

**CONSIDERAÇÕES SOBRE O HUMANISMO DE NORBERT ELIAS.**SANTOS, Genivaldo de Souza<sup>1</sup>TORTATO, Alana<sup>2</sup>

**Resumo:** O tema do Humanismo reveste-se de uma importância crucial em nossa época, posto que afirma o homem como centro, ponto de partida e de chegada para qualquer elaboração teórica, subjazendo como base de qualquer teoria das ciências humana, desde a filosofia até a educação, perpassando as pesquisas sociológicas. Percebemos, a partir de Nietzsche, passando por Foucault um esforço de *desmontar* tal idéia, colocá-la em suspeição, retirando, deste modo o *fundamento* de tais ciências, isto é, a idéia de sujeito. Norbert Elias se inscreve nessa tradição ao postular a centralidade de sua teoria na interdependência entre os homens, dentro de um processo de longa duração, negando assim, uma concepção de homem pronta e acabada, isolado, autocentrado e base inquestionável para sua teoria. Através da análise de sua obra *O processo Civilizador*, Vol. I, procuramos evidências que justifiquem essa hipótese. Trata-se de um trabalho aberto para um posterior aprofundamento, dado a relevância que tema tem para as ciências do homem.

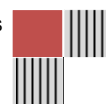
**Palavras chaves:** Humanismo – Teoria da Configurações – Sujeito - Sociedade

**Abstract:** The theme of humanism is of crucial importance in our time, since the man says as the center point of departure and arrival for any academic, as the basis of any underlying theory of human sciences, from philosophy to education, passing the sociological research. We realized, from Nietzsche, Foucault through an effort to dismantle the idea, put it in suspicion, removing thus the foundation of these sciences, that is, the idea of the subject. Norbert Elias falls in this tradition by positing the centrality of his theory on the interdependence among individuals within a long-term process, thus denying a conception of man ready-made, isolated, self-centered and unquestionable foundation for his theory. Through analysis of his book, *The Civilizing Process*, Vol I, look for evidence to support this hypothesis. It is a job open for a further development, given the importance it has for theme the human sciences.

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - UNESP. Grupo de pesquisa de Educação e Filosofia – GEPEF. Grupo de Pesquisa educação e sociedade – GEPEES. Programa de Pós-Graduação em Educação - FFC – Faculdade de Filosofia e Ciência - Universidade Estadual Paulista-Unesp/Marília. Professor de Filosofia da Rede Estadual de Educação. Professor de Filosofia e Ética Profissional da Faculdade de Ensino Superior Paulista – FAIP - Faculdade de Ensino Superior do Interior Paulista.. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Marília – São Paulo – Brasil. Secretaria de Educação do Estado de São Paulo.

<sup>2</sup> Pós graduanda em Psicopedagogia pela Instituto de Tecnologia, Pós Graduação e MBA. Designer de Moda pela Universidade Tuiuti do Paraná. Coordenadora do Curso de Moda e Estilismo da FAIP – Faculdade de Ensino Superior do Interior Paulista.



**Keywords:** Humanism - Theory of Settings - Subject - Society

## Introdução

Presenciamos na contemporaneidade uma “crise” que afeta todos os setores da sociedade, da escola à religião, atingindo o âmago do sujeito (pós) moderno: sua própria identidade. Como veremos a seguir, vários pesquisadores das ciências humanas têm se debruçado sobre o tema, oferecendo-nos as mais diversas respostas para essa questão que aparentemente é óbvia, já que todos nós lidamos com ela no cotidiano, entretanto revela-se espinhosa e movediça quando saímos do registro aparente para adentrarmos nela com profundidade.

A Filosofia, a Sociologia e as Ciências da Educação, especialmente, bebem nas fontes do humanismo quando afirmam a centralidade do sujeito e o faz alicerce seja das especulações filosóficas e sociológicas, seja quando tomam como um “objeto” a ser formado e/ou educado.

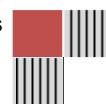
No renascimento florentino, o deslocamento do centro das preocupações artísticas, literárias, filosóficas e científicas, que de Deus (teocentrismo) passou para o homem (antropocentrismo) abre um campo muito fértil para as especulações que se seguiram, especialmente, a de René Descartes (1999), tido como o precursor dos ideais da modernidade e do surgimento do sujeito como objeto de pesquisa filosófica, por afirmar sua irreducibilidade, tomando-o como fundamento para qualquer certeza racional. Para ilustrarmos, lemos na obra onde ele lança tais premissas o seguinte:

“E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava” (DESCARTES, 1999, p. 62).

O tema do sujeito, inserida por Descartes na agenda filosófica, foi desenvolvida por Immanuel Kant (2000) e por uma longa tradição filosófica que, ao que nos parece, deitou raízes profundas nos hábitos e na linguagem cotidiana, tornando-se “óbvia” e “patente”. A partir de Nietzsche (1987), essa certeza clara e distinta começou a ser posta em suspeição, seguindo uma tradição de pensadores cujo ponto de partida e de chegada não é mais o sujeito: centro e fundamento de suas pesquisas.

Norbert Elias, sociólogo nascido em Wroclaw, território que integrava a antiga Alemanha, alemão filho de judeus, serviu a primeira guerra mundial (1918) e foi perseguido pelo nacional-socialista de Hitler, naturalizando-se francês em 1933. A obra analisada é para Renato Janine Ribeiro, afirmada na apresentação do livro ao público brasileiro, “[...] *um dos livros mais notáveis que foram escritos em nosso século*” (RIBEIRO apud ELIAS, 1990, p. 09).

Na obra em questão, Elias parece estabelecer o enfoque de sua pesquisa sociológica no “processo civilizador” e não no sujeito, no homem, no indivíduo (tomando tais vocábulos como sinônimo de sujeito). Temos como hipótese de que a teoria das Configurações de Norbert Elias, aspecto central em sua obra, representa um diferencial que o afasta da tradição humanista, posto que a centralidade de sua abordagem sociológica não recai sobre o homem, sobre o sujeito, mas



no “entre”, isto é, nas configurações que emergem das relações de interdependência entre os indivíduos.

Deste modo, o esforço teórico de Elias se aproxima de uma tradição de pensamento que tem como representantes Freud, Foucault e Lyotard, remontando Nietzsche, cujas pesquisas representam verdadeiro abalo à crença em um sujeito fixo e imutável, fundamento necessário das respectivas elaborações teóricas. Stuart Hall (2006) denomina esse processo como o descentramento do sujeito, que foi fixado e localizado desde o movimento renascentista, radicalizado por Descartes, desenvolvido por Kant e pelos filósofos que o seguiram.

Com a descoberta de que nossas identidades, sexualidade e a estrutura de nossos desejos funcionam de acordo com uma “lógica” muito diferentes da nossa razão consciente e autodeterminada, Freud põe em xeque parte do edifício teórico sustentado pela idéia de um sujeito pensante, autônomo, racional e livre.

Através de uma “*genealogia do homem moderno*” (HALL, 2006, p. 41), o filósofo-historiador Michel Foucault afirma em na sua obra “*As palavras e as coisas*” a morte do próprio homem<sup>i</sup>, depois da anunciada “morte de deus” por Nietzsche. Nessa mesma esteira, muitos autores pós-modernos<sup>ii</sup>, denominam a contemporaneidade de pós-humana.

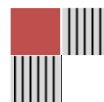
E por fim J.-F. Lyotard, ao trazer a baila não o humano que habita o homem, mas justamente o contrário, o inumano que o habita, percorre um caminho contrário de um grande número de filósofos cuja centralidade teórica repousa na inabalável crença do sujeito, como centro e base das pesquisas filosófico-sociológicas.<sup>iii</sup>

Para nossos propósitos, duas tarefas se impõem: 1) aproximarmos de uma definição mínima de humanismo e; 2) resgatarmos alguns elementos da teoria Configuracional de Norbert Elias, para tentarmos localizar rastros de um possível humanismo em sua obra, especificamente naquela considerada sua obra prima, *O processo civilizador* (GEBARA in CARVALHO e BRANDÃO, 2005, p. 115).

Curiosamente, mesmo não se colocando como vítima, Elias é profundamente prejudicado pelo terror nazista imposto na Alemanha quando Hitler coloca em prática os ideais do nacional-socialismo, cuja ideologia está implícita aquilo que poderíamos denominar de anti-humanismo. Sendo vítima, nada mais “natural” do que transformar sua obra numa bandeira humanista, como se transformaram muitas vítimas da mesma tragédia, como Hanna Arendt (FINKIELKRAUT, 1996, p. 117) Victor Frankl e outros. Entretanto, Elias toma outro rumo, elaborando uma sociologia centrada não no sujeito humano, mas nas configurações possíveis formadas pela interdependência dos indivíduos.

Esse trabalho procura realizar um esclarecimento conceitual não exaustivo e temos a intenção de colaborar no conhecimento e aprofundamento deste sociólogo que representou uma ruptura com o pensamento sociológico de seu tempo, cuja obra ainda é pouco explorada. Não há, até onde pesquisamos nenhum trabalho que localize a questão do sujeito a partir de sua obra. Para isso, teremos como guia o livro obra *O processo civilizador* (1996), que no Brasil foi dividido em dois volumes, nos pautaremos pelo volume I.

A noção de Humanismo na filosofia é abrangente e conflituosa, já que seu nascimento não têm historicamente um *locus* preciso, historiadores da filosofia e filósofos ainda não chegaram a uma



concordância sobre a gênese de tal conceito, uma grande maioria, incluindo dicionários de filosofia, localizam seu nascimento na Europa Renascentista, particularmente em Florença.

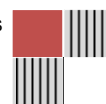
Outro fator que complica ainda mais a questão é que o termo *humanismo* é extremamente ambíguo, pluriforme, suscetível a interpretações por vezes contraditórias. Podemos dizer que ele [o conceito de humanismo] ocupa um lugar ambíguo na tradição filosófica contemporânea, haja visto que, de um lado, a tradição analítica da filosofia se recusa à pesquisa sobre o tema, considerando-o desnecessário e até superado. De outro lado, uma tradição não-dialética, denominada por alguns como *Ontologia do Presente*, e por outros como *pós-modernidade*, cujos pensadores de grande influência intelectual, como Foucault, questiona a noção do humanismo na cultura ocidental, chegando a afirmar no *O homem está morto?* não apenas que o humanismo “[...] não existe nas outras culturas, mas está provavelmente na nossa cultura na ordem da miragem” (FOUCAULT, 1994), radicalizando a discussão, ele continua dizendo que:

“[...] o que nos admira na nossa cultura atual, é que ela possa ter a preocupação com o humano. E se falamos de barbárie contemporânea, é na medida em que as máquinas, ou certas instituições nos aparecem como não humanas” (FOUCAULT, 1994).

Etcheverry (1958, p.13) define a questão nos seguintes termos “[...] é impossível defini-lo [o conceito de humanismo] rigorosamente a menos que, desde já, nos comprometêssemos com um sistema e déssemos por terminada a discussão” e os conflitos entre os humanismos ocorrem “[...] logo que se trata de delimitar a natureza humana [...] Em suma, o que está em causa no actual conflito dos humanismos é a definição do homem” (ETCHEVERRY, 1958, p. 14).

Consideramos que, apesar do conflito entre os humanismos, já que como bem observa Etcheverry, tal conflito verifica-se quando o tema se defronta com a concepção de homem, a definição oferecida por Abbagnano (1973) nos é útil e é tendo ela como referência que buscaremos desenhar um possível humanismo em Elias, já que, além do pesquisador se voltar para sociedade, procurando entendê-la, é preciso, como ele mesmo diz, compreender também o “[...] desenvolvimento da imagem dos homens como indivíduos”. (ELIAS, 1996, p. 235), deste modo o autor dá margens para um humanismo possível, será que tal idéia se sustenta?

Elias discute esta questão de maneira direta no final do Vol. I do livro *O processo civilizador* quando ele se justifica teoricamente frente às variadas interpretações filosóficas e sociológicas do tema, cuja tendência geral, como ele aponta, é a de conceber o sujeito independente da sociedade, seja como o que antecede ela, seja como aquele que a sucede. Sua crítica<sup>IV</sup> dirige-se para a “[...] noção de que indivíduo e sociedade - “ego” e “sistema social” – seriam duas



entidades existindo independentemente uma da outra, sendo o indivíduo considerado como a realidade concreta, e a sociedade como epifenômeno [...]” (ELIAS, 1996, p. 220).

Tal dicotomia, denominada por Elias como uma aberração teórica (ELIAS, 1996, p. 235), é algo historicamente construído e localizado, baseado nela refletimos alto grau de idealismo cujas raízes possuem muitos ramos, um deles, deita ramos nos países em fase de industrialização no século XIX, geralmente de tradição liberal, que no desenvolvimento dos sistemas de valores, consideraram o estado como um todo, a nação como o mais alto dos valores e uma outra corrente que postula indivíduo “fechado em si”, isolado, como o mais alto valor (ELIAS, 1996). Nesta última corrente repousa tradicionalmente a concepção humanista.

Na verdade, esta questão tem uma ligação intrínseca com a concepção de tempo assumido por Elias, já que estamos diante de algo que surgiu no processo civilizador e, portanto, não está acabado, está aberto ao devir. Isto é, concordando com Foucault, Elias considera a noção de sujeito não como algo dado e evidente em si, mas uma construção iniciada no Renascimento florentino, sistematizada por Descartes e desenvolvido por quase toda tradição filosófica que se seguiu. Como ele mesmo diz: “Na verdade, é indispensável que o conceito de processo seja incluído em teorias sociológicas ou de outra natureza que tratem dos seres humanos” (ELIAS, 1996, p. 220). Falar em processos é falar de uma dinâmica não acabada, que se desenvolve ou se desenrola no tempo/espaço, é afirmar a mudança, negando então, a idéia de estados fixos ou de sistemas que, apesar das variações, tendem a estabilidade.

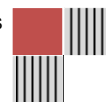
Como haveria de ser, a noção de sujeito não pode ser algo definitivo e estático, já que integra o rol das produções culturais, como a religião, a sexualidade entre outros. Essa noção assume, com Elias, toda uma plasticidade, conferido pelo seu caráter dinâmico e processual. A imagem do indivíduo como ser inteiramente livre e independente, que é “por dentro” (em contraposição ao que “por fora”), separada de todos os demais “[...] tem por trás de si uma longa tradição no desenvolvimento das sociedades européias” e na filosofia clássica essa figura “[...] entra em cena como sujeito epistemológico” (ELIAS, 1996, p. 237).

Um dos impasses cruciais para se começar a perceber a sutileza da questão é a de que as pessoas possuem uma autopercepção que torna a questão “auto-evidente”, sem notarem que tal percepção é fruto de uma sociedade particular, contextualizada em conjunto com certos tipos de interdependência, de laços sociais entre pessoas, “[...] que é uma peculiaridade estrutural de um estágio específico do desenvolvimento da civilização, correspondendo a um estágio específico de diferenciação e individualização dos grupos humanos”. (ELIAS, 1996, p. 238)

Neste “papel”, como *homo philosophicus*, diz Elias, o indivíduo obtém conhecimento do mundo “externo” de maneira inteiramente autônoma, não tem necessidade dos outros para aprender e conhecer, por essa perspectiva o ser humano deixa de ser processual para tornar-se algo estático, isto impede de conceber a “[...] pessoa como relativa, mas não absolutamente, autônomas e interdependentes, formando configurações mutáveis entre si” (ELIAS, 1996, p. 238).

A metáfora espacial do interno e do externo para descrever e explicar o sujeito é posto em dúvida por Elias, já que a auto-evidência que nos leva a nos imaginarmos como unidades independentes do “fora” e do “outro”, é um artifício criado no processo civilizador, já que:

Se crescemos em um desses grupos, não podemos facilmente imaginar que possa haver pessoas que não se vivenciam dessa maneira, como





indivíduos inteiramente auto-suficientes, isolados de todos os demais seres e coisas. Esse tipo de percepção parece óbvio, um sintoma do estado humano **eterno**<sup>v</sup>, parece ter simplesmente a autopercepção **normal, natural e universal**<sup>vi</sup> de todos os seres humanos” (ELIAS, 19 , p. 238).

Ironicamente, Elias atribui essa separação entre o homem e o mundo a uma *parede invisível*. Analogamente, David Hume, na obra *Investigação acerca do entendimento humano*, no século XVIII já falava de uma *cola invisível* (HUME, 1996), que supostamente colaria um evento ao outro, na sua crítica a noção de causalidade. Elias considera que a natureza dessa parede quase nunca é examinada e devidamente explicada. Questionando-se: “O que, no homem, é a cápsula e o que é o conteúdo?” (ELIAS, 1996, p. 238). A experiência, segundo ele, do “externo” e do “interno” parecem tão auto-evidentes que essas questões raramente são colocadas.

A imagem do *homo clausus* impera na sociedade como óbvia, porém, pior, domina também o palco das ciências humanas, cujos derivados incluem, como ele mesmo diz:

[...] não só o tradicional *homo philosophicus*, a imagem do homem da epistemologia clássica, mas também o *homo oeconomicus*, o *homo psychologicus*, o *homo historicus*, e não menos, o *homo sociologicus* em sua versão moderna [...] traçadas por Descartes, Max Weber, Parsons e muitos outros [...]” (ELIAS, 196 , p. 239)

Elias diferencia a autopercepção e a imagem construída a partir dela, não julga, entretanto, se a percepção que temos de nós mesmos está correta ou não, porém o que ele põe em dúvida é a imagem do homem individual, consciente, independente e autônomo, já que é essa imagem que está base de toda a tradição da filosofia até seu tempo, com exceção de apenas um filósofo, Leibniz, que procura solucionar o impasse do “dentro” e do “fora” através da metafísica, “[...] assim a monadologia constituiu um primeiro avanço no rumo, exatamente do modelo hoje tão necessário para o desenvolvimento da sociologia [...]” e continua, “o passo decisivo de Leibniz foi um ato de autodistanciamento, que lhe permitiu formular a idéia de que a pessoa poderia experimentar-se, ou vivenciar-se, não como “ego” confrontando todas as demais pessoas e coisas, mas como um ser entre os outros” (ELIAS, 1996, p. 240).

A imagem do homem como “personalidade fechada”, deve para Elias, ser substituída pela “personalidade aberta” “[...] que possui um maior ou menor grau (mas nunca absoluto ou total) de autonomia face a de outras pessoas e que, na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependem delas” (ELIAS, 1996, p. 249), tendo em vista não ter sentido falarmos no homem individual tentando defini-lo isoladamente, porque eles “[...] formam o nexos do que é aqui chamado de configurações, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes” (ELIAS, 1996, p. 249).

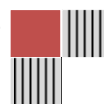
Essa impossibilidade de definir o homem como um ser encapsulado e ilhado para tomá-lo como base para a teoria seja ele de que natureza for, justifica-se pelo fato de que as pessoas são “[...] mais ou menos dependentes entre si, inicialmente por ação da natureza e mais tarde através da aprendizagem social, da educação, da socialização e necessidades recíprocas socialmente geradas [...]” (ELIAS, 1996, p. 249).



A concepção de homem para Elias, como já vimos, é indissociável da concepção de sociedade e vice-versa. De maneira ousada, Elias afirma que “[...] elas [as pessoas] existem, poderíamos nos arriscar a dizer, **apenas como pluralidade**<sup>vi</sup>, apenas como configurações. Esse é o motivo por que, conforme afirmado antes, não é particularmente frutífero conceber os homens à imagem do homem individual” (ELIAS, 1996, p.249).

Podemos afirmar um humanismo eliseano? Tal questionamento esbarra justamente na concepção clássica de homem. Se considerarmos a definição dada pela tradição filosófica, com exceção de alguns teóricos apontados acima, não seria possível considerá-lo humanista.

Porém, se, não apenas, alargarmos a concepção clássica, mas nos descolarmos dela, para a partir daí reconsiderar o humano no homem, aceitando um quadro mais amplo, dentro de um processo civilizador de longa duração, no qual o homem é indissociável da sociedade, e como ela mantém-se em constante mutação; considerando mais o processo do que estados, bem como deixando de lado a ambição de uma definição fechada e aut centrada de homem, talvez, como alguns estudiosos de Lyotard fizeram, poderíamos afirmar um humanismo calcado em outras bases, talvez mais *realistas* em deprimência do idealismo que transborda da definição clássica. Acreditamos que estudos posteriores sejam pertinentes para um aprofundamento da questão, já que ela se revela a olhos nus um tema de suma importância, não só para a filosofia, mas para todas as ciências humanas.



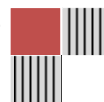
## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BRANDÃO C. F.; CARVALHO. A.B. (ORG.), *Introdução à sociologia da cultura – Max Weber e Norbert Elias*. Campinas: Avercamp, 2005.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- ELIAS, N. , *O processo civilizador vol. I: uma história dos costumes*. Trad. Rui Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- ETCHEVERRY, A. *O conflito atual dos humanismos*. Trad. M. Pinto dos Santos. Porto: Livraria Tavares Porto, 1958.
- FINKIELKRAUT, A., *A humanidade perdida: Ensaio sobre o século XX*. Trad. Luciano Machado. São Paulo: Ática, 1998.
- HALL, S., *A identidade cultural da pós-modernidade*. Trad. Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A Editora: Rio de Janeiro, 2006.
- HUME, D., *Investigações acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção: Os Pensadores).
- KANT, I., *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção: Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção: Os Pensadores).
- SANTOS, G.S, *Entre o pós-moderno e o existencial: o humanismo em questão*. Marília, 2006. (mimeo)
- SILVA, T.T., *Identidade Terminais – As transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

---

<sup>i</sup> Após a morte de deus, anunciada no século XIX por F. Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* (1987), Michel Foucault nos anunciou, no século passado, a morte do homem na sua obra *As palavras e as coisas* nos seguintes termos: “O homem não é nem o mais velho nem o mais constante problema apresentado ao saber humano [...] o homem é uma invenção cuja data recente, e talvez o fim próximo, nos é mostrado pela arqueologia de nosso pensamento” (apud GARAUDY, 1970, p. 99).

<sup>ii</sup> Uma definição mínima do pós-modernismo deve levar em conta a “[...] negação daqueles pressupostos epistemológicos que são descritos como tendo caracterizado a análise do pensamento





moderno (a crença na Razão e no Progresso e no poder emancipatório da Ciência, uma concepção “realista” do conhecimento e da linguagem, a confiança nas metanarrativas)” (SILVA, 1996, p. 138), incluiria nessa definição a crítica radical a idéia de sujeito.

iii Alguns estudiosos consideram que ao colocar em relevo o inumano do homem, e não o humano que habita, Lyotard afirma uma espécie de humanismo calcadas em outras bases. Ver artigo de minha autoria, SANTOS (2007).

iv Suas críticas são dirigidas primeiramente a Parsons e a Durkheim (aquele seguindo teoricamente este).

v Grifo nosso.

vi Grifo nosso.

vii Grifo nosso.

