.

Arendt considera que a liberdade que o ser humano tem para refletir sobre a sua existência e a sua relação com o mundo, para além da historicidade, define os limites da pesquisa sociológica. Essa limitação decorre do fato de que a sociologia, a ciência do histórico, somente poder explicar a transcendência do pensamento em relação ao absoluto em termos de uma fuga ou de uma negação da realidade. A sociologia concebe que esta transcendência é uma falsa consciência, ideológica ou utópica.

Mas, para Arendt, resta “o resíduo da liberdade de pensar”, que escapa ao poder de desestruturação da sociologia. Esse resíduo, e o modo como ele se manifesta na comunidade humana, é visto de forma negativa pela sociologia. Assim, “o pensamento torna-se transcendente e a-histórico, porque a realidade da história não teria nela lugar para ele” (p. 52).

OS LIMITES DA EXPLICAÇÃO SOCIOLÓGICA

Segundo Arendt, a indeterminação e a negatividade do pensamento mítico podem muito bem ser compreendidas como não sendo evasões da realidade, seja como ideologia ou utopia. Esse pensamento pode ser compreendido como um elemento positivo da realidade. Isso porque, para a filosofia, a dimensão extática do pensamento não se apresenta apartada da realidade da existência humana.

A suspeita da sociologia de que o pensamento não é histórico, porque tende para o absoluto transcendente, expressa para Arendt os limites da desestruturação sociológica. Esse limite é devido à idéia segundo a qual o pensamento se restringe “ao nível do sujeito coletivo” que, por sua vez, é compreendido como “o verdadeiro veículo da história”. Ao recusar a idéia de Mannheim, ela considera que “este sujeito coletivo está relativamente *mais longe da história que do pensamento*” (ARENDR, 2000, p. 52-53), porque o indivíduo não se limita a ser sujeito coletivo; ele existe também como indivíduo autônomo.

O indivíduo autônomo pode tomar consciência de que o mundo é modificador e modificável. Isso explica porque a vida de uma minoria de indivíduos teve uma forte influência sobre a história coletiva. Então, é preciso considerar que o pensamento pode tornar-se histórico, na medida em que ele não se contenta em abordar a história somente pelo aspecto do sujeito coletivo, dado que é possível ao indivíduo “não se encontrar em acordo com o mundo social no qual ele pertence” (p. 53). Assim, o pensamento pode muito bem tornar-se o que Mannheim designa de “consciência utópica”, aquela que partindo da experiência da realidade da “*ligação-com*”, dela se desliga em busca da “*liberdade-de*”.

Portanto, Arendt adota a idéia de Mannheim sobre a “consciência utópica” para demonstrar que a desconfiança que a sociologia tem do pensamento é infundada. Essa desconfiança somente tem sentido quando o pensamento, no seu desejo de liberdade da realidade, esquece o seu vínculo com ela, quando se fecha na solidão em busca da autenticidade. É somente na solidão

que o pensamento recusa a realidade. Para a filosofia, “a solidão nunca é compreendida como uma possibilidade própria e positiva para a vida humana”. Nesse momento, observamos que, outra vez, Arendt critica, de maneira implícita, a filosofia da existência de Heidegger e a de Jaspers. Também percebemos que ela considera que o afastamento do pensamento do sujeito coletivo pode bem ser frutuoso para a reflexão sobre a realidade. Esse seu ponto de vista visa demonstrar a fraqueza dos conceitos, de Mannheim, de ideologia e de utopia como critérios de apreensão da realidade.

Arendt avança a sua crítica destacando que pode existir uma outra maneira de transcender a realidade que não é ideológica ou utópica. Ela busca ilustrar essa forma de transcendência à luz da consciência escatológica do cristianismo primitivo. Essa escatologia, inspirada pelo princípio do amor do próximo, instaurou uma realidade dando ao mundo uma nova historicidade, baseada sobre uma transcendência irrealizável na Terra.

Para Arendt, não é válido o argumento de que o pensamento é exclusivamente ideológico, porque ele se alimenta da realidade a fim de compreendê-la. Muito embora a reflexão sobre a realidade possa ser interpretada de diversas maneiras, isso não significa que as interpretações dela decorrentes possam se ajuntar aos fatos da realidade, transformando-os, como se fossem frutos da ideologia. O único poder de transformação que tem o pensamento se limita ao domínio das operações mentais e da personalidade. Nós somos o que nós compreendemos ser.

Portanto, a missão do pensamento, como a da sociologia, consiste em compreender a realidade. Se o pensamento se distancia da realidade, é para compreendê-la; neste caso, não se trata de uma fuga da realidade, tal qual faz a ideologia. O pensamento parte do que é válido e efetivo no mundo histórico, sem necessariamente se tornar ideológico; no entanto, pode se tornar ideologia quando o espírito perde a liberdade de se distanciar do poder da ordem

econômica e social. Eis a única condição pela qual a vida mental pode ser compreendida como sendo uma ideologia ou uma utopia.

Contrariando a perspectiva sociológica de Mannheim, Arendt pensa que há uma outra maneira de o pensamento transcender a ordem econômica e social; uma maneira que não é negativa, tal qual aquela da utopia. Para sustentar a legitimidade do pensamento transcendente, ela cita o exemplo ao amor cristão ao próximo como não sendo nem ideologia ou utopia.

Para Mannheim, o amor ao próximo seria enquadrado como utópico, porque busca ordenar o reino de Deus na Terra negando o mundo. Para Arendt, isso não é correto porque a consciência escatológica cristã primitiva significou que, pelo amor ao próximo, o mundo foi ordenado seguindo um ideal transcendental “não realizável sobre a Terra” (ARENDR, 2000, p. 54). Para esse ideal, que era a eternidade, faltava a vontade de transformar o mundo, mesmo se os crentes permaneciam vinculados a ele.

Segundo Arendt, a consciência escatológica e o ideal de eternidade cristãos eram provas de que o conceito de utopia de Mannheim é inadequado para a compreensão do “*homo religious*” cristão. Para que o *homo religious* alcance a transcendência absoluta, é preciso que ele realize “o reino de Deus sobre a Terra”, cuja razão de ser é o amor ao próximo.

Além dessa possibilidade, existe o exemplo da consciência escatológica do *homo religious* que se opõe ao conceito de utopia de Mannheim. Esse homem vive a sua vida motivado pelo ideal transcendental, mas sem ter ambição de alcançá-lo em vida. O fato de ele viver afastado do mundo, sem querer transformá-lo, não significa que esteja fugindo do mundo ou sublimando a história. São Francisco de Assis foi um grande exemplo, pois “viviu no mundo como se este não fosse e realizava na sua vida concreta este ‘Como se este não fosse’”.

Por outro lado, Arendt questiona se a sociologia está certa em considerar que é próprio do pensamento ser unicamente ideologia ou utopia. Para

ela, essa perspectiva é inconsistente porque, ao considerar o pensamento de um ponto de vista exterior, como se fosse uma matéria entre outras, a sociologia ignora a natureza própria do pensamento. Devido a isso, a sociologia não consegue compreender como a operação intelectual de auto-interpretação se efetua no pensamento e como, por meio dela, um fato novo pode ser criado.

Ao limitar o pensamento ao domínio da ideologia, a sociologia se torna incapaz de apreciar o modo pelo qual ele interpreta os fatos e porque ele tem necessidade de transcendê-los para compreendê-los. Para Arendt, “a transcendência inerente a todo ato de pensamento é inconcebível sem distância”. Não é correto, como afirmam os críticos da ideologia, que o pensamento, ao se distanciar dos fatos, se funde a eles, transformando-se em ideologia. O objetivo do pensamento é fazer com que os fatos se tornem algo compreensível, desde que essa compreensão provenha do mundo histórico.

A SECULARIZAÇÃO E A TRANSFORMAÇÃO DO PENSAMENTO EM IDEOLOGIA E UTOPIA

Ao fazer a distinção entre a ideologia e o pensamento, Arendt sustenta a idéia de “que é somente a ideologia específica que é histórica”, e não o pensamento. Para demonstrar a sua idéia, ela recorre a Max Weber, o qual, segundo ela, no seu ensaio *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, demonstra como a compreensão da solidão pelo cristianismo protestante instaurou a ordem pública capitalista.

Para Arendt, na origem, a ética religiosa do protestantismo ligava a solidão ao mundo e o cristão levava uma vida cotidiana movida pela noção de dever. No entanto, “a partir do instante em que o vínculo religioso desapareceu” (ARENDR, 2000, p. 55), devido à emergência do poder da ordem pública capitalista, o senso religioso da solidão se transformou em fuga da realidade. Esta transformação decorreu de “uma definição primária desse mundo autocriado

como economia e sociedade, um mundo que na sua criação não existia sob esta forma”.

Logo que a religião perdeu o seu poder espiritual, o sentido religioso primário inspirador do distanciamento do mundo foi substituído pelo senso de fuga do mundo. Doravante, estar afastado do mundo não significa mais transcender este mundo, mas estar “livre de”, estar liberto do poder da ordem econômica, de modo que “o espírito que a criou verdadeiramente não encontra mais a sua pátria nele, assim é possível compreender o pensamento como ideologia ou utopia”.

Arendt considera que a transformação do pensamento em ideologia e em utopia é um fenômeno moderno que teve a sua origem na secularização a partir do momento em que desapareceu o vínculo da religião com o mundo, o que deixou campo livre para o crescimento poderoso da ordem econômica. Essa desapareição se deu a partir do interior da própria ética protestante, desde o momento em que o senso de ascese do protestantismo se secularizou, tornando-se ideologia específica, a saber, histórica. Para ela, isso é plausível pelo fato de termos assistido ao nascimento da sociologia como ciência do histórico.

Segundo Arendt, o vínculo existente entre a sociologia e a história delimita a competência da primeira para explicar a vida mental. Ela só pode compreendê-la seja como ideologia ou como utopia, e arraigadas à ordem econômica. Devido a esse limite, o pensamento está condenado “a se tornar uma ‘superestrutura ideológica’” (ARENDR, p. 56), submetido ao império da estrutura econômica.

Arendt considera que é plenamente justificável a redução sociológica do pensamento ao domínio estrutural. A sociologia desconfia do espírito, porque ele se manifesta pelo êxtase, é desenraizado da ordem econômica e não tem pátria. O projeto sociológico de teorizar sobre o histórico com base em seu vínculo à estrutura econômica “constitui uma parte da história do pensamento moderno” muito bem demonstrada pela sociologia de Mannheim.

Segundo Arendt, a sociologia resultou do historicismo moderno, principalmente de inspiração econômica. A sociologia de Mannheim demonstrava-o, porque refletia a necessidade de teorização do desenvolvimento de um sistema sócio-econômico, no qual os indivíduos desempenham funções e ocupam posições estandardizadas. Segundo esse sistema, “só um elemento de forte teorização pode garantir a coesão”, enquanto nas sociedades pré-capitalistas essa coesão se fazia pelo pertencimento a uma tradição. Nessas sociedades, a coesão social, a estrutura econômica, as funções e posições ocupadas pelos indivíduos eram de ordem secundária.

Desde que, na sociedade capitalista, a ordem econômica se tornou o dispositivo dominante de coesão social, o sentido de “estar na comunidade” desapareceu. Essa nova ordem se tornou ideologia justificadora da posição econômica em face de outras posições econômicas opostas. Assim, o indivíduo se tornou apátrida devido à transformação do sentido de estar em comunidade em termos estrito à ordem econômica capitalista.

No entanto, para Arendt, essa transformação foi realizada também pelo cristianismo, devido à sua desconfiança do mundo como espaço que poderia justificar ao homem a razão da sua vida. Seria necessário então reencontrar esse sentido perdido, por meio do questionamento da importância do pensamento, de modo a não mais concebê-lo como ideologia ou utopia. A descoberta da singularidade do pensamento, contraposta ao determinismo econômico, em muito poderia contribuir para a compreensão das situações existenciais modernas, as quais, ao seu modo, as explicações sociológicas buscavam também compreender.

CONCLUSÃO

Segundo nossa interpretação acerca do ensaio de Arendt, comparando-o com a sua tese de doutorado, é plausível considerar que desde o começo da sua

carreira intelectual, ela orientou sua reflexão para a crítica da secularização, da qual podemos extrair os aspectos religiosos do seu pensamento. Isso pode ser percebido na sua crítica sobre a sociologia de Mannheim.

Na sua tese, Arendt procura compreender a contribuição do pensamento religioso de Santo Agostinho para o ordenamento do mundo, conforme o dogma cristão do amor ao próximo. No seu ensaio sobre a sociologia de Mannheim, ela procura estabelecer os limites da sociologia para explicar a ordenação do mundo restrita a uma concepção secular, baseada nos conceitos de ideologia e de utopia. Para Arendt, Mannheim não consegue compreender o alcance da religiosidade, da existência humana e da natureza do pensamento, visto que ele se restringe a concebê-las como ideologia ou utopia. Na tese, ela se dedicou a uma crítica religiosa da dogmática teológica cristã; no seu ensaio, aplicou-se em fazer uma crítica religiosa da *démarche* historicista economicista da sociologia e do acosmismo presente na filosofia, em particular, da filosofia da existência de Heidegger e de Jaspers.

O ponto em comum presente na crítica de Arendt sobre as referidas disciplinas é o aspecto social, que ela aborda diferentemente segundo os pensadores com quem dialoga. Para ela, Santo Agostinho com o seu dogma do amor ao próximo esvaziou da vida social, da vida em comunidade, o seu conteúdo político, transformando “o mundo em um deserto”. No seu ensaio sobre a ideologia de Mannheim, ela critica a importância que este sociólogo dá à esfera econômica; ele esvazia o sentido extático e transcendental da vida mental e o caráter escatológico e transcendental da religião. Para Arendt, esse esvaziamento é devido a Mannheim conceber o pensamento como ideologia ou utopia, ambas enraizadas na ordem econômica.

Ao fazer a sua crítica, Arendt propõe uma outra compreensão da natureza do pensamento, da religião e da vida em comunidade que não seja vinculada aos dogmas do cristianismo, ao determinismo histórico-econômico presente na sociologia de Mannheim, ou na concepção de Max Weber sobre a

ascese individualista protestante. Além disso, ela recusa o individualismo existencial e acósmico da filosofia da existência de Heidegger e de Jaspers.

Muito embora os critique, Arendt não recusa na totalidade esses pensamentos. Deles, ela conserva alguns preceitos que estima suscetíveis de ajudá-la a construir e a defender as suas idéias. Por exemplo, em relação à sociologia de Mannheim, ela guarda a importância dada à realidade para o surgimento do pensamento. Da consciência escatológica religiosa, ela retém a importância do pensamento transcendente à história. Do estudo de Max Weber sobre a ética protestante, ela retira a sua crítica da ética individualista burguesa, que, na sua opinião, participou na secularização do mundo, desempenhada pela parte do capitalismo. E enfim, da sua crítica sobre filosofia da existência de Heidegger e de Jaspers, ela fundamenta a sua recusa do individualismo cosmopolita e acósmico presente na sociedade de massa.

Todas essas críticas culminam na sua crítica sobre a solidão e o isolamento do indivíduo moderno, distanciado dos fundamentos transcendentais que, antanho, inspiravam e ordenavam os vínculos comunitários e a vida política pública do *homo religiosus*. No entanto, é a crítica da metafísica que está no centro de seu estudo sobre aqueles autores e disciplinas. No seu ensaio, pela primeira vez, Arendt desenha com traços mais definidos o que encontramos implícito e difuso na sua tese: o seu projeto de dismantelar a metafísica e a filosofia ocidentais consiste em realizar uma crítica religiosa da teologia, da filosofia e das ciências modernas para a compreensão da secularização.

Até o momento em que escreveu o seu ensaio, Arendt vinha estabelecendo um diálogo com a tradição teológica cristã católica e protestante, com as correntes filosóficas, históricas e sociológicas, considerando a contribuição de cada uma para o ordenamento do mundo, onde, para ela, a religião perdeu o seu senso no espaço público, devido à instauração do império da ordem social e econômica. Doravante, para ela, a vida em sociedade é uma

fuga da realidade, pela qual o pensamento não se dedica mais a transcender a realidade na solidão, mas se aliena da realidade de modo ideológico ou utópico.

NOTAS

¹ A tese de doutorado de Arendt, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, foi orientada por Karl Jaspers e defendida em 28 de novembro de 1928, na Universidade de Heidelberg.

² Trata-se do ensaio "Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*". Neste artigo, trabalhamos com a sua tradução para o francês, sob o título "Philosophie et sociologie".

³ Mannheim apud Arendt.

⁴ Mannheim apud Arendt.

REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah. *Der Liebensbegrif bei Augustin*. In: _____. *Versuch einer Philosophischen Interpretation*. Berlin: J. Springer, 1929.

_____. "Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*". *Die Gesellschaft*, VII/2, 1930.

_____. Philosophie et Sociologie. In: *La Philosophie de l'Existence et Autres Essais*. Tradução de Martin Ziegler. Paris: Payot, 2000. p. 39-57.

UMA PROPOSTA METODOLÓGICA PARA A EFETIVAÇÃO DO ZEE EM TERRITÓRIOS DA AMAZÔNIA

Rodrigo Peixoto
Museu Paraense Emílio Goeldi

Os atuais esforços do Ministério do Meio Ambiente (MMA) para efetivar o Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE) como instrumento de gestão territorial parecem marcar uma inflexão. Ao longo de muitos anos, o zoneamento foi conhecimento técnico pouco acessível. Hoje, em nome da eficácia das políticas públicas, buscam-se meios para interagir Estado e sociedade e o ZEE alcança o atual período da história brasileira em condições de mediar interações no seio da sociedade e desta com o governo. Desenvolvimento territorial com participação qualificada da sociedade é o que setores importantes do Estado querem promover. O ZEE, como instrumento capaz de gerar e difundir conhecimentos, pode mediar relações sociais e aqui reside sua contemporaneidade.

Nessa direção, buscando discutir metodologias para afirmar o ZEE como instrumento referencial ao desenvolvimento da Amazônia, a Secretaria de Desenvolvimento Sustentável (SDS) do MMA, em promoção conjunta com o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), realizou em Belém, nos dias 1º e 2 de junho de 2006, o seminário "Zoneamento Ecológico Econômico - Instrumentos de Políticas Públicas". Neste seminário, debateu-se um envolvimento mais sistemático de órgãos públicos federais com o ZEE e articulações mais coesas destes com os Estados¹. Uma proposta metodológica para efetivação do ZEE em territórios da Amazônia foi também discutida no seminário. Argumento deste artigo, a proposta metodológica objetiva permitir convergências institucionais, assim como participação social na formulação e gestão de planos de desenvolvimento referenciados no ZEE. Para tanto, ela considera a necessidade de interagir as várias concepções territoriais que orientam as ações dos ministérios que utilizam a dimensão espacial para a