

Pressupostos epistemológicos para pensar o popular

Epistemological presumption for considering the popular

R esumo

O pensar as classes populares e suas possibilidades e ou potencialidades de emancipação requer, por parte dos cientistas e intelectuais, por um lado, considerar a insuficiência e incompletude do racionalismo lógico para a apreensão e explicação dos fenômenos sociais e, por outro, reconhecer que à realidade pode ser oferecida uma imensa pluralidade de tipos de explicação, muitos dos quais, inclusive, gestados nas formas de sobrevivência, de resistência e de luta das classes populares. Com efeito, e considerando o compromisso com a objetividade científica e o caráter ético – vital – que deve orientar a construção do conhecimento científico, a perspectiva restrita, disciplinar e denotativa, fundamentos da crise da ciência moderna, demanda ser problematizada e enriquecida por outras dimensões, subjetividades e saberes – populares e cotidianos – que, quando confrontados com as categorias científicas, concorrem para a emergência de um outro, novo conhecimento. Destarte, a substância epistemológica deste novo saber deve ser capturada no processo de formulação de idéias e ações que concorrem para a superação da injustiça social e da degradação ambiental.

Palavras-chave: classes populares, vida cotidiana, conhecimento, emancipação.

A bstract

A consideration of and the potential for emancipation of the lower and working classes requires that scientists and intellectuals consider the incapacity of logical reasoning to understand and explain social phenomenon. It also requires recognizing that reality can be given a wide variety of explanations, many of which were created through processes of survival, resistance and popular struggle. Therefore, considering the commitment to scientific objectivity and the essential ethical quality that should guide the construction of scientific knowledge, the limited, disciplined and record-taking perspective, the foundation of the crises of modern science, must be analyzed through and broadened by other dimensions, subjectivities and forms of knowledge – that are popular and quotidian – and which, when confronted with scientific categories, compete for the emergence of a new form of knowledge. The epistemological substance of this new knowledge must be captured in the process of formulation of ideas and actions that compete to overcome social injustice and environmental degradation.

Key words: popular classes, daily life, knowledge, emancipation.

Alexandre Silva Virginio

Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

Doutorando em Sociologia pela UFRGS.

A visualização dos problemas que envolvem a temática das classes populares demanda reconhecer a necessidade de uma construção epistemológica coerente às suas peculiaridades. Ou seja, abordar as ações, pensamentos, sentimentos e percepções das classes subalternas pressupõe a utilização de ferramentas teóricas adequadas, não somente para melhor duplicar o que seja a realidade, como também para justificar e legitimar o inevitável, o devir, enfim, o novo. Afirmamos isto com convicção visto que compartilhamos com Ianni¹ a idéia de ser a palavra movimento a que melhor descreve a vida em sociedade.

Nesta perspectiva, mesmo reconhecendo o valor, a profundidade e a contribuição do racionalismo iluminista, não podemos aceitar que toda a multidimensionalidade do social obedeça às fronteiras estipuladas pelo racionalismo cartesiano. Este método de descrição da realidade engessou a vida em uma lógica formal, de certa maneira, mecânica e pragmática. Este racionalismo, além de não ser o único racionalismo possível, acabou por cimentar no homem a idéia de progresso dependente de um crescente domínio, senão controle, sobre a natureza (retornaremos a esta questão no decorrer de nossa análise).

Este racionalismo, que tem seu fundamento básico na matemática, não contempla tudo que há de contingente, subjetivo e circunstancial em nossa existência. Tentar reproduzir a riqueza da vida humana – e cotidiana – dentro de um caminho moldado pelo uso formal das palavras e restrito ao universo da denotação é não reconhecer que somos portadores de outras dimensões, de subjetividades.

Que, até mesmo o uso das palavras, não é capaz de espelhar, na totalidade, o significado da realidade. Ao optarmos, com exclusividade, pela linguagem lógica e analítica tornamo-nos menos humanos. Assim procedendo desconsideramos a linguagem cotidiana. E, assim fazendo, deixamos escapar toda a substantividade de nossa vivência cotidiana, todas as singularidades de nosso universo cultural. Ao pensar o homem não se pode desconsiderar que a vida é, a um só tempo, razão e sensibilidade, forma e conteúdo, teoria e prática, aparência e essência, enfim, objetividade e subjetividade.

O racionalismo lógico – duro – teve sua maior crise na primeira metade do século XX. Ao se constatar não ser possível uma razão única e absoluta o homem, órfão da pedra angular de seu pensamento, caminhou em direção às fronteiras da irracionalidade, ao

perigo de se substituir a razão absoluta por razão alguma. Foi o momento, segundo Mannheim (1972, p. 60), de queda no relativismo:

A emergência do problema da multiplicidade de estilos de pensamento surgida no decorrer do desenvolvimento científico e a perceptibilidade de motivações do inconsciente coletivo, anteriormente veladas, é apenas um dos aspectos da preponderância da inquietação intelectual que caracteriza nossa época.

O resultado desta crise foi a observância de que a ciência não é absoluta. Ela relativizou seus conceitos. Espaço e tempo são abordados simultaneamente. Hoje, assinala Pessanha (1993, p. 29),

[...] a dimensão das coisas na sua aparência imediata e sensível nega aquilo que a ciência afirma que elas são na sua explicação epistemicamente mais exigente, mais racional.

Por outro lado, este mesmo autor sugere que é possível construir conhecimento – fazer ciência, criar categorias – sem se reportar à razão analítica. Esta constatação é sintomática quanto às ciências humanas e sociais. A linguagem destas ciências deve ser capaz de relacionar, simultaneamente, razões diferentes. Portanto, sua base deve ser uma linguagem natural. Manifesta-se em um modelo de linguagem dialógico pois

[...] estamos arbitrando e lidando com um tipo de linguagem em que não há conclusão definitiva. Há sempre uma conclusão transitória, aberta a nova ponderação. [...] As ciências humanas e sociais caminham não através do relativismo do tanto faz como tanto fez, mas do relacional das disputas, das hipóteses em confronto (PESSANHA, 1993, p. 29).

A contribuição de Pessanha (1993) insere-se no marco teórico dos que defendem o relacionismo e a razão dialógica. Neste campo encontramos autores como Mannheim (1972) e Bachelard (1984). O primeiro sinalizou, ao propor o método da sociologia do conhecimento, o caráter relacional que se deve construir frente “às inter-relações entre

Ao pensar o homem não se pode desconsiderar que a vida é, a um só tempo, razão e sensibilidade, forma e conteúdo, teoria e prática, aparência e essência, enfim, objetividade e subjetividade.

ponto de vista intelectual sustentado e a posição social ocupada” (MANNHEIM, 1972, p. 104). Além disso, de acordo com ele, deve-se tratar a análise da visão do outro de forma não valorativa – marca da influência de Weber no pensamento deste autor -, de forma combinada com uma epistemologia definida. A moderna teoria do conhecimento, continua ele, que assumir um caráter relacional,

[...] deve partir da suposição de que existem esferas de pensamento em que seja impossível conhecer uma verdade absoluta, independente dos valores e da posição do sujeito, e sem relações com o contexto social (MANNHEIM, 1972, p.105).

Quanto a Bachelard bastaria reconhecê-lo como um expoente da pluralidade da razão. Para ele não há ciência absoluta ou fechada. A idéia de ciência é a idéia de processo. E, enquanto processo, deve estar receptivo às inúmeras formas – ou razões – de percepção da realidade. Para ele, a ciência é a prova da evolução progressiva do pensamento. Nela “toda a fronteira absoluta proposta à ciência é sinal de problema mal formulada” (BACHELARD, 1984, p. 22). Solidária a esta interpretação, ao comentar o inventário proposto por Berthelot², Granger (1994, p. 92) ressalta a pertinência da pluralidade dos tipos de explicação:

[...] esta pluralidade de tipos de explicação deve, sem dúvida, ser aceita como decorrente da própria natureza dos fatos humanos; há que se admitir que o conhecimento científico desses fatos só pode ter bom êxito pela conjugação de vários esquemas, cujo modo de superposição e de encadramento deve ser definido em cada caso especial.

É esta pluralidade, de forma de incursões sobre a realidade que deve ser tomada como o discurso das ciências sociais e humanas. Não que este discurso signifique limitarmo-nos à representação do cotidiano, mas ir para além disso. Compreender o que se passa ou perpassa o discurso do cotidiano é condição, premissa, para a sedução do outro. Seduzir é conquistar para o seu campo. E o seu e o nosso campo deve ser o da justiça social. É, na opinião de Pessanha (1993), um “discurso exortativo de sentido ético e político”. Ainda para este autor (1993, p. 32),

É através do uso adequado das idéias obscuras que fazemos não só o discurso do cotidiano mas também o discurso pedagógico, da propaganda, da publicidade, do camelô, do político, do catequético, do pregador, do retórico, de todos aqueles que, como nós, o tempo todo querem persuadir, cativar, convencer dialeticamente no sentido antigo – trazer o outro para alguma

coisa que achamos ser melhor para ele, para nós e para o mundo.

Em realidade este novo discurso é um discurso por uma nova moral, do possível e do desejável. A construção desta nova moral não pode, no entanto, prescindir do reconhecimento de que o que somos e vivenciamos hoje é o fruto da ação e interação humana. Retomar o passado é verificar que estamos longe da vida em sociedade que desejamos. O valor do resgate da memória está em evitar que as catástrofes – em especial as sociais – se repitam. Para Herbert Marcuse (*apud* MATOS, 1993, p. 64),

Esquecer é esquecer o que foi, mas também o que pode ser. Esquecer é perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalessem. Esse perdão reproduz as condições que produzem a injustiça e a escravidão. [...] As feridas que se curam com o tempo são também as que contêm o veneno. Contra esta rendição do tempo, o reinvestimento da recordação em seus direitos [...] é uma das mais nobres tarefas do pensamento [...]. O tempo perde seu poder quando a recordação redime o passado.

Em síntese o que estamos propondo, até aqui, é que a contribuição que podemos oferecer à inauguração de uma nova ordem social é uma abordagem racional plural. A incursão sobre a realidade – e a realidade das camadas populares em especial – deve ser capaz de reconhecer toda a riqueza que circula pela imensa multidimensionalidade do social. Penetrar nos porões da sociedade, entender os seus ritos, mitos; as formas de pensar, sentir e agir; o significado implícito nas falas e nos gestos do homem comum. Somente quando aprendermos a navegar por este mar, poderemos sugerir um horizonte a ser buscado. Pensamos e acreditamos saber onde ele está. O problema é que não o alcançaremos sozinhos. Aqui se encaixa nossa tarefa, teórica e prática, enquanto intelectuais. Ou seja, contribuir para que cada vez mais pessoas dependam cada vez menos de pessoas que falem em seu nome. Os indivíduos devem ser capazes de advogarem por seus interesses. Nosso dever é apontar para a uma nova ética de orientação às condutas, ao mesmo tempo em que nos constituímos em exemplo prático das mesmas. A construção desta nova ética demanda superarmos algumas contradições. Dentre estas, duas: 1) o descompasso entre o desenvolvimento econômico e 2) a distribuição social da riqueza e a relação do homem enquanto ser da natureza e não na natureza. Esta discussão é nosso compromisso para a sequência deste trabalho.

A grande contradição do capitalismo é a dessintonia entre a produção de riqueza – o econômico – e sua distribuição – o social. Poder-se-ia considerar que a primeira avança em ritmos geométricos enquanto a segunda, em

progressão aritmética. Segundo Martins (1996, p. 19), comentando a dialética de Lefebvre, “O econômico anuncia possibilidades que a sociedade não realiza ou realiza com atraso”. É este atraso que define o duplo significado da pobreza. Pobreza enquanto privação das bases materiais necessárias para a reprodução societária e pobreza cultural no sentido de pensar alternativas possíveis de libertação do processo de objetivação e coisificação do homem. Considera-se então que o caminho que deve ser percorrido é o hiato entre o real e o possível, o desejável. Ou seja, a tarefa que se apresenta é transformar nossas pretensões humanizantes em relações sociais concretas – principalmente na vida cotidiana. Trata-se de construir aquilo que Touraine (1994) chamou de “controle da historicidade”, ou seja, de elevar a capacidade da sociedade de agir sobre si mesma.

A outra contradição a ser superada é a dicotomia homem-natureza. Não podemos mais orientar nossos pensamentos e ações como se esperássemos da natureza simplesmente sua reação em resposta ao trabalho humano. Temos que construir uma posição – ética – de comunicação e participação entre seres e objetos. Portanto, um dos nossos desafios é buscar ampliar as fontes de significação e comunicação para além do campo das relações humanas. Isto significa dizer assumirmos uma postura como seres da natureza e não na natureza como se acima dela estivéssemos, ou que ela a nós devesse se submeter. A liberdade para todos só é possível, assinala Brandão (1994, p. 81),

Na extensão da idéia de homem ao que é a sua característica mais essencialmente real e manifesta: ser um ser vivo. Ser, melhor ainda, um ser da vida. O que significa: partilhar com outros seres a própria vida.

Em síntese, significaria pensar sobre direitos e liberdade não mais a partir de seu ponto de vista, mas considerando o seu como um dos possíveis pontos de vista. Estaríamos criando uma condição humana onde o homem encontraria os limites de seus direitos enquanto espécie nos direitos de existência das outras espécies. É, na verdade, a ampliação e o enriquecimento da noção de liberdade. Lembra-nos Brandão (1994, p. 83) que

O sentido da extensão dos direitos à liberdade a tudo-o-que-é-vivo deve estar na vida-em-si-mesma e no modo peculiar como cada um de seus seres dela participam, dela partilham e estabelecem com o mundo e com outros seres vivos os seus relacionamentos, a sua comunicação, como tipos de experiências-no-mundo que, ao realizarem a vida a seu modo e ao manifestarem-na segundo o seu estilo de ser, possuem em-si-mesmos o pleno direito da realização da vida-em-si-mes-

ma. Eis o sentido em que o desaparecimento de uma única espécie viva no planeta quebra a cadeia do fluxo da vida e provoca um dano irreparável a todo o ‘sistema da criação’.

Na tentativa de procurar reforçar esta perspectiva – haja visto a importância deste enfoque para nossa existência no hoje e no futuro –, mesmo correndo o risco de sermos acusados de pleonasma, gostaríamos de incursionar um pouco mais na contribuição do autor supracitado. Na perspectiva de podermos, mesmo que inconclusivamente, expor tal ponto de vista nos permitimos reproduzir o que entendemos ser uma reflexão mais demorada e, portanto, mais rica sobre a relação que devemos ter entre o Eu e o Não-Eu. Queremos, na verdade, frisar que pretendemos, humildemente, tornarmo-nos cúmplices de Brandão quando este pondera que

[...] somos parte da cadeia, do fluxo e dos elos da vida, que sempre existiu para todos nós uma ‘questão ambiental’. Somos seres vivos, antes de sermos pessoas racionais ou sujeitos sociais. Compartilhamos a vida com outros seres da vida, somos todos o todo e a parte de uma mesma dimensão de tudo o que existe. E tudo o que existe converge ou parece querer convergir para ela: a vida. Nós, seres humanos, não somos uma espécie superior da emergência da vida. Somos uma forma diferente de partilhar, com outras, a própria vida. Somos com certeza aqueles em quem a vida, consciente em todos os seres da vida e em cada um deles uma dimensão da consciência da própria vida, terá se tornado consciente de si mesma de uma maneira especial: reflexiva, simbolicamente subjetiva, capaz de sobrepor regras e significados da cultura às leis e sentidos da natureza, articulada sobre sistemas extra-somáticos de relacionamentos e comunicação, capaz de produzir significados a partir de relações entre símbolos e não apenas de relacionamentos entre seres, destinada a pensar o tempo natural como tempo histórico e projetar atos de presente em nome de um futuro imaginado. Mas não somos a única criação pela qual a vida toma consciência de si e expressa isto de alguma maneira (BRANDÃO, 1995, p. 223).

Esta transcrição, mesmo que extensa, foi importante por cumprir dois objetivos. O primeiro, já mencionado, de sublinhar a substantividade, senão a necessidade, de pensarmos nossa postura diante do mundo. Por outro lado, não nos deixa esquecer que somos seres reflexivos, permeados de subjetividade e produtores de símbolos e significados a partir do fluxo de intercâmbio que estabe-

lecemos com o mundo, o qual integramos. Este segundo objetivo nos remete a uma outra questão de fundamental importância em se tratando de elaboração de pressupostos necessários à submersão no campo do popular. Estamos nos referindo ao cuidado que temos que ter quanto ao perigo que corremos – enquanto pretensamente intelectuais – de utilizarmos-nos de categorias analíticas inadequadas e ou privilegiar generalizações.

Ao desconsiderarmos toda a diversidade e profundidade, implícitas na e da vida cotidiana, distanciam-nos, afetivamente, de uma interpretação que reproduza, mais fielmente, a realidade das classes populares. Ou seja, se a análise da dinâmica do comportamento das classes populares em sua relação com o todo do complexo societário se der a partir de um campo conceptual que privilegie termos como falsa consciência, alienação, ignorância, arcaísmo, atraso, etc., não somente estaremos desconsiderando outras formas de resistência que não passam, necessariamente, por algum ideal de organização coletiva.

De outra parte corremos o risco de sermos alvos da indiferença, porque incapazes e insensíveis de perceber a riqueza implícita na lógica interna à vida das classes populares. Se abdicarmos à tarefa de captar toda a magnificência, produzida a partir das diferentes formas de pensar, agir, sentir, expressas no cotidiano das classes subalternas, não poderemos compreender suas lutas, contradições e seu futuro possível. Quanto mais não seja, se as generalizações são importantes para termos uma visão panorâmica da realidade, trazem consigo também o ônus de permitir que se ofereça uma atenção demasiada aos aspectos macroestruturais como elementos explicativos dos desdobramentos dos fenômenos sociais. Não queremos, ao afirmar isto, negar o valor das análises estruturais, mas chamar a atenção – sem cair exclusivamente no atomismo – para o cenário onde efetivamente se desenvolvem as relações sociais, a vida cotidiana. Não podemos desconsiderar, lembra Apple (1989, p. 184), que

As estruturas de exploração e dominação de classe, raça e gênero não estão lá fora, no abstrato, numa coisa chamada 'economia'. Elas nos rodeiam. Nós as experienciamos em nossas práticas e discursos cotidianos, nas famílias, nas escolas e nos trabalhos que as constituem.

No entanto, se a realidade possui sua mais viva expressão na vida cotidiana, é porque esta se apresenta como um mundo intersubjetivo e intra-subjetivo. Por outro lado, a rotina da vida cotidiana traz consigo a dúvida a respeito

da realidade. Ou seja, impede sua problematização. Esta só se dá a partir de um novo conhecimento que, contrastado ao senso comum, rompe a continuidade da realidade cotidiana. Neste sentido, entendemos que é o acervo social do conhecimento que levamos a nossa prática cotidiana que irá estabelecer nossa relação com o senso comum e, portanto, com sua superação. A questão central para nós é reconhecer que

O mundo da vida cotidiana proclama-se a si mesmo e quando quero contestar esta proclamação tenho de fazer um deliberado esforço, nada fácil. A transição da atitude natural para a atitude teórica do filósofo ou do cientista ilustra este ponto (BERGER; LUCKMANN, 1983, p. 41).

Aqui está o ponto nevrálgico de quem pretende, enquanto intelectual, trabalhar no campo das classes populares.

O distanciamento das formas indesejadas de abordagem dos fenômenos que envolvem as classes subalternas requer que o conhecimento científico resgate e considere o conhecimento popular. Se a universalidade e a totalidade são duas primeiras proposições para a abstração

da realidade, estas só ocuparão seu espaço no conhecimento a partir da superação dos pontos de vista particulares. Significa dizer que há rebeldia, luta de classes e resistência nas ações ou no silêncio das classes populares e que, mesmo na passividade, engendram uma ciência epistemológica própria. De certa forma, trata-se de se considerar os subalternos como sujeitos da história. Enquanto tais, também, como sujeitos do conhecimento, como protagonistas do contrapoder.

Segundo Martins (1996), o erro em relação às classes subalternas é que elas têm sido estudadas a partir de concepções iluministas, o que impede o reconhecimento de seu dinamismo e propensão para a mudança social. Esta alavanca que impulsiona a engrenagem da vida em sociedade é a possibilidade de formulação, por parte dos subalternos, de uma outra leitura dos fatos, de uma outra possibilidade para o real. Em realidade, uma contracultura. Em síntese, é a cultura que abriga a raiz da resistência e o combustível da contestação.

Nesta perspectiva, ao considerarmos a relevância da cultura popular para a compreensão da vida como um todo, não há que se desconsiderar que o tempo de seu movimento é o tempo do cotidiano, ou seja, o tempo presente, da sobrevivência, dos problemas reais, da injustiça. Conforme assinalaram Berger e Luckmann (1983, p. 45),

**A injustiça, ao mesmo tempo que
transforma a ansiedade em
indignação, é a força para a luta.**

A estrutura temporal da vida cotidiana coloca-se em face de uma facticidade que tenho de levar em conta, isto é com a qual tenho de sincronizar meus próprios projetos. O tempo que encontro na realidade da vida diária é contínuo e finito.

A temporalidade finita da vida cotidiana determina o grau de ansiosidade que é transposta à ação humana. Esta ansiosidade, frente às injustiças, abre o caminho para se pensar o novo, o alternativo, o possível. A injustiça, ao mesmo tempo que transforma a ansiedade em indignação, é a força para a luta. Se as injustiças têm sua origem nas formas de poder assumidas na vida cotidiana, elas são, também, o ponto de partida dos movimentos sociais.

Portanto, o dilema e o desafio que se apresenta aos intelectuais é em como pensar teoricamente a emergência de novos atores – crianças, jovens, negros, mulheres, homossexuais, etc. – para além da dicotomia explorador/explorado, opressor/oprimido, bem como o seu conhecimento. Conforme destaca Brandão (1994, p. 134), o desafio do intelectual é como “descortinar a universalidade contida na realidade pré-interpretada pelo subalterno, que sugere uma teoria da prática”.

Esta teoria da prática, segundo este autor, teria como objetivo final a emancipação do outro. No entanto, contribuir para a emancipação do outro passa pela premissa da emancipação dos intelectuais da sua condição de tutores do conhecimento, desvendando no outro os limites desse conhecimento, para que ele possa desvendar o lado oculto das relações sociais. Ao reconhecer os limites de sua condição, abre-se a possibilidade de reforço da legitimidade de seu conhecimento alternativo deixando de ser neste processo, paulatinamente, objeto para se tornar sujeito.

O que tentamos realizar no escopo deste trabalho, esperamos possa ter se constituído em alguns pilares sem os quais qualquer análise do popular ficaria à mercê de uma maior inexatidão em relação à realidade, ou submissa ao conteúdo que Bourdieu (1989) conferiu a noção de *habitus*. Talvez a dificuldade maior, para aqueles preocupados com uma aproximação fecunda da totalidade do que tomamos por realidade, seja assumirmos uma postura humilde capaz de reconhecer e respeitar os significados e as configurações que as camadas populares elaboram em relação à realidade. Porém, esta humildade não deve ser obstáculo para que possamos vir a contribuir na descoberta do que realmente se passa sob o manto da leitura de mundo elaborada pelo saber iluminista, ou pela visão burguesa da realidade. Qualquer relação com as classes populares que pretenda poder favorecer sua emancipação há que levar em conta, sob pena de não nos diferenciarmos dos que os oprimem, estes pressupostos.

Recebido em 20.11.2003.

Aprovado em 03.02.2005.

Referências

- APPLE, M. *Educação e poder*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BACHELARD, G. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BRANDÃO, C. R. *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994.
- _____. *Em campo aberto*. São Paulo: Cortez, 1995.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- GRANGER, G.-G. *A ciência e as ciências*. São Paulo: Edusp, 1994.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARTINS, J. de S. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- _____. (Org). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MATOS, O. C. F. *A escola de Frankfurt – luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.
- PESSANHA, J. A. Filosofia e modernidade: racionalidade, imaginação e ética. In: *Cadernos Anped*, n. 4, set. 1993 (15a. Reunião Anual, Caxambu, 1992). P. 7-36.
- TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Notas

- 1 Octavio Ianni, em palestra na Coord. de Estudos e Normas Pedagógicas, promovida pela Secretária de Educação de São Paulo. São Paulo, em 1985.
- 2 Granger busca neste autor um exemplo e/ou proposta de tipos de inteligibilidade ou esquemas de explicação que podem ser combinados resultando, conforme determinada natureza dos fatos, numa compreensão mais precisa sobre a realidade.

Alexandre Silva Virginio

alexandre@alexandrevirginio.slg.br

Website: www.alexandrevirginio.slg.br

Escola Técnica da UFRGS

Rua Ramiro Barcelos, 2777

Porto Alegre – RS

CEP: 90035-007