

## INTRODUÇÃO

Karl Mannheim fora um sociólogo judeu nascido na capital da Hungria, Budapeste, em 1893. Ainda na mesma cidade, iniciou os estudos na filosofia e sociologia, sendo orientado por Georg Lukács. Viajou pela Europa, tendo passagens pela França, Alemanha e Inglaterra. Em Paris, conheceu Georg Simmel e, em Heidelberg, Alfred Weber. Em 1934, muda-se para Frankfurt, onde inicia a carreira na docência, mas, com a ascensão do nazismo, acaba se mudando novamente, agora para a Inglaterra, onde assume o cargo em que se estabeleceria, professor na London School of Economics.

Contemporâneo de teóricos críticos como Walter Benjamin e Max Horkheimer, Mannheim, a partir de *Ideologia e Utopia*, abandona o marxismo ao sugerir a solução da “Terceira Via”; se os absolutismos históricos poderiam e deveriam ser superados, tal como apontado por Weber<sup>1</sup>, uma nova pragmática só poderia conduzir reformas sociais se levada ao seio da educação pública. *Ideologie und Utopia* é uma de suas principais obras, apesar de se reconhecer, inicialmente, como marxista, com a publicação original em 1929, é nessa obra que Mannheim apresenta postulados inovadores.

Rompendo com o materialismo e perscrutando o historicismo, seu trabalho é resultante das observações da sociedade europeia em crise. Em meio ao turbilhão cultural e econômico que tumultuava o Ocidente com os auspícios do positivismo e o nazismo oprimindo o exercício plural da cidadania<sup>2</sup>, principalmente no exercício da manifestação política na liberdade de expressão, o autor se sensibiliza para como a lógica do poder e a produção de verdade está diretamente interessada em seus fins.

O totalitarismo, vai tratar com mais detalhes em obras posteriores, não é apenas a extensão do aparato estatal e retração das liberdades negativas, leia-se a não-interferência do poder do Estado sobre as ações do indivíduo, mas como as liberdades civis são enfraquecidas a ponto de ter o sistema de valores prejudicado com o enclausuramento das relações sociais entre classes e interesses afins. Mais importante do que a produção de bens é a coesão social, a dinâmica que capacita a distribuição fluida desses bens entre todo um povo – leia-se, o que os

---

<sup>1</sup> Na modernidade, como Weber (2004) evidencia que a razão instrumental alastrou-se sobre as formas de vida dominantes, esvaziou a identidade de sangue e a memória coletiva e, assim, instaurou a contradição da racionalidade industrial, cindida entre o caráter formal e instrumental, cabendo à educação liberal a formação da identidade.

<sup>2</sup> Em meio a diversas tensões geopolíticas, que desembocariam nas duas grandes guerras, a Europa continental é assolada por discursos de ódio, disseminado por radicais de esquerda e direita, esses grupos tomam envergadura e adesão popular a ponto de formarem partidos como o NAZI, Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães.

Estados Modernos denominaram “nações” -, sejam eles materiais ou ideológicos, e que permite, assim, um espaço público solidário e verdadeiramente democrático (MANNHEIM, 1962).

O presente artigo tem como objetivo analisar como a Sociologia do Conhecimento, por meio do relacionismo, apresentada pelo pensador em tela, possui um método de reconhecimento da(s) cultura(s) relevante à democratização e à participação popular, especialmente em regimes republicanos dotados de constituições recentes tais como a brasileira, e pode-se dizer, também, as latino-americanas. A partir do relacionismo, abre-se um campo para a sustentação de uma gramática científica da declaração.

A saber, alude-se uma interpretação de valores capaz de agregar parâmetros epistemológicos para o debate interdisciplinar dos termos jurídicos e, à luz de uma ética construcionista, permitir o desenvolvimento mútuo das ciências, inserindo-as no auditório universal por meio de uma interdependência funcional que, por sua vez, não retira a autonomia poética de cada saber. Para isso, conforme o pensamento de Mannheim (1962) sobre as gerações, dissertaremos sobre o relacionismo no estudo das ciências sociais, e de forma mais específica, no estudo dos direitos humanos.

No preâmbulo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, há a famosa promessa de reconhecimento da dignidade e da universalidade de direitos como fundamento da liberdade, justiça e paz de todos os povos. A abordagem da democracia neste trabalho visa tratar a cultura dos direitos humanos como juízo originário de uma retórica consciente, que não repercute exclusivamente da tradição, mas encontra o bem-estar humano tanto na existência da consciência para com sua forma de vida particular (legitimidade) e racionalidade para a tolerância da diferença.

Porém, ulterior a esta constatação basilar à alteridade, se faz imperioso tratar da finalidade civilizatória dos direitos humanos. A presente pesquisa é bibliográfica e de natureza qualitativa da teoria de Karl Mannheim, na obra “Ideologia e Utopia”, “O homem e sociedade”, “Liberdade, poder e planificação democrática”, “Diagnóstico de nosso tempo”, dentre outros artigos científicos e livros de autores renomados que analisam projetos políticos e suas consequências práticas no desenvolvimento humano e na democracia.

Na conclusão, o argumento faz uma leitura de Mannheim a partir de Arendt e Sloterdijk com o fim de defender uma essencialidade aos direitos humanos. A saber, compreender os direitos subjetivos por meio de um progressivo reconhecimento de tutelas que substantivam a liberdade e verbalizam a empatia. Entretanto, uma tarefa tão audaciosa, precisa estar ciente dos seus limites para que não irrompa o *pathos* da alteridade em

fagocitose de conceitos axiológicos. Para o resgate da segurança jurídica é necessário que, em concomitância ao direito à vocalização da opinião (*doxa*) seja compreendido o dever de recepção e interpretação da cultura dos direitos humanos.

## **1. ALTERIDADE E POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO**

### **1.1 A formação da identidade**

Toda formação, desde a criação infantil, é eivada de ideologias. Pais procuram colégios ou creches - religiosos ou laicos - conforme suas visões de mundo e de caráter. Naquele ambiente, a criança fará suas primeiras escolhas morais baseada na provocação das paixões; ela terá que conciliar o *Eu* com o *Outro*, processo decisório que porá em constante dialética os valores lhe sendo repassados e, por fim, terá um resultado que, talvez, só lhe seja inteligível na vida adulta, quando, sobre o olhar da narrativa do amadurecimento, ela reconhecer sua autenticidade e a particular diferença do seu habitat mental (TAYLOR, 2013).

O berço do caráter é a convivência e, se existe algo que a modernidade permitiu é a sensação de liberdade indiscriminada baseada na igualdade formal, podemos nos relacionar com qualquer pessoa e ideia - desde que não nos seja apontado como nocivo - porém, é na virtude da compreensão que residirá o afeto. Bloch (2002), no início do século, já relatara como nossos pares nos entendem melhor que nossos pais, tese que foi confirmada por Mannheim:

Indivíduos que crescem como contemporâneos experimentam nos anos de maior disposição à receptividade, mas também posteriormente, as mesmas influências condutoras tanto da cultura intelectual que os impressiona como da situação político-social. Eles constituem uma geração, uma contemporaneidade, porque essas influências são homogêneas. Justamente por essa mudança - de que a contemporaneidade não significa uma data cronológica no histórico da humanidade, mas uma similaridade de influências existentes -, a questão colocada escapa de um plano que tendia a converter-se em uma aritmética mística, ao domínio da simples compreensão da temporalidade interior que pode ser percebida (MANNHEIM, p. 67, 1962).

Mannheim (1962), partindo da concepção de experiência em Dilthey (2010), analisa como a vivência é mais do que a presença, experimentar e viver requerem uma incorporação do tempo e do sentimento. Por esta análise, conviver é um compartilhamento espiritual, uma apreensão empática de mundo e de linearidade histórica que só pode ser medida qualitativamente. As gerações não se dão por uma verossimilhança biológica ou psicossomática,

o que define seu inerente escalonamento da memória é um fenômeno de linguagem. As gerações mudam quando os sentidos mudam e uma nova dialética conclui a síntese.

O conceito de “ideologia” reflete uma das descobertas emergentes do conflito político, que é a de que os grupos dominantes podem, em seu pensar, tornar-se tão intensamente ligados por interesses a uma situação que simplesmente não são mais capazes de ver certos fatos que iriam solapar seu senso de dominação. Está implícita na palavra “ideologia” a noção de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de certos grupos obscurece a condição real da sociedade, tanto para si como para os demais, estabilizando-a, portanto (MANNHEIM, 1986, p. 66-67).

O conceito de ideologia, propõe um conceito de tempo internalizado, subjetivado por uma simultaneidade ou contemporaneidade, que dimensiona uma moldura comum à perspectivação, a partir da identidade de um grupo concreto e aspirações tópicas. O pensar ideológico, em Mannheim (1986), acontece enquanto fenomenologia e semiologia, a ideologia é uma prefiguração inafastável, ela traduz a leitura de todo verbo político (sinonimizando pensamento e ação) e, assim, conduz o significado ao resultado mais inclinado à conservação dos seus pudores.

O conceito de pensar *utópico* reflete a descoberta oposta à primeira, que é a de que certos grupos oprimidos estão intelectualmente interessados na destruição e na transformação de uma dada condição da sociedade que, mesmo involuntariamente, somente veem na situação os elementos que tendem a negá-la. Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação existente da sociedade. Eles não estão absolutamente preocupados com o que realmente existe; antes, em seu pensamento, buscam mudar a situação existente. Seu pensamento nunca é um diagnóstico da situação; somente pode ser usado como uma orientação para a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado pela representação tendencial e pelo desejo de ação, oculta determinados aspectos da realidade. Volta as costas a tudo que pudesse abalar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas (IDEM, 1976, p. 66-67).

A utopia é o horizonte imaginável, seu teor abstrato carrega uma natureza onírica fundamental, capaz de transgredir qualquer normalização, engana-se, porém a metodologia sociológica que alude apenas idealismo ao pensar utópico, no entender do sociólogo judeu, idealismo e realismo se confundem no vislumbre do horizonte, pois é a partir das limitações e contingências que determinada coletividade organiza uma *intelligentsia*<sup>3</sup> e, assim, autodetermina sua vontade para além das circunstâncias criadoras.

---

<sup>3</sup> Termo alemão usado por Mannheim que denomina o resultado final de um processo cognitivo articulado e coeso.

Pode-se dizer, então, que ideologia e utopia, na síntese interpretativa, são eventos repetitivos e mutuamente dependentes de um mesmo círculo hermenêutico em que a verdade produzida segue uma lógica do poder viciada aos seus preconceitos, cabendo ao intelectual honesto a tentativa de distanciamento frente a essas amarras para a observação da engenharia por trás do eixo humano; a subjetividade nos regimes democráticos.

## **1.2 Toda educação é educação política?**

Para Mannheim (1986), a educação é a técnica social capaz não somente de introjetar ideologia, mas de revelar a consciência. Em sua formulação, que retoma Weber criticamente, sobretudo as pedagogias do cultivo e do treinamento, o referido autor propõe o método sociológico, de investigação relacionista/interacionista entre diversos fatos e ideias, como a melhor forma de expressão da educação moderna em moldes democráticos. A pesquisa sociológica, por esse viés, é mais do que disciplina, ela constitui um verdadeiro teste de validade e coerência do conteúdo ministrado, que deve prezar por uma base contextual.

Se a racionalização e a pragmatismo da educação moderna, com seu auge no modelo prussiano, rechaçaram quase que por completo a formação do homem integral tal como era feito no período clássico, agora, sobre os ares da democracia do Estado de Direito, existe a oportunidade de um contato dialogal às vivências do indivíduo e da comunidade desde o ensino mais básico. O estímulo à criatividade é o primeiro sinal da receptividade à autenticidade (TAYLOR, 2013).

Além de Mannheim, essa pedagogia refletidora do mundo da vida também é defendida por Dewey (1971), que enxerga, na escola, uma microcomunidade democrática. No mesmo sentido, observa Mannheim, que mais do que o desenvolvimento de aptidões, atribui à escola a responsabilidade da preparação das paixões para um processo pedagógico, que, através da socialização, amadurece as inclinações humanas, capacitando-as ao convívio e à frutificação de seus ímpetos; para Noé (p. 18, 2000), eis o conceito de educação em Mannheim:

O processo de socialização dos indivíduos para uma sociedade harmoniosa, democrática, porém controlada, planejada, mantida pelos próprios indivíduos que a compõem. A pesquisa é uma das técnicas sociais necessárias para que se conheçam as constelações históricas específicas. O planejamento é a intervenção racional, controlada nessas constelações para corrigir suas distorções e seus defeitos. O instrumento que por excelência põe em prática os planos desenvolvidos é a Educação.

Uma vez que o método tenha como matriz o questionamento e o pensamento crítico, seu horizonte abre-se a diferentes molduras, e o perspectivismo amplia a educação para com relações informais, tais como a família, os amigos, o lazer ou mesmo as companhias amorosas. Pode-se dizer, então, que um outro tipo de formação integral é perscrutado.

Nesse modelo, o ritmo do aprendizado é ditado pela apreensão cognitiva em oposição à mera acumulação intelectual, sua função é a transmissão de valores igualitários e linguagens interdisciplinares que situem o educando sobre a responsabilidade humana em controlar o ambiente de intervenção, equilibrar essas interdições com o respirar da natureza e semear uma solidariedade que cative as presentes e próximas gerações em torno do cuidado à pessoa.

A principal contribuição de todas as que a moderna democracia é capaz de oferecer é a possibilidade de que todas as camadas sociais venham a contribuir com o processo educacional. E a sociologia é a disciplina, em sua visão, capaz de fazer a síntese dessas contribuições. Por isso é tão importante, para ele, que a sociologia sirva de base à pedagogia (RODRIGUES, 2007, p.83).

A educação, nessa sintonia, adquire feição política quando solapa da pedagogia o papel subserviente de mero reprodutor da hierarquia do poder, entre educados e educandos ou entre os que detêm alta cultura e os que não, e desta feita, compõem a socialização - mas podemos dizer também na alteridade - a primordial matriz da educação como reconhecimento de si e do mundo; dinamizando o exercício democrático e, como citamos anteriormente, por meio do empoderamento que quebra os grilhões da lógica industrial de produção de verdade segundo as instituições, instauramos a multiplicação da *ágora* por quantos espaços forem os experimentados e tão corajosa e resiliente for a assunção do animal político.

O animal político é o fim último da educação, ele compreende o falar, o ouvir e o agir; ele fora preparado para resguardar as estruturas civilizatórias com prudência e moderação suficientes para que as colonizações típicas do passado não se repitam. Para Mannheim (1986), a educação democrática deve regenerar o homem e florescer a personalidade, despertar a esperança e a sinceridade para com outros padrões de vida, superar a pedagogia do cultivo weberiana baseada na erudição e fomentar uma técnica de aprendizado mais “sadia”, na qual o elemento histórico não seja um entrave e, sim, mais um recurso reflexivo.

O grande trunfo desta metodologia participativa da educação dita moderna é o estímulo à inovação, à potencialidade de subsídio à mobilidade social (quando ampla e equitativa a todas as classes) e à não acomodação com as condições ou, como diria Durkheim (1973), conformação com os fatos. Mannheim tem influências em Durkheim quando retira,

fundamentalmente, as ideias de subjetividade como “ser social” e de ensino como “educação contextual”.

Ser social e educação contextual confluem para o entendimento de que cada sociedade possui um ensino peculiar a sua cultura e engenhosidade, à configuração do seu ambiente em natureza e herança civilizatória, porém cada sociedade e geração possuem, ulteriormente, pessoas singulares e relações novas as quais terão, por consequência, frutos novos para o pensamento da política ou da tecnologia, sendo tarefa da democracia, respaldar o sujeito de pleno direito a essa expressão e reconhecimento, da infância à vida adulta deste sentimento e valor no exercício da pessoa. A substantivação da pessoa, em síntese, é o primeiro pilar da educação, que, na democracia, deixa de ser dispositivo de ajuste e propaganda e adquire *status* de instrumento material para o empoderamento da dignidade.

No que isso se refere à memória propriamente dita, é mister destacar que não nos referimos à memória aqui como mera correspondência e, sim, reconhecimento sensível que, pode tanto preservar quanto transgredir – dependendo da sua fortuna terapêutica em verdade e perdão -, é dizer que a educação não é um acúmulo de saberes progressivamente melhorados pelo curso histórico, tal como a ciência positivista profetizou, mas sim, reflexo do seu tempo e de sua lógica de poder.

## **2. MOVIMENTOS IDENTITÁRIOS E DIREITO À CONSIDERAÇÃO**

A democracia é o ambiente favorável à multiplicação de ideologias, sua efervescência cultural pode ser tamanha a ponto de praticamente inviabilizar a desaglutinação do senso comum em nuances valorativas que sigam os desígnios de cada indivíduo. A investigação dos problemas concretos adquire uma imersão existencial, com a qual a linguagem só pode lidar por meio de uma agenda abstrata e, terminologicamente, ceticista. Desde o Iluminismo, o sujeito epistêmico já não se vê capaz de descrever a realidade como um todo - tal como na categorização axiológica do cosmos em bens dogmatizados pela tradição realista da escolástica -, pois é ciente do empoderamento mais plural das formas de vida e pensamento.

Nessa ótica, pode-se compreender, por exemplo, em que a sociedade do Antigo Regime difere de uma sociedade democrática no que concerne aos modos de obter e atribuir deferência, bem como aos tipos de comportamento e de personalidade atribuídos por ela. Ao passo que sociedades aristocráticas subordinam o valor de cada um a sua condição, a posição hierárquica que ocupa na sociedade, as instituições democráticas procuram conformar a ideia

de si, atribuir o valor pessoal, em função da qualidade do ser humano<sup>4</sup> (TOCQUEVILLE, p. 292, 1990).

Antevendo os questionamentos da Escola de Frankfurt sobre a universalização do fundo etéreo e a forma procedimental da razão que dominou as revoluções burguesas, Mannheim (1972) critica o isolamento desinteressado nas paixões que predominou na concepção de subjetividade no liberalismo clássico (Locke/Kant). Consoante à leitura desta metodologia, se não existe sujeito desvinculado de suas práticas e relações sociais, os desafios da democracia são outros; primeiro, à luz dos *insights* da virada linguística (Heidegger/Gadamer), estar ciente do substrato metafórico do ideário político; segundo, da invasão de todas as esferas de vida em virtude do esvaziamento da linguagem ordinária pelo capitalismo e, terceiro, dispor de instrumentos formais e informais para o exercício da autenticidade.

A autenticidade<sup>5</sup> será trabalhada aqui como sinônimo de “direito à consideração”, que, ao contrário de uma garantia, aparece na pós-modernidade como uma esperança, que parte dos protestos dos novos movimentos de juventude, enquanto manifestação da insatisfação popular para com os caminhos de construções políticas difusas - veja-se aí, a justiça social e a transparência pública em destaque - tomadas pelo estado e pela economia (MAFFESOLI, 2007).

A forma de reconhecimento, elemento comum em todos eles, seja nas sociedades não igualitárias do Antigo Regime, seja nas sociedades democráticas contemporâneas, evidencia-se na continuidade entre as políticas de reconhecimento, tal como abordadas por Walzer ou Taylor, e a deferência tratada por Shils ou Goffman, ou ainda o direito à honra analisado por Frank Henderson Stewart (1994). O que se apresenta como novidade nas sociedades contemporâneas é a insistente explicitação da necessidade de reconhecimento, de um direito ao reconhecimento: a tentativa de concretizar, de codificar um direito à consideração, afirmar vínculos entre o Direito e os sentimentos de autorrespeito e de respeito ao outro, entre os sentimentos e a própria ideia de justiça. (Walzer, 1983; Taylor, 1991; Haroche e Montóia, 1995). Nesse contexto, emergem movimentos que, partindo das minorias e do multiculturalismo, procuram promover, de maneira sistemática, o direito a inscrever o reconhecimento e a consideração em novas legislações (HAROCHE, p. 79, 2008).

---

<sup>4</sup> No original: De ce point de vue, on peut comprendre, par exemple, où la société Ancien Régime diffère d'une société démocratique à l'égard de façons d'obtenir et donner déférence, ainsi que les types de comportement et la personnalité qui lui sont attribués. Alors que les sociétés aristocratiques subordonner la valeur de chacun de leur état, la position hiérarchique qu'il occupe dans la société, les institutions démocratiques cherchent à se conformer à l'idée elle-même, affecter la valeur personnelle, en fonction de la qualité de l'être humain. (tradução livre)

<sup>5</sup> Para aprofundamento do tema recomendamos a obra de Charles Taylor, *As fontes do self*.



A legitimidade dos protestos são protegidas, no ordenamento jurídico brasileiro, por exemplo, como direitos fundamentais à liberdade de expressão e manifestação do pensamento, no art. 5º, inciso IV, e art. 220 da Constituição Federal, esse último que dispõe, *ipsis litteris*, da maior parte das cartas magnas ocidentais: “A manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nessa Constituição.”

Na pós-modernidade, o reconhecimento e a tolerância, afinando-se às palavras da socióloga francesa Haroche (2008), principiam uma envergadura jurídica; um cumprimento obrigatório firmado em noções do direito administrativo como a indisponibilidade do interesse público e o dever de ofício de recorrer. Com as reclamações de liberdade da ideologia de gênero se organizando em frentes globais, a ideia de subjetividade vence os tabus da normalização da sexualidade e do comportamento, tendo como principal arma de levante o orgulho erótico indiscriminado a modelos afetivos estanques.

Trazendo Mannheim (1973) à baila dos paradoxos mais atuais, o contrato social na modernidade, e aqui radicalizamos seu raciocínio para a pós-modernidade, não é mais apenas uma hipótese justificadora da promulgação de fronteiras geográficas, a soberania é um domínio extensivo e elástico a um ideário comum, mesmo entre as comunidades mais distantes e diferentes, a necessária emergência coercitiva dos direitos humanos pós Tribunal de Nuremberg, com motivações que não se restrinjam ao revanchismo e à metaética, solidificaram as fundações da institucionalização da Organização das Nações Unidas (ONU) e seu apelo à juridificação da política, remontando às fontes medievais que dispunham sobre a unidade da natureza humana e a compatibilidade de um *ius gentium* (PIETERSE, 2010).

Esse ideário comum é corolário da difusão da dor memorial do holocausto judeu, a comoção essencial à vida e o repúdio à barbárie, que tem por missão prevalecer uma única doutrina humanitária sem confundir-se às amálgamas totalitárias, o que não aniquila a diferença, mas, ao contrário, protege a coexistência pacífica da expressão e das formas de vida. A proposição feita é que a assimilação da moral e dos costumes prescindam da tradição na medida que essa inteligência se conduz pela autonomia do pensamento próprio e da *sensibilidade*.

A filosofia da linguagem, conjuntamente, aparece como impossibilidade de monólogos e absolutismos em uma geração que, por *empiria*, verificou a sinonímia entre crença, religião, ideologia e utopia e, para usar uma expressão de Bauman (2001), em identidade liquefeita e faz da história uma vivência e um pertencimento que foram antes desacreditados pelo positivismo hoje em crise.

### 3. MOVIMENTOS REACIONÁRIOS E RAZÃO CÍNICA

A abordagem do tema até então visou salientar a importância da legitimidade nos protestos, porém, nesta síntese, o que será problematizado serão as razões, ou desrazões dos movimentos sociais na modernidade.

A partir daqui se fará um enfoque próprio e crítico, no sentido de pensar a sociologia do conhecimento em conjunção à uma sociologia das formas de governamentalidade e de compreensão do surgimento de tais razões e desrazões públicas a partir da ascensão dos movimentos identitários de caráter reacionário. A problemática central apresentada aqui não está no direito à legitimidade em si, mas como esse direito é reiteradamente usurpado ao longo da história da República para o atendimento de interesses de classes hegemônicas. O que está em questão é como a falência do diálogo, reflexa no espaço educacional, alimenta a irrupção de governos autoritários e formas cínicas de governamentalidade.

Mannheim coloca uma ênfase no *Seinsgebundenheit* do pensamento (estar vinculado ao ser). Ou seja, o conhecimento da política, das humanidades e das ciências sociais estavam todos ligados às condições materiais. Mas Mannheim estava convencido de que a tese do *Seinsgebundenheit* do conhecimento não o comprometia com o relativismo. Mannheim preferiu chamar ao seu ponto de vista "relacionismo": "todo o conhecimento histórico é conhecimento relacional." Em outras palavras, diferentes corpos de conhecimento estavam sempre ligados a diferentes teias de significado e crenças, e a situações históricas específicas. Por isso não foi possível manter uma divisão rigorosa entre *Genese* e *Geltung*. É claro que, pelos padrões neokantianos, negar uma divisão tão rigorosa foi precisamente o que qualificou a posição de Mannheim como relativista (KUSCH, 2019, p. 174).<sup>6</sup>

A interseção entre a origem (*Genese*) e a validade (*Geltung*) demonstra uma tentativa de fenomenológica de ampliação do campo das redes referenciais. Porém, essa interseção parece ter sido vista pelos movimentos reacionários como uma oportunidade de confusão da opinião pública. Ao relativizar tanto o discurso social quanto o discurso científico com a questão da validade na análise, cria-se as condições, por exemplo, para, na atualidade, as mídias sociais tornarem-se dispositivos de controle e afirmação de poder.

---

<sup>6</sup> No original: Mannheim now also put a much greater emphasis on the *Seinsgebundenheit* of thought (being bound to being). That is, the knowledge of politics, the humanities and the social sciences were all tied to material conditions. But Mannheim was convinced that the thesis of the *Seinsgebundenheit* of knowledge did not commit him to relativism. Mannheim preferred to call his view "relationism": "all historical knowledge is relational knowledge." In other words, different bodies of knowledge were always tied to different webs of meaning and beliefs, and to specific historical situations. This was why a strict division between *Genese* and *Geltung* could not be upheld. Of course, by the Neokantian standards, denying such strict division was precisely what qualified Mannheim's position as relativista.

Não é coincidência que governos formalmente democráticos usem das mídias para investir todo o poder simbólico que o executivo emana da sociedade civil para inverter papéis e atribuir ao representante a missão de dispor a verdade ainda que com bases meramente opinativas. O problema da contemporaneidade consta na percepção que tal movimento coloca a imensa e pesada máquina pública do executivo a serviço da produção do jogo de linguagem dominante enquanto a sociedade e as suas instituições se mantêm inertes, passivas. A pluralidade dos movimentos sociais é silenciada para que a “sociedade” assista a tragédia pronta.

A saber, o diagnóstico do desastre torna-se um entretenimento moral cuja trama gira, em meio a uma disputa pela verdade, na procura e apontamento dos culpados, o inimigo e a ameaça que vem do *outro*. Mesmo no cenário mais catastrófico, como a pandemia do Coronavírus (Sars-CoV-2), a morte se mostra como algo distante, ainda que seja evidente em todas as telas.

A passividade pode ser compreendida a partir do predomínio de uma forma de relativismo por parte dos movimentos reacionários. Porém, cumpre questionar, não seria o relativismo aqui equiparado a um radical esvaziamento de justificações institucionais? Ou, antes, a um quadro amorfo, onde as razões se deslegitimam e as próprias fundamentações se esvaziam? É isso que Sloterdijk (2007) parece atentar ao perceber o cinismo subjacente na comunicação midiática. Assim como Mannheim, o autor contemporâneo refuta a compreensão da racionalidade pública entendida a partir de sua natureza formal.

Desse ponto de vista, a opinião pública é muito menos um fator de educação emancipadora do que um fórum organizado para desenvolver negócios temáticos. Os grandes meios de comunicação social, sejam eles impressos, televisivos ou radiofônicos, estão comprometidos num combate permanente para obter a cotização máxima dos seus temas. E quando um tema de escândalo se impõe a todos os níveis da sociedade, isso significa, inicialmente, que uma redação conseguiu emitir uma proposta de excitação que tem de ser copiada em qualquer circunstância pelos restantes competidores, inclusive até chegar ao ponto em que toda a sociedade se torna praticamente monotemática e se sincroniza ao compasso de uma mesma e única excitação (SLOTERDIJK, 2007, p. 65).

Aqui usamos de Sloterdijk para compreender como a racionalidade do discurso é usada por meio de uma linguagem de poder e técnica de domesticação. Para tanto, a mídia torna-se um dispositivo de poder e uma possibilidade mesma da efetivação de uma tal necropolítica ou tanatopolítica - o que implica em reconhecer que a barbárie sempre esteve lá, sempre presente,

como a outra face da civilização e não há mais como equiparar o conceito transcendental de autonomia à uma imunização frente à invasão midiática.

Na Alemanha do início do século XX, Arendt (2012) salienta como a formação de uma sociedade de operários suprimiu a reprodutibilidade da vida do *espírito*. Se a participação política foi, em termos qualitativos, reduzida à produtividade econômica, em termos quantitativos seu ingresso era quase universal, desde que preenchidos os requisitos da mão de obra. Desta forma, a revolta dos movimentos de juventude contra a fidalguia, se por um lado, democratizou o todo social e massificou a política, por outro, transformou a política em puro pragmatismo, fenômeno moderno que descaracterizou qualquer responsabilidade moral, intelectual ou sensível do indivíduo em reconhecer o papel da consciência na intersubjetividade.

Ainda segundo Arendt (2000, p. 32), a palavra “revolução” na modernidade, ganha, em especial, pelo contexto do século XVIII, um sentido humano, a revolução francesa, por exemplo, trouxe à baila a discussão sobre as relações de trabalho, a distribuição da riqueza e do poder na sociedade. Trata-se de acontecimentos não mais referentes à uma ordem transcendente, mas a uma consideração da liberdade que envolvia a multidão, a situação de trabalhadores, burgueses, camponeses e desvalidos frente à uma aristocracia de sangue, que ao repudiar o trabalho, impunha privilégios políticos não mais condizentes com o domínio da técnica e da moeda que transformava a economia.

O protagonismo das mídias na opinião pública levanta outra questão, bem articulada e interior à primeira, e demanda interpretar Sloterdijk à luz de Arendt. A saber, trata-se de identificar o elemento crítico que fez essa emergência outra vez possível. É nisso que consiste a leitura do argumento principal apresentado até aqui, aproximar o contexto de crise de cultura, veja-se aí a falência de modelos políticos- econômicos, combinado com a proliferação da angústia retroalimentada pela paranoia. Parece que estamos diante de um esgotamento sistemático que figura a substantivação da humanidade em uma trincheira pela defesa paranoica da civilização.

Todas estas intuições apontam na mesma direção: sem uma certa dose de paranoia, as nações do tipo moderno não são nem concebíveis, nem factíveis. O agente decisivo para a realização desse efeito não é outro senão a aliança entre os meios impressos e as escolas, que outrora também tornava possível a cooperação das instituições eclesásticas nacionais. Só graças a este pacto midiático foi possível criar a campânula semântica sobre a qual se forjaram dentro das suas respectivas clausuras culturais (SLOTERDIJK, 2007, p. 68).

Aqui Sloterdijk (2007), na esteira de Arendt interpreta o surgimento da cidadania em paralelo ao fomento de uma cultura nacional. O que o distingue de sua antecessora na teoria crítica é a falta de esperança na educação. Segundo Sloterdijk, é utópico acreditar no potencial de uma educação emancipadora e do seu compromisso com uma ética de individuação enquanto os canais do espaço globalizado ressoarem a formação de bandos. O poder do capital e dos agenciamentos midiáticos, por sua vez, dominam o monopólio na ordem do discurso.

Parece assim que a racionalidade do capitalismo na sua presente forma e vulgarmente chamado de neoliberal adquire um caráter cínico na medida que ressoa vozes identitárias conforme os interesses e pautas patrocinados pelo grande capital. A despeito da legitimidade e do direito à consideração dos movimentos sociais é preciso que os direitos subjetivos sejam considerados a partir de uma interpretação concretista. Em virtude da suspeita para com a formação de narrativas utópicas, tendo em vista a existências de núcleos informacionais de onde irradiam fontes narrativas, as ideologias no século XXI ocupam o lugar da verdade. Resta agora a consideração, porém, igualmente, o ceticismo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir da obra de Mannheim, podemos retirar ricas lições para os estudos da Pedagogia, da Ciência Política e do Direito. Neste breve artigo, não tivemos a intenção de esgotar o tema da relação entre alteridade e democracia, mas apenas jogar luzes sobre a relevância dos enunciados deste sociólogo que, combinado com autores como Arendt e Sloterdijk, no que se refere à construção de ideologias, podem, com objetividade, dar-nos não somente apanhados da modernidade, e sim, lições da pós-modernidade e das questões geopolíticas mais atuais.

A proposição ética deste trabalho partira da apresentação do estado da arte, na modernidade da ciência jurídica e maturidade dos direitos humanos, da concepção plural de verdade. Em tempos onde, pode-se, inclusive, acusar o fim da verdade (pós-verdade) no estudo dos valores. Opor fundamentalismo e niilismo como polos inconciliáveis é, por motivo de um esquecimento compartilhado, ocultar o mesmo fundo maniqueísta e verborrágico que legitima hodiernamente a verdade no domínio da retórica. O que nos cumprira refletir é como essa passagem, em si mesma, expressa um recurso poético cuja criação – que refuta a verdade como verossimilhança e imprime diferença ao sentido exegético – pode igualmente encontrar defesa no campo moral.

Neste sentido, a possibilidade de uma retórica consciente dos direitos humanos

demonstra-se a partir da necessidade do diálogo e consonância com a suspeita. O que, por sua vez, na interpretação jurídica, pede uma hermenêutica normativa capaz da validação de comportamentos, leia-se a interpretação das ações humanas passíveis de direitos subjetivos, com critérios realistas para a compartimentação dos valores conforme sua área de atuação nas ações humanas e definição do dever colateral (responsabilidade) ao direito subjetivo pleiteado. Ideologia e Utopia comungam aqui de um princípio cognitivo, é dizer que a *ideologia* tem seu nascedouro na perspectiva e sua continuidade na imunidade teórica da *utopia*. Ambas são partes do processo gradual de conhecer e apreender valores e seu engate cíclico do conhecimento favorece a reflexividade.

Em uma sociedade heterogênea como a brasileira, repleta de crenças, etnias e ideologias, faz-se mister reconhecer a importância da proteção da pluralidade para o desenvolvimento humano; esse descobrimento sensível do homem, do tempo e do sentimento, que entre a história e a natureza, revela uma assembleia interminável de discursos. Assim, a função dos conceitos universais nos direitos humanos propõe a superação da compreensão dos direitos subjetivos enquanto garantias de indivíduos, ou mesmo, grupos isolados.

Cabe ao hermenêutica jurídica, mais especificamente à hermenêutica dos Direitos Humanos, a preocupação com o teor sistemático dos precedentes e das políticas de maneira a zelar pelo aparelhamento cultural/reflexivo das Instituições. Para isso, cumpre ainda semeae, desde o ensino mais básicos, o germe da verdadeira democracia, essa baseada no respeito e no diálogo, na valorização do caminho do meio, entre o *eu* e o *outro*; na alteridade. Mas também, fornecer instrumentos para uma revitalização estruturas das condições materiais em nível universal.

Por fim, atenta-se ao fato que, o uso de fundamentações técnicas, especialmente na aplicação dos direitos humanos, deve estar consciente da relação de poder pautada entre subjetivismo e objetivismo e, o seu necessário equilíbrio, é condição para a legitimação da liberdade de consciência - que, na manifestação democrática do pluralismo de opinião e na generalização do pensamento -, é a raiz substantiva e o pressuposto lógico dos direitos subjetivos.

## **REFERÊNCIAS**

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

- ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. São Paulo: Zahar, 2001.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício da História**. São Paulo: Zahar, 2002.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- DEWEY, John. **Vida e Educação**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1971.
- DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Unesp, 2010.
- DURKHEIM, Emile. **Educación y Sociología**. Buenos Aires: Editorial Shapire. 1973.
- HAROCHE, Claudine. **A condição sensível**. São Paulo: Contracapa, 2008.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **O homem cordial**. São Paulo: Penguin, Companhia das letras, 2012.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida: Variações sobre o imaginário pós-moderno**. São Paulo: Record, 2007.
- MANNHEIM, Karl. **Diagnóstico de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- MANNHEIM, Karl. **Liberdade, poder e planificação democrática**. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

MANNHEIM, Karl. **O homem e sociedade.** Estudos sobre a estrutura social moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

MISES, Ludwig von. **Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War.** Spring Hills: Libertarian Press, 1985.

NOÉ, Alberto. **A relação educação e sociedade:** Os fatores sociais que intervêm no processo educativo. Campinas: Universidade de Campinas, Avaliação, vol. 5, nº 3, 2000.

PIETERSE, Jan Nederveen. **Development Theory: Deconstructions/reconstructions.** 2.ed. Londres: Sage, 2010.

RIST, Gilbert. **The History of Development from Western Origins to Global Faith.** 3.ed. Londres, Nova York: Zed Books, 2008.

RODRIGUES, Alberto Tosi. **Sociologia da Educação.** 6. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. **O sol e a morte.** Lisboa: Relógio d'água, 2007.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade.** São Paulo: É realizações, 2013.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self:** A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique.** Paris: Vrin, 1990.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.