

**A GÊNESE E A COMPREENSÃO
DO OBJETO CULTURAL
EM KARL MANNHEIM**

Vicente de Paula Gomes

Campinas – Dezembro de 1999

Vicente de Paula Gomes

**A GÊNESE E A COMPREENSÃO
DO OBJETO CULTURAL
EM KARL MANNHEIM**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. João Carlos Kfouri
Quartim de Moraes.

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 20/12/1999

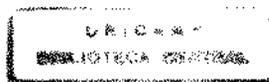
BANCA

João Carlos Kfouri
Prof. Dr. João Carlos Kfouri Quartim de Moraes – Orientador

José Carlos Pinto de Oliveira
Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – Membro

Octávio Ianni
Prof. Dr. Octávio Ianni – Membro

Campinas – Dezembro de 1999



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	11/10/99
V.	Ex.
TOMBO BC/	40197
PRC.	278/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	99,11,00
DATA	29/01/00
N.º OPD	

CM-00135795-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

G 585 g Gomes, Vicente de Paula
A gênese e a compreensão do objeto cultural em Karl
Mannheim / Vicente de Paula Gomes. - - Campinas, SP : [s.n.],
1999.

Orientador: João Carlos Kfourri Quartim de Moraes.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Mannheim, Karl, 1893-1947. 2. Ciências humanas.
3. Sociologia do conhecimento. 4. Metodologia. 5. Filosofia.
I. Moraes, João Quartim de, 1941-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Para:

Indira Noemi, razão para viver

Clotilde Queiroz, companheira que faz sentir viver

Mim mesmo, pela determinação

AGRADECIMENTOS

Aos meus genitores Maria José Gomes e Policarpo Marques de Sousa (*in memoriam*), pela sensibilidade em perceber que a existência pautada na educação torna-se mais significativa;

Aos professores Dr. João Quartim de Moraes – Unicamp, por acreditar na relevância do projeto, pelo empenho e zelo e pela lição de autonomia no trabalho de orientação, Dr. José Carlos Pinto – Unicamp, pela co-orientação arguta e pelo diálogo constante e Dr. Octávio Ianni – Unicamp, pelas sugestões estimulantes durante o exame de qualificação;

Aos colegas professores Neide e Célia (Campinas), Socorro Rego e Ricardo Arraes (Teresina), pelo auxílio na leitura dos textos em inglês;

Às colegas professoras Nilza Cury e Alice Caland de Abreu, pelo percuciente trabalho sobre a forma da presente dissertação;

Aos colegas e amigos que repassaram dicas das suas experiências com a pós-graduação, notadamente meu mano “Careca”, Prof. Antônio José Gomes;

Aos meus familiares e amigos, pela paciente compreensão em suportar minha ausência;

À sociedade brasileira, por garantir, através de instituições como UFPL, CAPES, PICD, UNICAMP, a realização desse projeto.

“Estamos de posse de determinados conhecimentos *a priori* e mesmo o senso comum nunca deles é desprovido.”

Emanuel Kant

“... existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais.”

Karl Mannheim

RESUMO

Uma das principais contribuições da obra do estudioso húngaro Karl Mannheim ao pensamento humano concerne à demonstração da existência de um vínculo entre a gênese dos objetos culturais e as condições humanas de vida. Se o conjunto dessa contribuição não pode ser considerado uma teoria do conhecimento em sua acepção tradicional, não podemos deixar de identificar nela uma proposta metodológica para as ciências humanas. Neste trabalho descrevemos as formulações mais importantes dessa perspectiva teórica sobre os objetos culturais. Destacamos o caráter significativo destes e a estrutura do próprio significado – enfatizando a importância da categoria de *Weltanschauung* – e caracterizamos o que denominamos o processo de constituição “material” dos significados, através da análise da vinculação existencial da formação do conhecimento humano. Além disso, discutimos o caráter do existencial condicionante do significado dos objetos culturais e a natureza do próprio vínculo entre contexto e significado. Na análise do conhecimento – voltada não para o conhecimento enquanto tal, mas para a constituição da própria Sociologia do Conhecimento –, demonstramos que o contexto histórico, existencial, “determina” tanto a forma quanto o conteúdo da nossa estrutura cognitiva. Por fim, demonstramos que o *relacionismo* do significado dos objetos culturais não é incompatível com um conhecimento objetivo desse significado e descrevemos o método interpretativo e o tipo de controle dos conhecimentos na perspectiva da Sociologia do Conhecimento de Mannheim.

ABSTRACT

One of the main contributions of the Hungarian scholar Karl Mannheim's work to human thought concerns to demonstrate the existence of a bond between cultural objects, their genesis and human conditions of life. If the whole of this contribution can not be considered as a theory of knowledge according to traditional sense, this work identifies in it one methodological proposition to human sciences. We trace the most important formulations of this theoretical outlook about cultural objects. We point out their meaningful characters and the meaning itself structure – we also point out the importance of the *Weltanschauung* category in Mannheim's work. We characterize what we designate as "material" constitution of meaning process, through the analysis of the existential tie of human knowledge. Besides, we discuss about the character of conditioning of meaning and the nature of the bond between context and meaning. In the analysis of the knowledge, we argue that the historical context "determines" both the form and the content of our cognitive structure. Finally, we demonstrate that *relationism* of the cultural objects meaning is not incompatible with the objective knowledge of this meaning and we describe the interpretative method and the type of knowledge control when we adopt Mannheim's Sociology of Knowledge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
FORMAÇÃO SOCIAL DO CONHECIMENTO	17
1. Pensamento e Ação	17
Superação Histórica da “Razão Pura”	18
Unidade de Mundo Teórico e Mundo Prático	24
2. A Base “Material” do Conhecimento	27
O Contexto Existencial	29
O Social como Existencial	32
3. Condicionamento Social do Conhecimento	40
O Econômico e o Significado	41
A Idéia de Tempo na Mentalidade Utópica	45
Interesse e Comprometimento	56
Desenvolvimento Existencial do Conhecimento	61
4. Natureza da Vinculação Existencial do Conhecimento	65
Ideologia e Perspectiva	66
“Determinação” Existencial do Conhecimento	73
O SIGNIFICADO DOS OBJETOS CULTURAIS	79
1. Sociologia do Conhecimento e Ciências Humanas	79
2. Os Objetos Culturais como Veículos de Significado	85
Objetos Naturais e Objetos Culturais	86
O Significado dos Objetos Culturais	88
3. Análise Fenomenológico-Estrutural do Significado	94
Os Estratos do Significado dos Objetos Culturais	95
Significado Documental e <i>Weltanschauung</i>	100
INTERPRETAÇÃO E OBJETIVIDADE	109
1. A Compreensão dos Significados dos Objetos Culturais	109
Métodos Formais e Interpretação	110
O Processo Metodológico Interpretativo	113
2. O Controle das Interpretações	122
O resgate da “experiência originária” e o papel do observador	126

Autocontrole e Controle Intersubjetivo	128
O Problema da Imputação.....	132
A Abordagem do <i>Datum</i> Empírico	134
A Evidência do Significado	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
NOTA BIOGRÁFICA.....	161
OBRAS DE KARL MANNHEIM	163
BIBLIOGRAFIA CITADA.....	167

INTRODUÇÃO

A delimitação dos fenômenos humanos como objeto de estudo por ciências autônomas é um fato relativamente recente na história da evolução do pensamento humano: “difícilmente se encontrará antes do século XVII, progredindo no século XVIII e impondo-se no século XIX”.¹ Se o processo de desenvolvimento das ciências naturais apresenta-se, da perspectiva contemporânea, submetido à marca de “paradigmas” ou “revoluções”², o processo de constituição das ciências humanas não tem sido menos conflituoso. Ao contrário, a discussão sobre a natureza dessas ciências, a discussão a respeito da sua cientificidade, ou seja, daquilo que fundamentará o fazer dessas ciências como um discurso que se distancie do senso comum e se constitua em um saber sistemático sobre um objeto que tem características essencialmente distintas daquelas dos objetos naturais, parece ainda longe de atingir parâmetros comuns.

O contexto histórico da gênese das ciências humanas é marcado, no plano científico, pelo desenvolvimento considerável das ciências naturais, impulsionadas pela consolidação da física newtoniana e pelo incremento proporcionado pela matematização do método científico. Nesse contexto, o entusiasmo com o sucesso da ciência natural era tamanho que engendrou aquilo que mais tarde a crítica veio denominar “cientificismo”. O cientificismo pode ser caracterizado, *grosso modo*, como a crença em que todos os tipos de conhecimentos sistemáticos deveriam conformar-se ao modo de conhecimento da ciência natural de então. O apogeu dessa perspectiva de tratamento dos problemas do conhecimento humano é alcançado no século XIX com o positivismo de Augusto Comte (1798-1857). Comte pretende, expressa e abertamente, atribuir caráter religioso à crença no potencial científico. O conhecimento científico deveria ser cultuado como capaz de nos livrar de todos os nossos problemas.³ Portanto, em sua origem, as ciências humanas são tributárias do “espírito positivista”.

¹ A. Silva. *Verbete Ciências Humanas e Ciências Sociais*. IN: *Polis*, s/d.

² Cf. T. Kuhn, *ERC*, 1962.

³ Nosso propósito nesse ponto é destacar a postura de entusiasmo com as ciências existente no século XIX. E não há dúvida de que Comte representou, de forma ímpar, tal entusiasmo. Obviamente, o caráter religioso

A filosofia positivista, que tem como fonte de verdade a experiência externa, a observação dos fatos materiais e das suas leis, a rigor, nos remete a toda a tradição empirista, que remonta a Francis Bacon (1561-1626), passando por expoentes como David Hume (1711-1776) e John Locke (1632-1704). Como sabemos, Bacon é um dos primeiros pensadores a sistematizar e a defender o indutivismo como método científico, o qual deveria cingir-se às etapas e à seqüência de observação, constatação de regularidades e generalização. A observação deveria ser purificada dos *idola*, entraves ao processo de registro neutro dos fatos, dentre os quais os principais seriam os provenientes dos domínios psíquico, social, lingüístico e filosófico. O *observacionismo* e o *indutivismo* decorrentes da filosofia baconiana permaneceram por muito tempo como uma espécie de intocada concepção “natural” de ciência. Segundo Oliva,

Essa atitude de fazer do processo de conhecer uma espécie de *clausura observacional* – a gênese e a justificação de teorias estão circunscritas ao domínio observacional – é que foi por séculos apresentada, na maioria dos discursos metodológicos, como indispensável à produção do saber científico.⁴

Posteriormente, constatamos a contrapartida de uma reação histórica a essa postulação científicista. Afirmam, basicamente, as diversas posições que compõem essa reação, que o estudo dos fenômenos humanos ou objetos culturais deve se dar em outra perspectiva, pelo fato de que o comportamento humano e social é de uma natureza distinta daquela dos objetos das ciências naturais.⁵ É a estruturação das ciências humanas à luz do “eixo epistemológico cultural e histórico”, segundo o qual há uma dinâmica, uma interdependência e um vínculo indissociável entre o mundo cultural objetivo e a

presente neste estudioso não tem referência a um ser sobrenatural. Aliás, é até contrário a isso. Sua *religião positiva* é antimetafísica. Mas, não há dúvida de que o próprio Comte imprimiu essa coloração religiosa à sua tentativa de reforma do homem e da sociedade, com base no estatuto das ciências da época. Cremos que, para constatação disso, seja suficiente folhear uma de suas obras, por exemplo, o *Catecismo Positivista*, de 1852. Logo no início da Introdução dessa obra Comte se esforça em precisar por que qualifica sua doutrina de religiosa. E continua, no seu bojo, a definir o “culto”, o “dogma”, a “história”, etc. dessa religião. Talvez seja possível dizer que o positivismo comteano seja mesmo um tanto “místico”, embora não tenha Deus como objeto, se comparado às tendências posteriores desse ponto de vista, até o neopositivismo. Estas últimas sim, bem mais críticas sobre as possibilidades da ciência.

⁴ A. Oliva. “A hegemonia da concepção empirista de ciência a partir do *Novum Organon* de F. Bacon”. IN: A. Oliva (org.). *ECQ*, p. 26, destaques do autor. Segundo Oliva a hegemonia metacientífica do paradigma baconiano de cientificidade se estendeu até o início do atual século.

⁵ Por fenômenos humanos ou objetos culturais entendemos o conjunto das diversas atividades humanas, enquanto implicam relações dos homens entre si e dos homens com as coisas, bem como as obras, instituições e relações que daí resultam.

subjetividade do sujeito. Agora o conhecimento já não pode ser construído em uma visão determinista, pois “o sujeito-observador é parte integrante do processo de conhecimento e interpreta os fenômenos, atribuindo-lhes um *significado*. O objeto cultural não é um dado inerte e neutro; está possuído de *significados* e *relações* que sujeitos concretos criam em suas ações”.⁶ Consoante isso, são defendidos novos métodos de investigação dos fenômenos culturais, tais como a interpretação, a compreensão e a empatia, em contraposição ao método explicativo das ciências naturais.

A discussão sobre o estatuto das ciências humanas continua a se desenvolver nesse final de século XX. Como assevera Susan Hekman, “apesar dos ataques à ciência social positivista e de as propostas (...) alternativas se terem tornado lugares-comuns (...), ainda não adveio qualquer solução definitiva ao debate”. Paradoxalmente, continua Hekman, “o programa positivista de investigação nas ciências sociais, que foi seriamente desacreditado nas décadas mais recentes, continua a servir de base a grande parte da investigação científica sobre o social”.⁷

O nosso propósito, neste estudo, é resgatar a contribuição de uma das mais importantes perspectivas teóricas que tentaram identificar a natureza do objeto das ciências humanas, do ponto de vista cultural e histórico: o modo de pensamento da Sociologia do Conhecimento do pensador húngaro Karl Mannheim (1893-1947). Além da razão de ordem mais geral apontada, concernente à atualidade da discussão sobre o estatuto dessas ciências, outras razões consideráveis podem ser apresentadas para justificar a proposta de análise da contribuição da “teoria do conhecimento” das ciências humanas deste estudioso.

O objetivo da Sociologia do Conhecimento de Mannheim é a identificação da estrutura da consciência contemporânea. Mas esta é uma perspectiva formulada à luz da história e da sociologia. Nessa formulação não há lugar para explicações supranaturais do pensamento e do conhecimento. A sua recusa em aceitar quaisquer filosofias aprioristas, inatistas, platônicas, etc., decorre do fato destas estabelecerem um fosso entre *ser* e *pensamento*. Para a Sociologia do Conhecimento de Mannheim, os fenômenos culturais são explicados por causas naturais, ou melhor, para essa perspectiva não precisamos recorrer a

⁶ A. Chizzotti, *PCHS*, p. 79, destacamos (VG).

⁷ S. Hekman, *HSC*, pp. 15-16.

causas supranaturais para compreender a cultura. As causas são sociais: os impulsos humanos para a vida, para a sobrevivência, são as “causas últimas” desses fenômenos. Por impulsos para a vida devemos entender os interesses, os valores, as motivações, etc., inerentes às ações humanas. A Sociologia do Conhecimento erige as suas formulações comprovando-as sociologicamente: para esta perspectiva, a estrutura do pensamento muda historicamente, não de acordo com critérios supranaturais ou critérios eminentemente teóricos, mas de acordo com critérios existenciais. Os fenômenos culturais são “determinados existencialmente”. Cada situação histórica revela isso. A totalidade histórica é o solo último para a compreensão dos objetos culturais.

Portanto, a Sociologia do Conhecimento postula um fundamento – o social e o histórico – para o pensamento e para o conhecimento humanos que os pontos de vista aprioristas rotulam de “irracional”. Contudo, assumir o elemento “irracional” do pensamento e do conhecimento não significa aderir à perspectiva de um empirismo *puro*. A consideração adequada da estrutura da consciência contemporânea exige a postulação de um nível intermediário entre o mais abstrato e o mais concreto. Para Mannheim, existem duas suposições equivocadas no modo tradicional de abordagem dos problemas do conhecimento humano: “uma é a de que o pensamento é uno, o mesmo para todo homem, exceto erros ou desvios que são de importância secundária. No outro extremo, existe a suposição (que contradiz a primeira) de que o indivíduo pensa independentemente e isolado dos seus colegas”.⁸ A primeira suposição faz o pensamento parecer artificial e homogêneo; a segunda, atomiza-o. Portanto, a ausência de um “nível intermediário entre o mais abstrato e o mais concreto é justamente o que está faltando na história do pensamento”.⁹

Desse ângulo da questão, a tese da Sociologia do Conhecimento é a de que o pensamento humano se desenvolve através de “estilos”. Os estilos de pensamento são unidades significativas, contendo modelos e categorias, que condicionam nosso conhecimento da realidade. A mente humana não é *tabula rasa*. Nosso conhecimento dos

⁸ K. Mannheim, “Conservative Thought”, IN: *ESSP*, p. 76 (“One is that thought is one, the same for all men, except for errors or deviations which are of only secondary importance. At the other extreme, there is the assumption (which in fact contradicts the first one) that individual thinks independently and in isolation from his fellows”). Tradução nossa.

⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 76 (“This intermediary level between the most abstract and the most concrete is just what is lacking in the history of thought”). Tradução nossa.

objetos é sempre apreendido à luz de um conjunto de pressuposições significativas. Mas os estilos de pensamento, como todos os fenômenos culturais, são também condicionados existencialmente, vale dizer, social e historicamente. Os estilos de pensamento nada têm que se assemelhe a um *a priori*. Destarte, o nível intermediário da Sociologia do Conhecimento situa-se, equidistantemente, entre o apriorismo e o indutivismo.

Assumir o elemento “irracional” do pensamento e do conhecimento exige, portanto, uma nova postura científica: uma abordagem significativa dos objetos culturais; uma alteração da concepção de empirismo; uma nova noção de controle dos conhecimentos, etc. Temos aqui uma concepção peculiar da natureza do conhecimento histórico e cultural. Em contraposição aos modos de abordagem tradicionais do pensamento, como o kantiano e, precipuamente, os positivistas, que visavam justificar e fundamentar notadamente o estatuto das ciências naturais, a posição teórica de Karl Mannheim se constitui em um esforço para estabelecer uma fundamentação para as ciências humanas. Nesse esforço Mannheim procura destacar os mecanismos fundamentais da relação entre conhecimento e existência humana ao analisar as formas que este relacionamento assume no desenvolvimento intelectual da humanidade.

A Sociologia do Conhecimento é um dos primeiros empreendimentos teóricos sistemáticos a mergulhar fundo e a assumir a marca relativística do nosso século. Hoje a “ciência juntamente com toda a nossa vida intelectual estão em ebulição”.¹⁰ Por isso mesmo esta perspectiva teve que se constituir em sintonia, pela afinidade ou pela crítica, com outras importantes reflexões contemporâneas sobre o conhecimento. Sua formulação é um diálogo constante com perspectivas teóricas como iluminismo, romantismo, positivismo, marxismo, historicismo, estruturalismo, fenomenologia, etc. Tal característica talvez seja a responsável pelo fato de a Sociologia do Conhecimento de Mannheim ainda se encontrar no centro do debate atual sobre a questão das ciências humanas. Isso pode ser constatado, por exemplo, nas tentativas de aproximação entre a perspectiva teórica aqui analisada e a hermenêutica, bem como pela sistematização do “programa forte” da sociologia do

¹⁰ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”. IN *SC*, pp. 115-6, Rés. M. Löwy ressalta esse fato ao dizer que “no curso dos anos 20, Mannheim vai reivindicar para si uma versão particularmente radical do historicismo relativista” (*AKM*, p. 79), destaque do autor.

conhecimento levada a cabo pela Escola de Edimburgo.¹¹ Contudo, esse não é um mergulho resignado na “ebulição” em que se encontram a ciência e toda a vida intelectual atuais. Ao contrário, o desafio de Mannheim é formular, a despeito do relativismo, como o conhecimento válido ainda é possível.

A obra de Mannheim cobre uma variedade de temas.¹² Nosso estudo cinge-se à produção teórica da década de 20, período onde está concentrada sua obra contendo uma “teoria do conhecimento” das ciências humanas. Analisamos notadamente os artigos *Sobre a Interpretação da Weltanschauung* (1923), *O Historicismo* (1924), *O Problema da Sociologia do Conhecimento* (1925), *Conservative Thought* (1927),¹³ e sua obra mais consagrada *Ideologia e Utopia* (1929). Nesta pesquisa propomos-nos a identificar e sistematizar as respostas dadas por Mannheim aos problemas levantados com a adoção da tese de que a gênese dos objetos culturais é condicionada existencialmente e de que esses objetos têm uma dimensão específica – a dimensão significativa – cujo caráter não pode ser compreendido pelos métodos das ciências naturais.

O que nos propomos estabelecer, neste estudo, é a caracterização inerente à Sociologia do Conhecimento de Mannheim sobre: a) a natureza da determinação da estrutura mental do sujeito pelas “condições existenciais” do conhecimento – ou seja, estabelecer se, para Mannheim, a posição social do sujeito afeta o conhecimento dos objetos culturais apenas superficialmente, ou condiciona sua visão da realidade em um nível mais profundo; b) como o significado é apreendido/compreendido nos objetos culturais e como pode ser transmutado em um conhecimento científico válido – em outros

¹¹ Cf. S. Hekman, *HSC*. A chamada escola de Edimburgo estende as teses de constituição sociológica à ciência natural. As referências críticas dos representantes desse ponto de vista à posição de Mannheim são constantes em suas obras.

¹² Gunter W. Remmling (*La Sociologia de Karl Mannheim*, p. 14), distingue quatro fases na obra de Mannheim: 1ª Fase (1918-32): Filosofia – Sociologia do Conhecimento (*Ideologia e Utopia*, de 1929); 2ª Fase (1933-38): Sociologia da Planificação (*O Homem e a Sociedade na Idade da Reconstrução*, de 1935); 3ª Fase (1939-44): Sociologia da Religião, Sociologia dos Valores, Sociologia da Educação (*Diagnóstico do Nosso Tempo*, de 1943); 4ª Fase (1945-1947): Sociologia Política e Sociologia do Poder (*Liberdade, Poder e Planejamento Democrático*, de 1950 – edição póstuma). No Brasil, Mannheim é mais conhecido por seus trabalhos na área do planejamento, notadamente, educacional. Para as obras de Mannheim confira relação no final deste estudo.

¹³ Desse ensaio analisamos uma versão posterior feita para o inglês pelo próprio Mannheim e por Paul Kecskemeti. Cf. *ESSP*.

termos, queremos saber em que a elaboração científica diferencia-se aqui do procedimento científico positivista e apriorista; e c) qual a relevância da tese da “determinação existencial” do conhecimento dos objetos culturais e do seu caráter significativo para a prática das ciências humanas.

Para responder a essas questões o presente trabalho está estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo discutimos o processo de constituição do significado dos objetos culturais – sua vinculação ou sua “determinação” pelo contexto de vida, existencial, do sujeito; a natureza do existencial condicionante desses significados, bem como a natureza do próprio vínculo; no segundo capítulo discutimos o caráter significativo dos objetos culturais e a estrutura do próprio significado; e no terceiro capítulo discutimos o método de abordagem científica dos objetos culturais – a interpretação dos significados desses objetos – bem como a questão do controle dos conhecimentos na perspectiva da Sociologia do Conhecimento de Mannheim. Do ponto de vista de uma exposição lógica, sistemática, a dissertação inicia-se pelo segundo capítulo. Contudo, com o propósito de fidelidade ao processo real, histórico e sociológico, de constituição da perspectiva da Sociologia do Conhecimento, nós abordamos primeiro este processo. No primeiro capítulo o movimento real de constituição desta perspectiva – da Sociologia do Conhecimento de Mannheim – é configurado como descrição da gênese dos significados dos objetos culturais. A idéia é descrever antes esse processo e só depois sistematizar a natureza significativa dos objetos culturais bem como o método do seu conhecimento.

FORMAÇÃO SOCIAL DO CONHECIMENTO

1. Pensamento e Ação

O objetivo da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim não é a formulação de uma teoria do conhecimento no modo pelo qual esta é caracterizada como disciplina filosófica ou reflexão pura. De fato, constatamos no trabalho deste estudioso a preocupação mais ampla com a caracterização dos objetos culturais de campos variados da cultura humana, que vão da ciência à arte, da filosofia ao comportamento político prático. Mas, certamente, é a investigação dos reflexos das relações dos homens e seu contexto de vida *sobre a estrutura cognitiva* nesses vários campos que constitui seu propósito primeiro.

Neste capítulo nosso esforço é direcionado à caracterização dos objetos culturais pela ótica da sua formação ou constituição. Contudo, ao dissertarmos sobre essa questão abordamos mais especificamente, nesse processo genético, este tipo especial de objeto cultural que é o conhecimento humano. Por conseguinte, poderíamos acrescentar ao título deste capítulo o seguinte subtítulo: “um exemplo de gênese significativa dos objetos culturais”. Por isso, o que dissermos aqui sobre a gênese do conhecimento caracteriza, *mutatis mutandis*, a formação de todos os objetos culturais. Nossa meta é a descrição do vínculo existente entre conhecimento e situação social, ou melhor, é demonstrar o que consideramos o condicionamento “material” do conhecimento. Mostramos que o processo de formação dos significados dos objetos culturais, de constituição de idéias, de modos de pensamento, enfim, de concepções ou visões de mundo, tem sua gênese e seu desenvolvimento nas situações concretas de vida dos sujeitos, ou seja, no seu contexto existencial. Complementando esse fim, precisamos a natureza do existencial que condiciona o significado dos objetos culturais bem como nos esforçamos por compreender a natureza dessa relação entre conhecimento e situação social.

Esses objetivos são buscados através de um itinerário que procura mostrar a maneira efetiva de constituição do modo de pensamento aqui abordado: a referência constante aos modos de pensamento adversários, notadamente o racionalista, de inspiração iluminista. No estudo do conhecimento a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim “transcende” a

mera polaridade formal de sujeito-objeto, tão característica da teoria do conhecimento tradicional e mesmo dos modos do pensamento empirista. O seu propósito de identificação da estrutura da moderna consciência é buscado na consideração do contexto concreto no qual a consciência é “um dado” (*datum*) efetivo, ou melhor, é um estudo histórico e sociológico do pensamento humano. Torna-se claro, desde já, que o modo de pensamento representado pela Sociologia do Conhecimento contrapõe-se, crítica e conscientemente, a quaisquer paradigmas baseados em explicações supranaturais do conhecimento. O fundamento dessa oposição é a recusa em aceitar o fosso entre *ser* e *pensamento* estabelecido por esses paradigmas.

O caminho aqui trilhado visa a seguir o próprio percurso de desenvolvimento da consciência, principalmente a partir da idade moderna, de acordo com a perspectiva da Sociologia do Conhecimento. Mas devemos ressaltar logo, também, que a impossibilidade de discorrermos sobre as teses de Mannheim sem mencionar seus principais interlocutores não pode ser equivalente a fazer uma discussão mais profunda das posições envolvidas. Fazermos uma discussão propriamente epistemológica dessas posições ultrapassa os limites deste estudo, embora seja inevitável a ocorrência de tensões relativas a problemas epistemológicos ao longo de todo o texto.

Superação Histórica da “Razão Pura”

O corte transversal na história das posições intelectuais do século XVIII revela a predominância da perspectiva iluminista como uma dos mais influentes na história do pensamento humano. Sem desconsiderar a rediscussão contemporânea dos ideais e idéias iluministas, decorrente da existência de fatores histórico-sociais novos, que motivaram o ressurgimento do interesse historiográfico pelo tema,¹⁴ podemos caracterizar essa perspectiva através de duas importantes teses: a crença absoluta no poder da razão, como instrumento capaz de reorganizar a vida do homem em todas as suas dimensões (institucional, cultural, científica, filosófica, etc.), e a recusa em pautar essa reorganização

¹⁴ A 2ª Guerra Mundial e um provável espírito *racionalista* da Resistência, são apontados como os principais desses fatores históricos relacionados ao ressurgimento do interesse pelo iluminismo na primeira metade do atual século. Além disso, associam-se a esse fenômeno fatores teóricos como a publicação de algumas obras, entre elas *A Filosofia do Iluminismo* (1932), de E. Cassirer, *As Origens do Historicismo* (1936), de F. Meinecke, e a anterior, *O Século XVIII e o Mundo Histórico* (1901), de W. Dilthey.

em quaisquer tradições ou conhecimentos estabelecidos, pelo menos antes de uma rigorosa crítica.

Como expressão das aspirações existenciais da burguesia, enquanto classe social em processo de consolidação, a mentalidade iluminista propugnava o rompimento com as concepções de mundo das classes “parasitas” e “privilegiadas” do clero e da nobreza e defendia que a postulada reorganização deveria guiar-se pelo modelo de conhecimento, também em processo de consolidação e expansão, elaborado no âmbito das ciências naturais. Esse modelo, conhecido em sua concepção ampla como “mecânica clássica”, decorreu diretamente do sucesso das investigações relativas às leis de movimento dos corpos no espaço, pela física newtoniana. Segundo tal padrão, leis constantes existentes na natureza, passíveis de conhecimento pela razão, explicam os fenômenos nela ocorrentes. Conhecer a realidade, para esta concepção de ciência, é (re)estabelecer, racionalmente, a relação necessária de causa e efeito que há entre esses fenômenos. Anima-a, portanto, o princípio segundo o qual todos os fenômenos estão ligados naturalmente uns aos outros através de leis invariáveis.¹⁵ Contudo, o que mais fascinava a mentalidade iluminista nesse paradigma era a forma matemática com a qual as leis da física eram revestidas. Estava aí o modelo de razão a utilizar-se na reorganização social.

Provavelmente, a melhor abordagem individual dessa aplicação da mentalidade iluminista ao campo da reflexão filosófica sobre a ciência seja a extraordinária obra do filósofo alemão Emanuel Kant (1724-1804). O projeto assumido por Kant é, expressamente, estabelecer as bases da certeza dos conhecimentos da Matemática e da Física modernas. Kant inicia a introdução da *Crítica da Razão Pura* asseverando que, embora não haja dúvida de que nosso conhecimento começa *pela* experiência sensível, nem todo ele provém *da* experiência. A função desta distinção, imperceptível ao olhar

¹⁵ “Devemos considerar o estado presente do universo como o efeito de seu estado antecedente e como a causa do seu estado posterior. Uma inteligência que conhecesse todas as forças que agem na natureza em um preciso instante, bem como as posições instantâneas de todas as coisas do universo, estaria capacitada a englobar em uma só fórmula os movimentos dos grandes corpos bem como os dos mais leves átomos do mundo, desde que seu intelecto fosse suficientemente poderoso para submeter todos os dados à análise; para ela nada seria incerto, o futuro e o passado estariam expostos a seus olhos” (*Apud* Leônidas Hegenberg, *EC*, p. 177). Esta formulação de Laplace, um dos maiores entusiastas da extensão do mecanicismo aos outros domínios científicos, atesta o grau de otimismo com a ciência da época. Cf. a nota 126 para as transformações históricas na doutrina do determinismo.

apressado, está no propósito de valorizar, ao mesmo tempo, as sensações, como fontes do conhecimento, conforme estabelecido pelas ciências de então, cuja certeza apresentava-se inquestionável, e o poder da razão. Certamente que em Kant não há a defesa de um poder da razão como capaz de conhecer as essências das coisas, como próprio do racionalismo anterior (Descartes, Espinosa, etc.), mas apenas como apta ao conhecimento dos seus fenômenos, ou manifestações das coisas.

Todavia, existe algo que nos interessa aqui particularmente: há, também, em Kant, uma concepção da auto-suficiência da razão em outro sentido. Embora não existam, enquanto conteúdos, conhecimentos inatos, como defendia também o racionalismo, existem formas *a priori*, ao nível da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (quantidade, qualidade, relação e modalidade, com seus respectivos desdobramentos internos). Essas formas puras têm o estatuto de categorias únicas, sem elas o conhecimento das manifestações fenomênicas é impossível.

Apesar do alerta de Kant de que as formas *a priori* são vazias sem as sensações, de acordo com seu sistema, nós só conhecemos, por exemplo, um determinado objeto organizado espacialmente porque *imprimimos* a categoria do espaço às manifestações desse objeto. O sujeito cognoscente é um sujeito regulador. É ele quem capta e sintetiza os dados da experiência. Portanto, a razão pura “produz, por si mesma”, uma “capacidade de conhecer” que é “independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos”,¹⁶ logo, de todos os fenômenos singulares e históricos. É, talvez, a representação mais contundente da concepção que pressupõe a existência de um fosso entre ser e pensamento. Desta forma, a filosofia de Kant serve de exemplo claro para mostrar que faz parte desses sistemas filosóficos que partilham da mentalidade iluminista uma doutrina que prega a supratemporalidade da razão. Como observa Mannheim, “a idéia de identidade permanente, de estabilidade eterna e do caráter *a priori* das categorias formais da razão constitui o cerne do pensamento iluminista...”¹⁷

A referência ao modo de pensamento iluminista é importante na caracterização da abordagem da Sociologia do Conhecimento. Dessa perspectiva o problema daquele ponto

¹⁶ E. Kant, *CRP*, pp. 36 e 37.

¹⁷ K. Mannheim, “O Historicismo”, IN: *SC*, Vol. I, p. 126, Rés.

de vista intelectual é, justamente, a sua supervalorização do nível eminentemente formal, sendo que a sua incapacidade de “transcender” o domínio da razão pura acaba por levá-lo a eternizar elementos formais de um estado determinado e transitório, no caso, elementos especificadamente modernos. Entretanto,

De acordo com o contexto existencial em que surge, um pensamento nem sempre representa ‘pensamento’ e ‘cognição’ no mesmo sentido em que são definidos pela matemática e pelo pensamento científico, tal como o tomaria a filosofia da validade (o kantismo) – inconscientemente tomando a ‘forma de validade’ do pensamento científico por aquela do pensamento enquanto tal.¹⁸

O corte transversal na história do pensamento do século XVIII, no entanto, revela apenas a predominância, não a exclusividade, da perspectiva iluminista. Isso ocorre, de acordo com um dos princípios de análise mais fecundos da Sociologia do Conhecimento, porque em toda e qualquer época as correntes intelectuais evoluem concomitantemente ao longo do processo histórico. Embora uma determinada corrente possa assumir predominância e relegar as outras a segundo plano, as últimas “continuarão a existir (...), sempre prontas a aparecer e a constituir-se em um nível superior quando for o caso”.¹⁹ Todavia, não parece ser suficiente reconhecermos a evolução concomitante das correntes intelectuais, já que, de fato, elas interagem entre si. Quando uma determinada questão passa a integrar o horizonte do pensamento, em determinada época, ou seja, quando essa questão se torna uma “realidade persistente” (*stubborn reality*), jamais poderá ser ignorada, nem mesmo pelas correntes de pensamento opostas àquelas que destacaram a referida questão. A esse propósito, basta pensarmos em, por exemplo, como a problemática da Sociologia do Conhecimento passa a ser objeto de consideração de vários pontos de vista intelectuais contemporâneos, mesmo daqueles vinculados a tradições diferentes.²⁰

Neste ponto interessa-nos o modo como as questões relativas ao vínculo entre conhecimento e contexto social iniciam seu *status* de “realidade persistente”, ainda no

¹⁸ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, Vol. I, p. 211, Rés.

¹⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 247.

²⁰ Ao analisar a relação entre a Sociologia do Conhecimento e a Fenomenologia de Max Scheler, Mannheim considera a análise desta última importante porque a doutrina de Scheler permite: a) ilustrar surpreendentemente “a tese segundo a qual os problemas originalmente levantados pela oposição social são depois tomados pelos pensadores conservadores”, e b) “observar a transformação estrutural que sofre um problema quando é inserido na estrutura sistemática de uma teoria que se baseia numa diferente tradição” (*Op. cit.*, p. 212).

momento da predominância da mentalidade iluminista. Dois caminhos se abrem a esse respeito: um deles, que podemos chamar de indireto, pode ser caracterizado, sucintamente, como a tentativa de identificação, para expulsão, dos “ídolos” da mente.²¹ Rigidamente atado ao ideal de razão pura do iluminismo, esse caminho deveria ser percorrido, no que concerne às ciências humanas, da seguinte forma: por um lado, para limpar o pensamento das incertezas, distorções e preconceitos históricos, e atingir a verdade, era preciso encontrar uma “natureza humana” para além da história; por outro lado, com base no sucesso do método das ciências naturais, era necessário desenvolver uma metodologia idêntica, capaz de excluir aquelas distorções históricas e de formular as leis científicas sobre os seres humanos. Este projeto conduziu a uma consequência precisa: a necessidade de uma disciplina cuja tarefa era formular uma compreensão da natureza e do funcionamento do preconceito histórico. Como esclarece Hekman,

Os pensadores iluministas acreditavam que se este processo não fosse plenamente compreendido seria impossível formular o conhecimento puro, que se definia como o objetivo da investigação quer nas ciências sociais, quer nas ciências naturais.²²

Vemos, assim, o surgimento de uma sociologia do conhecimento que poderíamos chamar negativa.²³ Porém, o fundamental desse caminho é que, de qualquer modo, os fatores históricos começam a ser postos em evidência, enfaticamente, em um movimento de idéias que se assemelha a um paradoxo. O segundo caminho, através do qual a questão do vínculo entre conhecimento e contexto social é alçado à condição de “realidade persistente”, pode ser concebido como um processo onde este vínculo começa a aparecer como fruto de certa atitude intencional em face do conhecimento. Trata-se de uma atitude que visa a “transcender” o plano teórico do conhecimento em direção à função extrateórica a que ele serve.

²¹ Sob esse prisma, “provavelmente, a primeira exposição do que se rotularia de sociologia do conhecimento pode encontrar-se na obra de Francis Bacon” – S. Hekman, *HSC*, p. 19.

²² S. Hekman, *HSC*, p. 21.

²³ Hekman defende, ao cabo de uma análise panorâmica da Sociologia do Conhecimento, as seguintes teses: a) “com exceção parcial de Karl Mannheim, os profissionais da sociologia do conhecimento subscreveram a definição iluminista das ciências sociais”, e b) que esta vertente aqui chamada negativa da sociologia do conhecimento “incorpora a essência do que se tornou a moderna ciência social positivista, porquanto [esta] (...) depende logicamente da distinção entre conhecimento socialmente determinado e conhecimento objetivo” (*HSC*, pp. 21-22).

Contemporânea histórica do iluminismo, a constituição sistemática da ciência sociológica se dá configurando aquilo que Mannheim denomina a “viragem da mentalidade desmascarante” (*unmasking turn of mind*). A atitude sociológica burguesa de hostilidade à teologia, à metafísica, à monarquia e ao clero tinha como tarefa central a desintegração das idéias e concepções de mundo das classes medievais dominantes. E isso era feito, não se estabelecendo a refutação, a negação ou a dúvida sobre idéias e concepções, mas apontando a sua função extrateórica, vale dizer, seu vínculo com a esfera existencial. Bastante pertinente a diferença fenomenológica empreendida acima, pois refutar, negar ou duvidar de uma idéia ou de uma concepção de mundo é, ainda, permanecer dentro do âmbito teórico em que ambas estão constituídas. Ao passo que apontar a função extrateórica de determinada concepção de mundo é “desmascará-la”, é desgastá-la, na medida em que a vincula à prática existencial do seu defensor e, por isso mesmo, é “transcender” a sua imanência teórica.

Esse modo de depreciar as idéias adversárias passa a ser, desde então, a marca do contraste das classes sociais. A evolução desse modo de *pensamento oposicional* logo ultrapassa a sua fase preparatória, datada historicamente no processo de suplantação das classes medievais pela burguesia, atingindo seu primeiro estágio de consciência com a “formulação reflexiva do marxismo”.²⁴ Desta forma,

A luta prática das classes sociais deu lugar a um novo tipo de atitude face às idéias que, praticada inicialmente somente em consideração a umas poucas idéias selecionadas, se torna mais tarde o protótipo de uma nova maneira de transcender a imanência teórica em geral.²⁵

Aqui vemos a gênese do processo no qual os fatores históricos começam a ganhar relevo na formação da consciência moderna. E como esse processo representa uma mudança na sua compreensão, na medida em que impulsiona o desenvolvimento da consciência da relativização do conhecimento e do pensamento. Nesse estágio, o movimento de “transcendência” do plano interno à teoria em direção ao contexto

²⁴ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 193, Rés.

²⁵ K. Mannheim, “The Problem of a Sociology of Knowledge”, IN: *ESK*, p. 141 (The practical struggle of social classes gave rise to a new type of attitude to ideas which, at first practised only with regard to a few selected ones, later became the prototype of a new way of transcending theoretical immanence in general). Tradução nossa.

existencial já não pode, numa demonstração da validade da tese de que os diversos pontos de vista intelectuais interagem entre si com relação às questões emergentes, deixar de ser objeto de consideração por parte de inúmeros outros pontos de vista intelectuais, inclusive pelo próprio modo de pensamento formal-apriorístico.²⁶

Unidade de Mundo Teórico e Mundo Prático

O modo de pensamento oposicional configura-se como um dos principais fios condutores que levaram à emergência e ao desenvolvimento da consciência do vínculo entre conhecimento e contexto existencial, de forma dupla. Por um lado, é ele próprio o produto, principalmente de fatores não-teóricos. Não se trata de um modo de pensamento concebido *aprioristicamente*, mas do resultado da “luta prática das classes sociais”. Por outro lado, o pensamento oposicional é um produto de fatores não-teóricos que altera essencialmente o desenvolvimento do pensamento em sua dimensão meramente teórica, formal, na medida em que os referidos fatores marcam o pensamento em geral de modo a não mais ser possível ignorá-los. O acirramento da luta política das classes pela predominância social revelou seu caráter como diverso da mera discussão acadêmica. Se a última busca, em um enfoque imanente à teoria, considerar a relevância teórica de cada argumento, a discussão política “penetra mais profundamente no *fundamento existencial* do pensamento”.²⁷ A mudança da atenção, que incidia sobre o plano imanente à teoria, para o plano dos fatores não-teóricos é o resultado de um processo histórico em que a “situação social unitária”, predominante na Idade Média, é superada por uma “situação social multifacetada”, mais aberta e dinâmica, que se estrutura e se consolida a partir da modernidade.

O surgimento do modo de pensamento oposicional na modernidade torna-se possível devido ao aparecimento de fatores histórico-sociais concretos, decorrentes da transformação da estrutura social medieval relativamente fixa. Dentre outros, são identificados como mais importantes: o desaparecimento da estabilidade social²⁸ da

²⁶ Cf. Nota 20.

²⁷ K. Mannheim, *IU*, p. 65, Guanabara, destacamos (VG).

²⁸ “Por estabilidade social não entendemos a ausência de acontecimentos ou a segurança pessoal dos indivíduos, mas a relativa fixidez da estrutura social total existente, que garante a estabilidade dos valores e das idéias dominantes” – K. Mannheim, *Idem*, p. 111.

situação social medieval e o surgimento da mobilidade social que, notadamente em seu aspecto vertical (movimento de ascensão e descenso sociais), foi um fator fundamental “para tornar as pessoas incertas e céticas sobre suas visões de mundo tradicionais”,²⁹ uma certa democratização da situação social anterior, que permitiu aos modos de pensamento de estratos sociais dominados serem confrontados com as idéias dos estratos sociais dominantes; e o surgimento de estratos de intelectuais com características diferenciadas daquelas detidas pela *intelligentsia* clerical medieval, dentre as quais as mais importantes são a inserção nos conflitos da vida cotidiana e a distensão quanto a um “escolasticismo” do seu pensamento.³⁰ Assim, a superação histórica de uma situação social específica acarretou a quebra do monopólio da “interpretação eclesiástica do mundo” que lhe correspondia, enfraqueceu a ilusão intelectual da existência de apenas uma forma de pensar, e engendrou uma multiplicidade de modos de pensamento, dentre os quais o pensamento oposicional, que carregava os germes da consciência da vinculação existencial do pensamento.

A observação da estrutura do próprio pensamento oposicional permite-nos perceber e identificar as novas características do conhecimento, de acordo com a visão da Sociologia do Conhecimento. Antes de tudo, reenfaticamos o fato de que este modo de pensamento, visto como fruto de uma situação social específica, deve sua orientação a fatores do contexto social onde ele surgiu. Mas podemos identificar tal vinculação mesmo no próprio modo de pensamento formal. Indicamos, anteriormente, como o pensamento kantiano está voltado para a reflexão sobre os fundamentos das ciências naturais. Efetivamente a escolha dessas ciências para objeto de reflexão não obedeceu a um capricho de Kant. Isso ocorreu porque matemática e física detinham o *status* de conhecimentos indubitáveis naquele momento histórico determinado. Estas ciências representavam “o” paradigma para a racionalidade científica e esta condição lhes assegurava uma posição central no horizonte intelectual da época. Essas observações nos levam ao convencimento

²⁹ K. Mannheim, *IU*, p. 35, Guanabara.

³⁰ “Quando (...) a livre competição começou a dominar os modos de produção intelectual, compreende-se porque (...) os intelectuais adotaram, de forma cada vez mais pronunciada, os mais variados modos de pensamento e de experiência à disposição na sociedade, e os jogaram uns contra os outros” – K. Mannheim, *Idem*, pp. 39-40.

da existência de uma parcialidade intrínseca nos modos de pensamento humano. Parcialidade essa que deve ser entendida justamente como a referência dos modos de pensamento às situações existenciais nas quais estes emergem. A Sociologia do Conhecimento concebe o ato cognitivo como “um instrumento para se lidar com as situações de vida, à disposição de um certo tipo de ser vivo, em certas condições de vida”.³¹

Temos, portanto, os seguintes elementos estruturais do pensamento: por um lado, uma situação social concreta, com problemas específicos, bem como com padrões de pensamento e de conduta também preexistentes, que condicionam nossa maneira de enfrentá-los. Mas, por outro lado, os problemas do contexto existencial são enfrentados, não como problemas abstratos, produzidos por uma mente contemplativa, *em si*, e sim como questões concretas que representam obstáculos à ação satisfatória dos sujeitos. No enfrentamento destes problemas, enquanto agem, os sujeitos pensam, elaboram técnicas e modos de pensamento. Para a Sociologia do Conhecimento “nada é um problema teórico sem ser um problema prático”.³² Contudo, a elaboração dessas técnicas e modos de pensamento ocorre de forma simétrica aos problemas existentes. Em uma situação existencial concreta, com seus padrões de pensamento e de conduta, os sujeitos podem ser motivados a adotar uma das duas direções básicas e opostas na sua ação: assumir o engajamento pela transformação do contexto existencial ou pela manutenção deste contexto.

O valor da intenção da ação do sujeito, para a natureza do pensamento, não deve ser entendido como representando uma influência meramente periférica. Devemos chamar a atenção para o fato de que a Sociologia do Conhecimento está aqui destacando algo que não pode ser confundido com a discussão sobre o uso ideológico do conhecimento, nem mesmo com a discussão sobre política científica. Trata-se de destacar algo intrínseco, algo que penetra profundamente não só o conteúdo, mas, também, a forma do conhecimento. Nossos desejos, nossos receios, nossas crenças, enfim, nossas valorações dos fatores presentes em uma situação social, bem como as tensões que elas acarretam, têm implicações diretas sobre o que fazemos e sobre o que percebemos em um determinado

³¹ K. Mannheim, *IU*, p. 318, Guanabara.

³² K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 187, Rés.

contexto social. Portanto, trata-se de destacar não o “propósito *em acréscimo* à percepção, mas o propósito *na* percepção”.³³

Como expressão teórica da luta política das classes sociais, o pensamento oposicional revela que as motivações básicas que impulsionam a ação e despertam a atenção intelectual dos sujeitos em determinada direção dizem respeito, notadamente, a interesses vinculados ao seu *status* social. Embora, em algumas esferas, essas motivações se encontrem disfarçadas, em outras, tais como nas esferas econômica e política, os interesses se mostram de forma bastante explícita e articulada. Devemos destacar aqui, a propósito do nosso alvo neste capítulo, como o paradigma representado pela perspectiva da Sociologia do Conhecimento permite uma caracterização mais substantiva da gênese dos significados veiculados pelos objetos culturais. Os significados estão conectados às valorizações e às avaliações que os sujeitos empreendem, quando da ação com vistas a determinados fins, condicionados pelos fatores do contexto existencial no qual vivem.

É justamente a valorização das conexões entre o significado dos objetos culturais e a “experiência original de vida” o objetivo visado pela Sociologia do Conhecimento. É desta forma que a concepção aqui investigada procura superar a ruptura inerente ao pensamento formal e restabelecer a unidade entre ser e significado. Longe de conceber sua tarefa como a de uma disciplina que visa a identificar os *ídola* para limpar o caminho do conhecimento “puro”, Mannheim atribui à Sociologia do Conhecimento a função de resgatar e assumir a essencialidade dos fatores existenciais na determinação da própria estrutura cognitiva.

2. A Base “Material” do Conhecimento

Até agora assinalamos, ainda que de forma genérica, algumas distinções importantes para a caracterização do conhecimento humano, na perspectiva de Mannheim. Começamos a indicar os pontos de sua posição que a afastam do que denominamos paradigma formal ou supranatural. Uma compreensão mais adequada dessa posição carece,

³³ K. Mannheim, *IU*, p. 316, Guanabara, destaques do autor.

contudo, de um esclarecimento das noções postas, o que fazemos, primeiramente, com relação ao conceito de existencial, a entidade em relação à qual o pensamento é referido.

Como caracterização geral inicial é possível afirmarmos que a Sociologia do Conhecimento é “materialista” no sentido de que explica o conhecimento humano apoiando-se em uma base que exclui todos e quaisquer elementos supra-humanos, tais como aqueles presentes nas explicações que apelam para a obra de grandes gênios, ou nas que recorrem a mecanismos inatos ou apriorísticos. Para a Sociologia do Conhecimento, a base do conhecimento humano é uma instância sobre a qual podemos estabelecer um conhecimento certo, além da qual não há necessidade de irmos para compreender aquele. Trata-se do contexto humano em seu sentido mais imediato, a situação onde ocorre a própria vida, o domínio da própria existência humana. Essa é a base da qual o conhecimento e o pensamento emanam. O substrato “material” do conhecimento é, portanto, o existencial que condiciona o conhecimento e o próprio pensamento.

As bases existenciais do pensamento mostram que o mesmo não pode ser concebido como algo autônomo, mas, ao contrário, o pensamento é relativo. Como procuramos indicar, o pensamento formal e o pensamento oposicional são relativos a determinado contexto existencial. Entretanto, é importante ressaltarmos, já a essa altura, que defender a relatividade do pensamento ainda não é asseverar absolutamente nada a respeito do valor de verdade do seu conteúdo. Para Mannheim, relativismo não é sinônimo de mero subjetivismo, diz respeito tão-somente à vinculação entre conhecimento e existência social, ao fato de que o que fez emergir a pluralidade de pontos de vista foi o *desmascaramento* da idéia do pensamento único e autônomo. E se isso significa colocar por terra o ideal da verdade *em si, pura*, não abandona, necessariamente, o propósito de que as ciências humanas venham a elaborar um discurso objetivo sobre a realidade.

Por conseguinte, o relativismo mannheimiano não é epistemológico, mas genético, embora seja impossível ignorarmos as conseqüências epistemológicas da tese da vinculação existencial do conhecimento. Aliás, com o intuito de marcar bem a especificidade de sua posição diante do relativismo epistemológico, Mannheim utiliza o termo “relacionismo” para designação do vínculo entre situação social e conhecimento.

O Contexto Existencial

A emergência da consciência do relacionismo do conhecimento e do pensamento é um dos principais fatores da constelação que torna possível a constituição da Sociologia do Conhecimento. Contudo, se por relativização do conhecimento devemos entender sua não-autonomia, ou sua vinculação a uma entidade mais englobante, à qual ele é relacionado como sua emanção, função ou expressão, o relacionismo do conhecimento e do pensamento é um fato absolutamente universal; o conhecimento e o pensamento sempre foram vinculados existencialmente. O que há de específico a partir da modernidade é o fato da constituição de um modo de saber que carrega em si a autoconsciência dessa vinculação existencial. Antes de aludirmos às formas históricas do existencial às quais o pensamento tem sido relacionado, e, mais especificamente, àquela pressuposta pela Sociologia do Conhecimento, é necessário precisar mais o que devemos entender pelo conceito de existencial aqui utilizado.

A caracterização mais geral é a do existencial como o “absoluto”, o “todo”, o “ser” ou a “realidade” à qual o pensamento é relacionado. Mas não devemos pensar que exista algo de metafísico nessas acepções, pelo menos no sentido de um ente concebido por pura especulação. Pelo contrário, o ser do existencial, ao qual o pensamento é relacionado, deve ser entendido no sentido mais “tangível” possível. Ao analisar as contribuições dos vários pontos de vista teóricos ao delineamento do problema da Sociologia do Conhecimento, quando este se torna uma “realidade persistente”, Mannheim ressalta que um dos pontos que fazem do positivismo uma experiência genuína é o “respeito pela realidade empírica, que torna a metafísica, *na forma de pura especulação*, impossível para sempre”.³⁴ Com esse endosso Mannheim reafirma sua crítica à concepção que defende a existência de um domínio autônomo de idéias que seriam as verdadeiras essências das coisas concretas, ou outra equivalente.

Entretanto, respeitar a realidade empírica não é a mesma coisa que restringir a dimensão do tangível ao que é apenas manipulável de acordo com o esquema mecânico de causa e efeito, defendido por certa variante do positivismo. Por isso, ao mesmo tempo,

³⁴ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 209, Rés, destacamos (VG).

Mannheim critica este positivismo pela hipostasia de um conceito particular de empirismo, que impede este modo de pensamento de lidar, por exemplo, com as dimensões intelectual e artística. Mannheim defende, em contrapartida, a possibilidade de lidarmos, *positivamente*, com dados, tais como os significados, que só são apreensíveis em experiências intuitivas.

Agora, podemos identificar o existencial como a “esfera da vida em que o pensador sistematizador, enquanto sujeito prático, *vive mais intensamente*”³⁵ em determinada época, o campo que ele experimenta como “imediatamente mais *real*”, o principal domínio dos problemas vitais de uma época. Porém, o mais real não deve ser entendido como algo necessariamente material, embora possa estar bem próximo deste. Entretanto, mesmo com a ressalva de que o experimentado como mais real não seja necessariamente material, denominamos a perspectiva abordada neste estudo de concepção da formação “material” do conhecimento porque nele há uma ligação, diríamos, necessária (não no sentido lógico, obviamente), entre conhecimento e vida. Para essa visão o conhecimento não é algo sobrenatural ou puro, desgarrado da nossa existência concreta, mas ligado a ela, ou, como diria Dilthey, “a raiz última da mundividência é a vida”.³⁶ Essa identificação entre existencial e esfera de vida é ainda pouco objetiva, mas a superação desta insuficiência é um processo que passa pelo mostrar ou descrever os elementos componentes desta instância.

A rigor, o relacionamento do pensamento e do conhecimento a uma entidade mais global, a um contexto existencial do qual aqueles emanam, não é o único responsável pela constituição da Sociologia do Conhecimento; ele é apenas um dos fatores da constelação que levou àquela. Até porque esse relacionismo do pensamento e do conhecimento não é uma característica exclusivamente contemporânea. Aquilo que, nesta última época, o torna específico é a sua referência a um contexto existencial também específico. Historicamente, o relacionismo do pensamento tem se realizado com referência a instâncias diversas: ora têm sido uma instância gnóstica, ora uma esfera empiricamente investigada.

³⁵ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 196, Rés, destacamos (VG).

³⁶ W. Dilthey, *TCM*, p. 111.

Para ilustrarmos com um exemplo da instância gnóstica, que era experimentada como imediatamente mais real, basta pensarmos nas características do conhecimento e do pensamento presentes na Idade Média. O “programa de pesquisa” medieval, centrado no binômio Razão e Fé, tinha como objetivo fundamental colocar a primeira a serviço da última. Mesmo nas vertentes da perspectiva religiosa que se distanciavam da aceitação acrítica da doutrina cristã e defendiam a autonomia do empreendimento filosófico em face da teologia, o exercício dessa autonomia era defendido como mecanismo de aperfeiçoamento de instrumentos lógicos para a compreensão *da* verdade revelada, portanto, a serviço dela.

No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre la fe y la razón. La razón puede, y debe, moverse con toda libertad, sin temor a encontrar, siempre que proceda rectamente nada contrario a la fe; a lo sumo, la razón podrá topar con verdades que le son inaccesibles e impenetrables. Por eso las verdades filosóficas no son ni contrarias a la fe ni tampoco indiferentes a la fe.³⁷

O relacionismo do pensamento e do conhecimento aqui se dá de forma bastante específica porque o sistema vital tomado como referência, também, era específico: “os sujeitos que transcendiam o pensamento ‘viviam’ na religião revelada”,³⁸ o todo do qual o pensamento era parte. Entretanto, a diferença entre o relacionismo do pensamento medieval e o do contemporâneo não radica apenas na entidade em direção à qual o pensamento é relacionado como parte, emanção, etc., mas também no modo como se “transcende” a imanência teórica nos dois casos. Como vimos, o objetivo do pensamento oposicional é o desgaste, o depreciamento, o desmascaramento das idéias, ao apontar a sua função extrateórica. No relacionismo medieval podemos dizer que há, ao contrário, uma certa valorização do pensamento teórico, justamente porque este é visto como instrumento útil para a tarefa de racionalização da doutrina cristã, embora ele nunca possa contradizer a verdade revelada, exatamente porque é considerado sua parte, sua emanção, portanto, aqui também, algo destituído de autonomia.

³⁷ J. F. Mora, *DF*, Tomo IV, p. 3529.

³⁸ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 196, Rés.

O Social como Existencial

Podemos, agora, completar a formulação da primeira diferença mencionada entre os dois tipos de relacionismos, o do pensamento medieval e o do atual, ao apontarmos a esfera contemporânea em referência à qual o pensamento é vinculado: o contexto existencial *social*. De acordo com os termos do próprio Mannheim,

A teoria em nosso tempo não é transcendida em direção à experiência religiosa ou extática; as classes nascentes experimentam em particular o campo *histórico e social* como o mais imediatamente real; e esta é, por conseguinte, a esfera que é comparada com idéias como as de “Ser” ou “Realidade”, em relação às quais as idéias são consideradas como algo parcial, funcional, como uma mera “consciência” de alguma coisa mais compreensiva.³⁹

O esclarecimento do caráter do social como *sistema vital*, ao qual o conhecimento e o pensamento atuais são vinculados, nos levará, primeiramente, a um nível que poderíamos considerar mais superficial (mais à superfície): é evidente o caráter “socializador” do conhecimento. O conhecimento introduz o sujeito na realidade social: ele aprende a se comunicar com os outros, torna-se especialista em uma profissão, aprende boas maneiras, etc. Mas, podemos apontar um outro nível no qual o social se faz presente, substantivamente, no pensamento. Como mostramos antes, o pensamento formal trabalhava com a idéia de “razão pura”, como se o sujeito produzisse o conhecimento a partir de si mesmo, vale dizer, como indivíduo auto-suficiente justaposto ao objeto. Ao contrário, para a visão que advoga a unidade entre mundo teórico e mundo prático, a ação, pela transformação ou manutenção do contexto existencial, que suscita problemas, conceitos e formas de pensamento, é um ato essencialmente coletivo. É tão extravagante pretendermos explicar uma perspectiva de pensamento com referência apenas ao indivíduo, quanto seria achar que o indivíduo fala uma língua que é só dele, pois esta é, de fato, a língua dos seus contemporâneos e predecessores. Essa presença substantiva do social no pensamento significa apenas o fato óbvio de que

³⁹ K. Mannheim, “The Problem of a Sociology of Knowledge” IN: *ESK*, p. 142, destacamos (VG) (Theory in our time is not transcended in the direction of the religious or ecstatic experience; the rising classes in particular experience the historic and social field as the most immediately real one; and this is, accordingly, the sphere which is contrasted with the ideas as that ‘Being’ or ‘Reality’, in relation to which the ideas are considered as something partial, functional, as a mere ‘awareness’ of something more comprehensive). Tradução nossa.

Quem pensa não são os homens em geral, nem tampouco indivíduos isolados, mas os homens em certos *grupos* que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua *posição comum*.⁴⁰

Agora fica mais claro que o nível a destacar é referente a um processo oposto ao anterior: não mais o fato de que o conhecimento introduz o sujeito na realidade social, mas o de que a realidade social é que proporciona conhecimento ao sujeito. Ou melhor, a realidade social proporciona, não *o* conhecimento, mas *um determinado* conhecimento, *uma determinada* perspectiva cognoscitiva. É também um fato óbvio que o sujeito

Fala a linguagem de seu grupo; pensa *do modo* que seu grupo pensa. Encontra a sua disposição somente *certas* palavras e *seus* significados. Estas não apenas determinam (determine) em um sentido amplo *os caminhos* de abordagem ao mundo que o envolve, mas igualmente mostram, e ao mesmo tempo, *de que* ângulo e *em que* contexto de atividades os objetos foram anteriormente perceptíveis e acessíveis ao grupo ou ao indivíduo.⁴¹

A visibilidade da vinculação entre pensamento e existência dos grupos sociais é um elemento fundamental no desenvolvimento do modo de pensamento relacional. Esse elemento marca a diferença da Sociologia do Conhecimento, não só em relação ao pensamento formal, como também em relação às outras variantes do próprio modo de pensamento relacional, como é o caso do pensamento medieval. Entretanto, a mera percepção do vínculo entre pensamento e existência *de grupos* não pode constituir toda a diferença, embora seja já uma diferença marcante, entre o relacionismo contemporâneo, que leva à Sociologia do Conhecimento, e as outras variantes deste modo de pensamento. Afinal, a formação coletiva é uma característica de qualquer pensamento, embora este não fosse um fato integrante da autoconsciência quer do pensamento formal, quer do medieval. Assim, o existencial religioso, apontando para o transcendental, ou o existencial das idéias, ou da “razão pura”, etc., eram *vivenciados* coletivamente, embora tal fato não fosse objeto de consciência pelas perspectivas religiosa e iluminista, respectivamente. A diferença está também no conteúdo daquilo que é percebido como social. Portanto, temos que buscar os fatores mais específicos do existencial social, a situação da qual o pensamento é função no relacionismo da perspectiva da Sociologia do Conhecimento de Mannheim.

⁴⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 31, Guanabara, destacamos (VG).

⁴¹ K. Mannheim, *Idem*, pp. 30-31, destacamos (VG).

Podemos identificar, através de uma consideração da história da filosofia do social, duas posições ontológicas, nitidamente distintas, sobre a natureza do ser social. A primeira pode ser concebida como uma posição para a qual as substâncias individuais têm a supremacia ontológica, pois para esta a comunidade não possui ser autônomo, mas derivado dos indivíduos. Nosso entendimento é o de que a teoria contratualista de Thomas Hobbes é paradigmática dessa concepção. Para Hobbes, o acordo dos homens no sentido de fundar o estado civil nada tem de natural, como o das criaturas irracionais, mas “surge apenas através de um pacto, isto é, *artificialmente*”.⁴² O que surge através do pacto é artificial porque, por um lado, o que é natural, ou substancial, está antes, portanto, no estado natural, e, por outro lado, porque o estado civil, mesmo sendo algo distinto (não uma soma de vontades, mas uma única vontade), é artificial tanto no sentido de que resulta do que é natural, que lhe é anterior, quanto no sentido de que elementos fundamentais da condição natural, como as faculdades humanas e os direitos naturais, nele permanecem inalienáveis.

Quanto às faculdades humanas, elas constituem, já na condição natural, a natureza genérica do homem, nada devendo à comunidade, que lhe é posterior, não importando se algumas dessas faculdades, como é o caso da razão, carecem de condições para seu desenvolvimento e uso. Aliás, a razão é dada ao homem por Deus, como regra das suas ações. Todos os homens a têm, da mesma maneira, sempre. Da própria razão, uma categoria natural, ao contrário, depende a criação do estado civil, na medida em que este último depende dos teoremas concebidos por aquela. Quanto aos direitos naturais, estes também são marcados com a concepção atomística da realidade social: por um lado, os seus detentores vivem isoladamente, na medida em que os homens dependem deles próprios para sobreviverem; por outro lado, por esses direitos, a conservação da existência do eu no viver suas possibilidades implica a anulação do outro. Dessa forma, “a natureza humana tende à a-sociabilidade, à individualização, ao afastamento do outro no usufruto do bem de cada um”.⁴³

Por seu turno, na transição do estado natural para o estado civil, a motivação mesma para os pactos é devida à expectativa de preservação desses direitos naturais, portanto da

⁴² T. Hobbes, *Leviatã*, p. 105, destacamos (VG).

⁴³ D. Rosenfield, *Introdução*, IN: DC, p. 25.

preservação da substancialidade existente antes e independente da sociedade civil. Certamente que, para Hobbes, os homens buscam um bem no estado civil. Mas tal bem não é nada de essencial, que eles já não o possuam no estado natural, porque o que o homem busca no estado civil são garantias de usufruto da vida e dos bens, portanto, de direitos naturais. Assim, poderíamos dizer que o bem que o estado civil oferece é um bem instrumental, um bem meio, diríamos, e não um bem fim, porque este já existe. Em conclusão, podemos afirmar que há uma dicotomia entre indivíduo e sociedade na teoria hobbesiana. A sociedade é um aglomerado de indivíduos que não possui uma natureza distinta; apenas como totalidade política o Estado é diferente, mas essa diferença política não altera em nada o essencial do ser individual. Ela é apenas um instrumento ou uma necessidade de sobrevivência, ou de melhor existência do homem. Essa posição parece ser, basicamente, a de todos os outros teóricos contratualistas, ressaltando-se, obviamente, as especificidades categoriais de cada um.⁴⁴

Para a segunda posição, o ser do indivíduo não existe separadamente do ser da comunidade, pois a própria individualidade, assim como todas as categorias culturais, é resultante de um processo uno de desenvolvimento da humanidade. É com essa posição que as formulações de Mannheim acerca do social guardam afinidade. Da obra de Georg Lukács (1885-1971), onde este pensador analisa a “ontologia do ser social” no pensamento de autores como Wittgenstein, Nikolai Hartmann, Hegel e Marx, retiramos a passagem seguinte, na qual estão sintetizados alguns dos “princípios fundamentais” da ontologia marxista, principal paradigma dessa posição da sociedade como totalidade.

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que surge e se explicita a praxis social, a partir do *ser natural*, tomando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do *trabalho*, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. (...) Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto,

⁴⁴ É possível, ainda, identificarmos com essa concepção da supremacia do indivíduo, uma outra importante tradição de pensamento. Embora a literatura política (Cf. N. Bobbio. *O Modelo Jusnaturalista*. IN: *EE*, pp. 35-54) distinga claramente a formulação da relação estado natural-estado civil, na tradição jusnaturalista, da formulação da relação família-estado civil, na tradição aristotélica, não resta dúvida de que a família, nesta última, sob o ponto de vista de uma filosofia do social, fundamenta-se também em indivíduos.

implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos.⁴⁵

Esses princípios podem ser assim especificados. Antes de tudo, não há separação antitética entre natureza e sociedade, ao contrário, a natureza é a base das atividades de produção e reprodução da vida humana. Da ação do homem sobre a natureza vingaram todas as categorias sociais tais como as habilidades do homem para o trabalho, a linguagem, as transformações no cérebro, o surgimento do pensamento, a ciência, etc. Obviamente, tal não significa que a dimensão social não tenha sua natureza própria, mas tão-só que esta assenta-se em uma natureza orgânica que, por seu turno, pressupõe uma natureza inorgânica. A sociedade não é, pois, algo que se assemelhe a um *receptáculo*, constituindo uma ilusão pensar quer em existências individuais, quer em elaborações do espírito completamente independentes.

O trabalho é, indubitavelmente, a principal categoria dessa visão ontológica do ser social, e isso porque ele é o instrumento de produção e reprodução da vida humana e de seu desenvolvimento. O processo de desenvolvimento da produção e reprodução da vida, como a condição da existência humana, cria e transforma todas as relações sociais entre os seres humanos, da constituição do conflito entre as classes à formação dos diversos tipos de sociedades, passando pela divisão do trabalho. O ponto alto desse processo de produção e reprodução da vida através do trabalho é o do nível social mais puro, mais específico, ou da transformação do “ser social em si” em “ser para si”. Vale dizer, de constituição da dimensão cultural em sentido estrito, referente a objetos culturais tais como a religião, o direito, a política, as artes, a ciência, etc.

Ao projetar para o centro da análise o problema da produção e da reprodução da vida humana, a visão marxista da sociedade torna possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases eminentemente materialistas, ao mesmo tempo em que põe como indissociáveis a constituição da individualidade, da cultura, enfim, da “natureza” humana e o contexto histórico no qual essa constituição se dá. Aquilo que, na linguagem própria dessa tradição, é conhecido como a relação entre a infra e a superestrutura. No que respeita à relação de Karl Mannheim com esta concepção, podemos destacar, em uma formulação

⁴⁵ G. Lukács, *OSS*, p. 17, destacamos (VG).

geral, que a ênfase marxista é sobre a base objetiva na qual se assenta o histórico e o cultural, portanto visa, prioritariamente, a infra-estrutura; a de Mannheim, sem descuidar dessa base, mas, ao contrário, pressupondo-a como fundamental, é sobre o aspecto da natureza, da constituição do histórico e do cultural e da forma de investigar cientificamente os fenômenos desses dois campos.

Ressaltamos que, para Mannheim, um dos pressupostos fundamentais da Sociologia do Conhecimento é a consideração do conhecimento e da cultura de uma perspectiva global e evolutiva, ou seja, a consciência configura-se como algo submetido a um processo de desenvolvimento constante. O advento do pensamento oposicional e o estabelecimento da Sociologia do Conhecimento representam apenas um estágio no desenvolvimento do pensamento e da consciência. Ora, se o conhecimento e a cultura, como emanações, funções, etc., do existencial social são submetidos a um processo evolutivo, segue-se que, também esse existencial detém o mesmo caráter. A Sociologia do Conhecimento considera o último ponto de referência do conhecimento e do pensamento “simultaneamente como algo dinâmico e ‘em devir’. Não só as ‘idéias’, mas também o ‘ser’ de que dependem, devem ser reconhecidos como algo dinâmico...”⁴⁶

Essa dinâmica global da sociedade é uma resultante dos impulsos, motivados pela sua transformação ou manutenção, emanados dos diferentes grupos ou estratos que a compõem. E a estratificação básica da sociedade é a de classes, sendo estas definidas pela Sociologia do Conhecimento exatamente “de acordo com o conceito marxista de classe, em termos do seu papel no processo de produção”.⁴⁷ Segundo Mannheim, coube ao positivismo fazer uma reflexão franca daquilo que ele denomina “um novo tipo de metafísica ontológica”, ou seja, uma reflexão sobre a posição central da esfera econômica na experiência do homem moderno, que desloca a esfera espiritual e religiosa, própria da metafísica medieval. Argumenta ele que

Quando, nas suas últimas obras, Saint-Simon analisou os trabalhos literários, as formas de governo, etc., em termos do processo sócio-econômico, ele especificou a

⁴⁶ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 201, Rés.

⁴⁷ K. Mannheim, *Idem*, p. 254.

esfera que mais tarde começa a desempenhar o papel cada vez mais decisivo do pólo 'absoluto' em direção ao qual a imanência teórica se transcendeu⁴⁸.

Dessa forma a esfera econômica se constitui no principal domínio existencial dos problemas vitais em nossa época, pois ocupa, "cada vez mais, o centro da experiência e faculta as categorias fundamentais em termos das quais se experimentam todas as outras esferas da vida".⁴⁹ Parece paradoxal, entretanto, dizermos que o fato do positivismo ter percebido o econômico como o fator central na experiência vital moderna representou "uma nova metafísica", pois esta corrente expressa aversão e repúdio à metafísica. Mas é só aparentemente paradoxal, ou melhor, o paradoxo existe apenas com respeito àquilo que o positivismo expressa sobre a metafísica, mas não em relação aos seus pressupostos interpretativos da própria realidade. De fato, dizer que a esfera econômica é a que ocupa o "centro da experiência e faculta as categorias fundamentais em termos das quais se experimentam todas as outras esferas da vida", significa pôr o acento ontológico na "mundanidade", na imanência, em detrimento do transcendente, exatamente o oposto da metafísica do pensamento religioso. Portanto, essa inversão do centro vital é já uma mudança de concepção *no* plano metafísico. O que significa que até mesmo o positivismo prático, sem saber, uma metafísica.

Mas é imperioso frisar que a noção de metafísica aqui referida pela Sociologia do Conhecimento é algo já bastante diferente da metafísica da perspectiva que advoga um fundamento supranatural para a realidade histórica e social. Não se trata de uma "metafísica na forma de pura especulação", justamente aquela para cuja superação o positivismo contribuiu. Trata-se, ao contrário, de conceber formas de interpretação éticas e ontológicas da realidade fundamentadas em informações advindas da própria dimensão histórica e social. Para os nossos propósitos, o que o positivismo fez, entretanto, foi somente uma leitura daquilo que a própria sociedade capitalista, com a intensificação da luta de classes, havia realizado no domínio prático. Os princípios formulados pelo positivismo, em verdade, são, em parte, o reflexo dos fatores reais do contexto existencial no qual foram elaborados.

⁴⁸ K. Mannheim, "O Problema da Sociologia do Conhecimento" IN: *SC*, Vol. I, p. 196, Rés.

⁴⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 230.

Dessa forma, mostramos como o existencial ao qual o conhecimento e o pensamento modernos são relacionados não é mais a “verdade revelada” e sim a “estrutura social classista”. O existencial, considerado social, não significa a mera capacidade ou necessidade de agregação dos indivíduos. Significa a totalidade das condições imediatas da produção e da reprodução da existência humana. E mesmo que, na tradição marxista de pensamento, a organização social em classes seja uma característica de toda e qualquer sociedade, a consciência deste existencial é um fato contemporâneo, aliás, consciência formulada exatamente pelo marxismo. Portanto, somente a partir da modernidade, o social, com o elemento econômico como central, passa a ser o existencial ao qual o pensamento é relacionado. É o desenvolvimento histórico e social que permite aos homens perceberem a base “material”, na forma do existencial social, do seu pensamento. É o contexto existencial em que vivem que possibilita a visibilidade da interconexão da ordem social com o pensamento. O modo de pensamento oposicional, com sua mentalidade desmascarante, aponta para os fatores até então inconscientes que condicionam o pensamento. Este modo de pensamento representa “um nível de consciência que anteriormente a humanidade havia sempre ocultado de si mesma”.⁵⁰ Mas ele próprio é o reflexo, como já destacamos, de fatores extrateóricos, no caso, a forma que a luta política concreta assumiu na contemporaneidade.

Nunca será demais enfatizar, para uma correta compreensão da vinculação existencial do conhecimento na perspectiva da Sociologia do Conhecimento que, por contexto existencial social, não devemos entender uma esfera integrada apenas por fatores puramente econômicos. Integram também esta fatores do nível social “mais puro”, os denominados objetos culturais em sentido estrito: aqueles relativos aos domínios da arte, da ciência, da política, da religião, da afetividade, entre outros. Como sintetiza o próprio Mannheim,

Toda ‘ordem operante de vida’ concreta deve ser concebida e caracterizada mais claramente por meio da *particular estrutura econômica e política* em que se baseie. Mas abarca igualmente todas as *formas humanas de ‘vida em conjunto’* (formas específicas de amor, socialidade, conflito, etc.) que a estrutura torna possível ou

⁵⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 67, Guanabara.

requer; e também todos os *modos e formas de experiência e pensamento* característicos deste sistema social e, conseqüentemente, em congruência com ele.⁵¹

Portanto, deve ficar claro que a determinação situacional ou existencial do conhecimento decorre do *status* atingido, em uma dada situação social: pela constelação de fatores extrateóricos, problemas práticos da vida; mas, também, pelos problemas teóricos que permeiam o contexto existencial.⁵² É das tensões decorrentes da dinâmica desses dois níveis que surgem as alternativas e as escolhas de constituição dos objetos culturais. No campo da reflexão sobre o conhecimento, é a coexistência de fatores práticos e teóricos específicos, no contexto social contemporâneo, que aponta, por exemplo, para a diminuição da ênfase em questões epistemológicas “puras”, como próprias ao modo de pensamento apriorístico, e para o fortalecimento da atenção voltada à perspectiva historicista.

3. Condicionamento Social do Conhecimento

Agora discutimos a questão do vínculo entre contexto e conhecimento, desenvolvida pela Sociologia do Conhecimento com base na concepção do existencial como “situação social estratificada em classes”. Ou seja, apresentamos as características dessa vinculação considerando especificamente a entidade em relação à qual o conhecimento é referido em sua fase de desenvolvimento a partir da modernidade. O contexto histórico contemporâneo representa um mirante privilegiado para o modo de pensamento vinculado, pois neste contexto este modo de pensamento chega a sua autoconsciência. Como conseqüência desse privilégio temos a possibilidade de ampliação e consolidação dessa consciência, seja pela universalização do vínculo do conhecimento, seja pelo aprofundamento da nossa compreensão do caráter dos objetos culturais, seja, ainda, pela elaboração de uma formulação científica adequada ao conhecimento da dimensão cultural.

⁵¹ K. Mannheim, *IU*, p. 218, Guanabara, destacamos (VG). É oportuno registrar aqui que, em uma passagem do artigo “Sociologia do Conhecimento”, de 1931 (IN: *IU*, p. 318, Guanabara), Mannheim menciona aspectos *biológicos* que, ao lado dos aspectos histórico-sociais da conformação do sujeito, também interferem na estrutura do pensamento. Contudo, ele não desenvolve esse aspecto em nenhuma das obras analisadas neste estudo.

⁵² Conferir esta carta enviada por F. Engels a J. Bloch, datada de 21.09.1890: “A situação econômica é a base, mas os vários *elementos da superestrutura* (...) também exercem sua influência sobre o curso dos acontecimentos (...) e em muitos casos têm *preponderância na determinação de sua forma*”. Apud R. Bhaskar, IN: T. Bottomore, *DPM*, p. 100, destacamos (VG).

O Econômico e o Significado

Descrevemos a instância que condiciona o conhecimento como a esfera da vida experimentada como mais real e que esse centro vital muda ao longo da história. Isso significa que o social, no sentido aqui especificado, poderá deixar de ser, devido à inexorabilidade do desenvolvimento histórico, o centro vital da experiência humana. O mais importante aqui, entretanto, é destacarmos que essa probabilidade de mudança do existencial social não deve ser entendida como questionamento do fator econômico na sua condição de princípio explicativo fundamental de organização social. O econômico não é o fator predominante em todos os existenciais históricos condicionantes do pensamento, mas ele é um fator absolutamente universal de organização social, porque não há sociedade alguma sem que haja produção e reprodução da vida humana.

São duas coisas distintas, de um lado, a existência de diversas esferas na realidade social, com uma hierarquia entre elas quanto a seu potencial de determinação dessa realidade e, de outro lado, a experimentação com mais intensidade de qualquer dessas esferas pelo homem em determinada época, o que vem a influenciar mais estreitamente seu pensamento. A experimentação da realidade pelo prisma da revelação, na concepção religiosa de mundo, não significa nem a inexistência do econômico na estruturação social, nem mesmo, justamente por conta dessa constituição social essencial, que o econômico esteja ausente como princípio de organização mental. Mannheim é convicto de que

Deve-se reconhecer que o princípio explanatório fundamental usado pelo marxismo, o econômico, é bastante poderoso, porque caracteriza o processo total em termos do fator que é o princípio organizador mental “mais baixo” (lowest) de toda realidade social, e portanto se presta muito bem à caracterização da estrutura de várias épocas.⁵³

A principal força moderna e contemporânea que impulsiona a vontade e o pensamento humano na geração da cultura, para a Sociologia do Conhecimento de Mannheim, é, portanto, o fator econômico. Nesse ponto temos que enfrentar a questão do encontro entre o real e o mental. O processo de como um dado real se transforma em um dado mental, “o mais misterioso evento no processo histórico”, é ainda desconhecido para o homem (há um conhecimento fisiológico da cadeia de impulsos que leva estímulos ao

⁵³ K. Mannheim e outros, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, p. 48, Zahar.

cérebro, mas isso não explica ainda essa transformação) e, a rigor, isso não é essencial aqui.⁵⁴ Importa especificar que, quando tomamos a situação econômica como a principal força da atividade cultural, não estamos querendo significar com essa categoria algo puramente *material*, algo destituído de *significado*. Não há dúvida de que o impulso fisiológico da fome é algo material, mas o econômico (as instituições econômicas), considerado realidade cultural, que tem aquele instinto fisiológico como substrato, é já algo qualitativamente diferente. Podemos observar que os outros animais também têm o impulso da fome, mas não têm instituições econômicas. Enquanto o impulso da fome permanece praticamente imutável ao longo do tempo, o econômico tem variado historicamente por intermédio das inúmeras instituições econômicas. Logo, estas instituições econômicas não poderiam ser explicadas apenas pelo impulso da fome. Como assevera Mannheim,

O excesso acima e além do substrato puramente fisiológico, que, sozinho, transforma o instinto em um fator histórico, já é a “mente”. Por conseguinte, não basta dizer que a economia não existiria sem a mente; deve-se acrescentar que é este elemento *mental* que transforma em *economia* a pura satisfação do impulso.⁵⁵

O econômico não é material puro, embora seja “material” em outro sentido, na medida em que sua substância é natural, é não-sobrenatural. Essa acepção do econômico permite a Mannheim elaborar a seguinte forma sistemática da vinculação entre contexto social e conhecimento. A identificação da esfera econômica com o mental impõe a necessidade do reconhecimento de duas esferas mentais: o âmbito mental da infra-estrutura (*mind-in-the-substructure*), que diz respeito às condições de produção e às relações sociais concomitantes, e o âmbito mental da superestrutura (*mind-in-the-superstructure*), referente aos outros objetos culturais. Ora, como “a maior força determinante é exercida por aquelas categorias de significado nas quais o ser humano vive com a maior intensidade”, e como “são os componentes desta infra-estrutura que criam o arcabouço duradouro da existência contínua dos seres humanos – isto que é geralmente chamado *milieu*”,⁵⁶ a mente na infra-estrutura determina (*determine*) a mente na superestrutura. Portanto, essa estruturação da relação das duas esferas permite-nos compreender níveis diferentes de configurações

⁵⁴ Ao contrário do que fazem praticamente todas as teorias do conhecimento, a Sociologia do Conhecimento não tem como objetivo “especular” sobre como a mente transforma um contato com certo objeto externo em um conhecimento dele.

⁵⁵ K. Mannheim e outros, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, p. 48, Zahar.

⁵⁶ K. Mannheim e outros, *Idem*, p. 48, Zahar.

mentais. As configurações mentais da infra-estrutura são os primeiros resultados do contato do sujeito com a natureza; só depois é que surgem as configurações mentais referentes à superestrutura, aquelas referentes à realidade cultural em sentido mais específico, determinadas pela infra-estrutura.⁵⁷

O domínio do mental, do significativo é algo *sui generis*, pois não se confunde com os elementos puramente biológicos, instintivos, que, no entanto, lhe servem de base.⁵⁸ É o domínio de tudo que é inteligível, compreensível, racionalizado, organizado, estruturado, elaborado, enfim, de tudo que é histórico. Esses “fatos” de consciência humanos não podem ser reduzidos a meros *reflexos mecânicos* de situações exteriores. O papel mais importante do pensamento é a orientação para a conduta humana e o fim visado por esta é sempre baseado em ideais e normas, o que torna fundamentais fatores como a intencionalidade e o sentimento. O desconhecimento desse caráter da consciência humana é que faz com que as descrições da realidade pelo positivismo hegemônico, que hipostasia um conceito particular de empirismo, sejam falsas. Daí que, Mannheim reconhece a contribuição da tradição de pensamento apriorista para uma mais profunda compreensão da natureza da consciência humana, na medida em que esta valoriza exatamente a dimensão subjetiva.

Dissemos que o papel mais importante do pensamento é a orientação para a conduta humana e que esta é baseada em valores. Vistos apenas externamente, os atos humanos não parecem constituir uma unidade. Para termos a percepção da unidade subjacente ao comportamento humano e identificar o fim da conduta, é necessário recorrer às experiências internas do homem. Toda e qualquer decisão real é avaliativa, implica juízo valorativo acerca do bem e do mal, do sentido da vida e da morte, que integram o fim significativo da conduta e que se refletem nas ações efetivas. Valorar é significar, e é apenas por conta do ato de doação de significado que uma situação é considerada social. O

⁵⁷ “Na produção social de sua vida, os homens estabelecem determinadas *relações* necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas *relações de produção* forma a *estrutura econômica* da sociedade, a *base real* sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social” (Karl Marx, “Prefácio” à *Contribuição à Crítica da Economia Política* – 1859, *Apud* Jorge Larrain, IN: Bottomore, *DPM*, p. 27, destacamos (VG). Notar que a descrição de infra-estrutura por Mannheim como inerente ao mental, ao significativo, guarda estreita relação com essa formulação de Marx: a *estrutura econômica*, a *base real*, não diz respeito à *estrutura material da produção*, e sim às *relações de produção* estabelecidas pelos homens a partir daquelas.

⁵⁸ Cf. o segundo capítulo para a caracterização do significado dos objetos culturais.

significado configura-se, portanto, como o elemento integrador das unidades de conduta humana. É ele que “torna coerentes os *fragmentos da realidade* tanto da experiência psíquica interior, quanto da experiência exterior” ao situá-los com referência a um certo “complexo de conduta”.⁵⁹ Essa unificação da conduta pelo significado ocorre mediante a definição comum de uma situação social pelos homens que aspiram a uma ação conjunta.

Pode ser verdadeiro ou falso que um grupo lute somente por realizar uma sociedade fascista ou comunista, mas é só por essa *definição*, doadora de significado e avaliativa, que os acontecimentos produzem uma situação onde a atividade e a contra-atividade são passíveis de distinção.⁶⁰

A indefinição a respeito do significado não gera unidade de conduta social nem o desacordo a seu respeito produz ação comum. Decorre disso que significados uniformes são consequência de situações sociais estáveis e situações instáveis denunciam o desacordo a respeito dos significados. A rigor, da perspectiva histórica, a marca do significado é sempre sua instabilidade, pois desta perspectiva as situações sociais são sempre diversas.⁶¹ Essa característica traz implicações profundas para o trabalho investigativo dos objetos culturais. Ao destacar esse ponto, Mannheim alerta para a necessidade de adoção de um “relacionismo dinâmico”, único capaz de dar conta da variabilidade histórica e conceitual.

Uma observação importante, entretanto, se faz necessária aqui: “definição” não deve ser entendida como algo meramente teórico, porque se trata, antes, de uma espécie de “acordo” ou “concordância”, precipuamente inconsciente, que pressupõe, não postulados teóricos e, sim, motivações básicas, tais como esperanças, aspirações, propósitos, etc., comuns aos estratos sociais. São estes elementos motivacionais, intencionais e sentimentais, direcionadores da ação do homem em uma situação social concreta, que, em última instância, o auxiliam na ordenação dos acontecimentos passados, presentes e futuros. São estes elementos que alinham os feitos em uma perspectiva e atribuem relevância significativa a determinados acontecimentos.

⁵⁹ K. Mannheim, *IU*, p. 48, Guanabara, destacamos (VG).

⁶⁰ K. Mannheim, *Idem*, p. 49.

⁶¹ Para a noção de instabilidade social, cf. Nota 28.

A Idéia de Tempo na Mentalidade Utópica

Com o propósito de tornarmos a descrição da perspectiva da Sociologia do Conhecimento mais compreensível e, ao mesmo tempo, evidenciar o próprio método histórico e sociológico de sua elaboração, fazemos aqui um parêntese para apresentar uma das principais interpretações da cultura contemporânea empreendidas por Karl Mannheim.⁶² Trata-se da apresentação sumária da interpretação de uma das duas tendências básicas do pensamento humano: o esforço direcionado à compreensão e superação da ordem existente. Portanto, trata-se de interpretação das atividades concretas dos homens com vistas à mudança da ordem social existente. Mannheim acredita que, da perspectiva da concepção aqui estudada, “as mudanças mais importantes da estrutura intelectual (...) devem ser compreendidas à luz das transformações do elemento utópico”.⁶³ O procedimento adotado é o de seguir especificamente a transformação do conceito de tempo histórico através da evolução de alguns modos do pensamento utópico, desde a modernidade.

A rigor, por conta da sua concepção da interdependência das idéias, Mannheim concebe os sistemas utópicos de pensamento como estágios da evolução de uma mentalidade utópica ao longo da história. As formulações que apresentamos aqui dizem respeito a características desse desenvolvimento da mentalidade utópica; ao elemento utópico que assumiu o papel de força ativa em cada período; e às diversas concepções do conceito de tempo histórico implicadas em cada utopia. São quatro os estágios na configuração da mentalidade utópica, desde a modernidade, estudados por Mannheim: a) o modo da utopia do quiliasma;⁶⁴ b) o modo da utopia liberal-humanitária; c) o modo da

⁶² Mannheim aplicou sistematicamente o método da Sociologia do Conhecimento ao estudo da cultura. O próprio autor dividiu esses estudos em dois tipos de abordagem: a “microscópica”, voltada a um setor restrito da história social e intelectual (*The conservative thought* – IN: *ESSP*, pp. 74-164; *O Problema da Sociologia do Conhecimento*, principalmente a parte dedicada a Max Scheler – IN: *SC*, Vol. I, pp. 185-259, Rés; etc.); e a “macroscópica”, que buscou diagnosticar os passos mais importantes no complexo desenvolvimento da cultura ocidental (*Ideologia e Utopia*). Mannheim vê uma complementaridade entre as duas. Utilizamos neste tópico as análises macro de *IU* porque nestas Mannheim intenta uma interpretação da cultura como um todo. Além disso, em *IU* Mannheim lança mão de suas principais investigações dos estudos microscópicos. Veja relação das obras de Karl Mannheim no final da dissertação.

⁶³ K. Mannheim, *IU*, p. 285, Guanabara.

⁶⁴ Quiliasma (do gr. *Chiliás* = mil; e do lat. tardio *millenarius*) é sinônimo de milenarismo – doutrina associada inicialmente ao nome do místico cristão italiano Joaquim de Fiore (1145-1202) que anunciava o advento de um reinado terrestre da divindade, reinado que, de acordo com interpretação do Apocalipse, de S.

utopia conservadora; e d) o modo da utopia socialista-comunista.⁶⁵ Obviamente, não comportaria aqui fazer uma caracterização exaustiva desses pontos de vista, mas destacamos apenas aquelas formulações que são úteis à nossa questão.

A tese do desenvolvimento da consciência em direção à autoconsciência da sua vinculação existencial perpassa praticamente todas as investigações e formulações de K. Mannheim. Dessa forma, a mentalidade utópica desenvolve-se desde o modo em que a ênfase é posta no transcendente⁶⁶ (utopia quiliasta) até o modo que põe a ênfase no aqui e agora concreto (nas três outras utopias, embora com diferenças também a este respeito). Evidentemente, os estágios do desenvolvimento da mentalidade utópica se encontram vinculados a épocas históricas e a estratos sociais particulares. Assim, o ambiente da utopia quiliasta é a época de desintegração da Idade Média, onde tudo conflitava com tudo, um mundo em sublevação e em inquietação, instigado pela Reforma. Neste mundo a utopia quiliasta encontra guarida nas demandas dos estratos oprimidos da sociedade. É neste momento que, segundo Mannheim, podemos detectar a gênese de fenômenos sociológicos como: a prática política, entendida como participação mais ou menos consciente dos estratos sociais na busca de alguma finalidade mundana, em contraste com uma postura fatalista; a participação das classes oprimidas no desenvolvimento do processo social,⁶⁷ o modo de pensamento que se configura posteriormente na autoconsciência proletária, etc. A união do espírito quiliasta com as demandas dos estratos oprimidos encontra expressividade nas revoltas camponesas, que tiveram um dos seus líderes na pessoa de Thomas Münzer.⁶⁸

João (XX, 1-3), teria a duração de um *milênio* (H. Japiassu, *DF*, p. 168). Mannheim se refere a uma variante posterior dessa doutrina associada principalmente a Thomas Münzer e aos anabatistas (seita protestante do séc. XVI que rejeitava o batismo de crianças e pregava o rebatismo de todos os adeptos).

⁶⁵ Para efeito da questão aqui discutida não é necessário fazer distinção entre socialismo e comunismo.

⁶⁶ Notar que o sentido de transcendente aqui é o mais usual, como referente ao divino. Portanto, diferente de quando afirmamos a "transcendência" do pensamento em relação à sua pura imanência teórica, em direção ao existencial do qual é parte. É oportuno enfatizar que para a Sociologia do Conhecimento os usos das diversas acepções conceituais são ditados e refletem os propósitos da análise em processo bem como a perspectiva do observador.

⁶⁷ Conferir esta passagem de L. Huberman (*HRH*, p. 42): "Enquanto a sociedade feudal permanecia estática, com relação entre senhor e servo fixada pela tradição, foi praticamente impossível ao camponês melhorar sua condição. Estava preso a uma camisa de força econômica. Mas o crescimento do comércio, a introdução de uma economia monetária, o crescimento das cidades, proporcionaram-lhe meios para romper os laços que o prendiam tão fortemente".

⁶⁸ T. Münzer foi convertido por Lutero e nomeado por ele pastor de uma localidade da Saxônia. Consta que o próprio Lutero teria, em 1525, exortado Filipe de Hessen a reprimir com sangue os camponeses revoltados liderados por Münzer (Cf. G. Reale, *HF*, Vol. II, p. 113). Segundo Mannheim "o fato de o socialismo

Tal espírito representava as aspirações dos estratos mais baixos na ordem social, como camponeses, jornaleiros, pregadores, aldeões, etc.

A utopia liberal-humanitária aparece muito tempo após a anterior. Seu momento de visibilidade máxima situa-se na época imediatamente anterior e posterior à Revolução Francesa (1789). Ao contrário do quiliasma, esse modo da mentalidade utópica era a expressão de estratos médios. É verdade que as forças revolucionárias, o chamado “Terceiro Estado”, em oposição ao clero e à nobreza, eram formadas por artesãos, camponeses e classe média. Mas foi a classe média, ou burguesia (“as classes educadas”: advogados, juizes, funcionários, etc.; e “as classes abastadas”: mercadores, fabricantes, banqueiros, etc.), que “lucrou” com a revolução e que se tornou hegemônica então.⁶⁹

Por sua vez, aplica-se notavelmente à mentalidade conservadora a tese de que “os seres humanos não teorizam sobre as condições concretas em que vivem enquanto a estas se encontram bem ajustados”,⁷⁰ ou que a busca do conhecimento só ocorre em situações problemáticas. Assim, os conservadores sentem-se instigados a formular, sistematicamente, sua posição apenas no momento em que se sentem atacados pelas idéias e pela ação da burguesia, em processo de consolidação, no final do século XVIII. Seus estratos são os eclesiásticos e funcionários, notadamente vinculados à posse da terra. A rigor, a formulação dessa utopia foi mais “o trabalho de um corpo de ideólogos que se vincularam aos conservadores”⁷¹ do que propriamente desses estratos originais. Quanto à utopia socialista-comunista, apesar das referências a precursores como Saint-Simon, Fourier e Owen, o

moderno frequentemente reportar suas origens ao tempo dos anabatistas demonstra, em parte, que o movimento liderado por Thomas Münzer deve ser tido como um passo em direção aos movimentos revolucionários modernos. É óbvio, naturalmente, que não estamos lidando aqui com proletários com consciência de classe. Do mesmo modo, deve ser desde logo aceito que Münzer era um revolucionário social por motivos religiosos. Contudo, o sociólogo deve dar particular atenção a este movimento, porquanto nele o quiliasma e a revolução social estão estruturalmente integrados” – K. Mannheim, *IU*, p. 235, Guanabara.

⁶⁹ “Dentro da estrutura da sociedade feudal de sacerdotes, guerreiros e trabalhadores, surgira um grupo da classe média. Através dos anos, ela foi ganhando força. Havia empreendido uma luta longa e dura contra o feudalismo, marcada particularmente por três batalhas decisivas. A primeira foi a Reforma protestante; a segunda foi a Gloriosa Revolução na Inglaterra; e a terceira, a Revolução Francesa. No fim do século XVIII era pelo menos bastante forte para destruir a velha ordem feudal. Em lugar do feudalismo, um sistema social diferente, baseado na livre troca de mercadorias com o objetivo primordial de obter lucro, foi introduzido pela burguesia” – L. Huberman, *HRH*, p. 153.

⁷⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 253, Guanabara.

⁷¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 255.

principal momento é o da formulação marxista do século XIX, como representante da luta do proletariado pela mudança da ordem burguesa.

Demonstrar que as utopias estão vinculadas a épocas e a estratos sociais específicos é certamente o procedimento capital na caracterização da determinação existencial do conhecimento. Dessa forma podemos mostrar como categorias centrais do conhecimento humano são determinadas diferentemente de acordo com a perspectiva do sujeito. Na configuração do significado dos conceitos o elemento utópico que assume o papel ativo é fundamental. É ele, por exemplo, que é o princípio organizador da experiência do tempo pelos indivíduos.

O elemento utópico – isto é, a natureza do *desejo* dominante – determina a *seqüência*, a *ordem* e a *valoração* das experiências singulares. (...) A estrutura interna da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais claramente captada do que quando tentamos compreender sua concepção do tempo à luz de suas *esperanças*, *aspirações* e *propósitos*. Com base nestes propósitos e expectativas, uma dada mentalidade *ordena* não só os acontecimentos *futuros*, mas também os *passados*.⁷²

Portanto, precisamos identificar qual o elemento utópico, qual o desejo que assumiu o papel de força ativa em cada estágio da mentalidade utópica, para compreendermos a sua articulação do significado de tempo histórico. O propósito da mentalidade quiliasta era a instauração de um reino divino sobre a terra. Esta utopia assume uma compleição mundana no momento em que os estratos oprimidos que a operam passam a sentir a viabilidade de sua efetivação. Sua motivação era de origem, não terrena ou social, mas totalmente transcendente. A experiência central desse estágio da mentalidade utópica era “puramente espiritual”, voltada para o Absoluto. Esse fato tem implicações precisas sobre a perspectiva quiliasta. Uma característica própria desse modo de experiência é que os fatores que desempenhavam a função utópica ativa com vistas ao fim visado não eram *idéias* e sim energias orgiásticas e extáticas. O quiliasta não está “interessado na realização de um mundo racionalmente concebido”.⁷³

Esse aspecto permite-nos formular o ponto central do desejo nessa utopia, o elemento em torno do qual as experiências singulares são organizadas. O *êxtase*, como força principal da experiência mística, é o momento do arrebatamento do místico, ou da sua

⁷² K. Mannheim, *IU*, p. 233, Guanabara, destacamos (VG).

⁷³ K. Mannheim, *Idem*, p. 241.

“união com o mundo fechado do além”. As expectativas do místico concentram-se sobre o imediato, sobre o atual, como momento de irrupção do êxtase. Por isso, a sua experiência determinante é a da *imedição* ou “atualidade absoluta”. Esse modelo de experiência central é transportado para outras esferas da existência. Por exemplo, no campo político, a revolução não é vista pelo quiliasta como um meio concebido à luz de um fim previamente estabelecido, mas como um fator “criador do presente imediato, como a esperada realização de suas aspirações neste mundo”.⁷⁴ Portanto, porque para a utopia quiliasta suas aspirações podem realizar-se a qualquer momento, nesta mentalidade não há uma preocupação com o processo histórico do desenvolvimento, do vir-a-ser.

No modo seguinte da mentalidade utópica há uma mudança em substância e função do desejo utópico. O elemento utópico da mentalidade liberal-humanitária pode ser caracterizado como o estabelecimento de um mundo completamente racional, “iluminado”, um mundo em que os homens estivessem emancipados dos dogmas, das superstições, da ignorância, da tradição e do despotismo. Essa era a concepção da ordem social que deveria substituir a ordem existente. A explicitação desse projeto põe as bases da sua efetivação: a emancipação pressupõe ou exige a autonomia. O instrumento dessa autonomia, o meio de libertação, inerente ao ideal iluminista, encontra-se no próprio homem, ou, mais especificamente, no seu intelecto. “Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo”, sentencia Kant.⁷⁵ Nessas formulações estão presentes o que essa utopia visa e o modo de atingi-lo. O mundo racional e “iluminado” é, literalmente, um mundo ideal. Algo concebido e submetido à razão, desvinculado da tradição, da revelação, enfim, do Absoluto. A razão, por seu turno, não é a razão dos racionalistas, casada com o divino, mas a “razão pura”, a razão faculdade, capaz de erigir o mundo ideal. Os fatores centrais dessa experiência são, portanto, *idéias*, nada têm a ver com êxtase.

O caráter formal, abstrato, da experiência iluminista é algo bastante ressaltado,⁷⁶ mas é importante destacarmos um aspecto desse formalismo. Sendo ideal, essa utopia é

⁷⁴ K. Mannheim, *IU*, p. 241, Guanabara.

⁷⁵ E. Kant, *O que significa o iluminismo*.

⁷⁶ Registramos, para situar, o protesto de E. Cassirer. Segundo ele (*FI*, p. 267), “essa idéia tão corrente de que o século XVIII é um século especificamente ‘a-histórico’ constitui, em si mesma, uma idéia desprovida de qualquer fundamento histórico: nada mais do que uma palavra de ordem divulgada pelo Romantismo, uma divisa para se partir em campanha contra a filosofia do Iluminismo”.

uma espécie de “unidade de aferição” teórica dos acontecimentos concretos. Aqui temos a acentuação do caráter “normativo” desse ideal: este diz como o mundo concreto “deveria” ser. Portanto, a idéia aqui não é um modelo anterior, um arquétipo das coisas, como a idéia platônica, mas um objetivo formal apontando para um horizonte distante. “Algum dia, tudo será melhor – eis a nossa esperança”,⁷⁷ dizia Voltaire. É óbvio que nessa esperança existe também alguma espécie de anterioridade, mas apenas como produto da razão. Entretanto, o abstracionismo da perspectiva iluminista é entendido por Mannheim de maneira diversa da crítica do romantismo, que considera o iluminismo totalmente desprovido do sentido da história. Como ressaltamos no início deste estudo, a busca da verdade pelo pensamento formal, de qualquer modo, começa a dar visibilidade aos fatores históricos, que devem ser distinguidos daquela. Assim, mesmo que a utopia liberal-humanitária esteja voltada para um ponto distante, o “aqui e agora” começa a ser objeto de atenção, o que significa uma consideração do desenvolvimento da própria dimensão histórica. “A idéia, que somente poderia ser completamente realizada em algum tempo distante, torna-se, no decurso do continuado desenvolvimento do presente, uma norma que, aplicada a detalhes, efetua uma gradativa melhoria”.⁷⁸

Se a “norma” pode ser usada para avaliar os acontecimentos a partir do presente, com vistas ao futuro, segue-se daí a visão do processo, do progresso. Mas a necessidade de preencher o hiato entre o ideal e a imperfeição das coisas, em seu estado natural levou o iluminismo à crença de que “a realidade se movesse *continuamente* para uma proximidade cada vez maior com o racional”,⁷⁹ ou, à idéia de progresso unilinear. Cabe mencionarmos ainda uma última idéia importante para a caracterização da concepção de tempo histórico na mentalidade liberal. A ênfase na forma deixa, de algum modo, indeterminado o caráter concreto do próprio ideal, mesmo com a projeção deste para o futuro.

A formulação teórica da posição conservadora pode ser entendida como uma resistência às tendências mudancistas, sistematizada principalmente como uma reação ao ideário burguês, mas também como reação ao próprio quiliasma, na medida em que este

⁷⁷ Apud G. Reale, *HF*, Vol. II, p. 670.

⁷⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 249, Guanabara.

⁷⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 246, destacamos (VG).

também postulava a mudança da ordem existente. Essa é uma formulação *em termos intelectuais* da existência conservadora atacada por aquelas utopias. Trata-se, portanto, de uma “contra-utopia que serve como um meio de auto-orientação e de defesa”⁸⁰ de uma posição que tenta reverter a mudança. No momento em que a utopia conservadora passa a ser formulada, a sua natureza difere essencialmente da elaboração liberal. A falta de concretude, de determinação da idéia desta última é o alvo principal dos conservadores. Em contrapartida, a valorização da situação *existente* marca o seu modo próprio de existência. Nesse modo de existência são vivenciados elementos como o amor às origens, o sentimento nacional, o interesse pela natureza, pela Idade Média e pela história, a forte religiosidade, notadamente cristã, etc. O processo de aproximação ao aqui e agora, ausente no quiliasma e timidamente afirmado na utopia liberal, é aqui completado. O voltar-se para a situação existente, entretanto, não é sinônimo de ausência de contradições e tensões, pois nem todo elemento existencial encarna significação. O guia para uma discriminação do essencial do não-essencial, ou para o enfrentamento de obstáculos novos na situação social, é buscado nas forças e idéias que tenham adquirido objetivação. A idéia do conservador é, portanto, a idéia implantada e expressa na realidade; a idéia liberal reflete a experiência do “deveria”, a do conservador reflete a do “é”.

O que no liberalismo não passa de uma norma formal adquire, no conservadorismo, um *conteúdo concreto* nas leis prevalentes do Estado. Nas *objetivações* da cultura, na arte e na ciência, a espiritualidade se desdobra, e a idéia se expressa em uma plenitude *tangível*.⁸¹

Esse aspecto de determinação da idéia pela realidade é complementado e reforçado por um outro, que é importante aqui. O existente é significativo porque seu teor de racionalidade reflete as experiências acumuladas ao longo do tempo. A idéia recebe a sua determinação também do que ocorreu *antes*. O tempo se configura como criador de valor e, desta forma, o passado assume importância preponderante em dois sentidos. Por um lado, é necessário preservá-lo do esquecimento, daí a valorização da tradição, da história; por outro lado, extremamente importante para a articulação do tempo histórico nessa forma da utopia, é o fato de que o passado não é algo que ficou lá atrás, para sempre, mas algo que está

⁸⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 253, Guanabara.

⁸¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 256, destacamos (VG).

presente no presente. “As experiências que o espírito parece ter atrás de si existem igualmente nas profundidades de seu ser presente”.⁸²

Há que destacar aqui uma característica importante do desenvolvimento das idéias: o processo de interdependência e de antagonismo. Para não nos estendermos demasiadamente nessa questão, mas usando a oportunidade para ilustrá-la, observemos essa característica no modo de utopia seguinte: a utopia socialista-comunista. Entende Mannheim que o desejo que impulsiona a mudança neste estágio da mentalidade utópica representa um compromisso e uma nova síntese criativa das formas anteriores de utopia. A utopia socialista-comunista é sistematizada, principalmente, como radicalização da idéia liberal e como assimilação da idéia de determinismo do conservadorismo à utopia progressista.

Para os nossos propósitos, a concepção do tempo histórico da utopia socialista-comunista pode ser compreendida, no embate com as outras formas de utopia, pela referência às suas formulações sobre o processo de evolução e de determinação da realidade social. O elemento utópico do socialismo é a realização da liberdade e da igualdade entre os homens. Mas, para o socialismo, assim como para o liberalismo, o desejo de liberdade e igualdade somente será realizado no “futuro remoto”.⁸³ Essa identidade entre as duas utopias opostas pode ser explicada pela rejeição das duas: a) à afirmação, imediata e direta, da ordem existente pela utopia conservadora; e b) à exaltação (otimismo) quiliasta de instauração imediata da utopia. Entretanto, a idéia representativa desse desejo, em seu processo de evolução e desenvolvimento, é experimentada pela mentalidade socialista não como “forma espiritualmente sublimada”, mas como algo com substância existencial, com vida “concreta” e função no processo social, passível de investigação científica. A crítica de que a idéia liberal é pura forma, abstrata, uma mera opinião, empreendida pelo conservadorismo, é endossada pela utopia socialista. Mas a última não julga suficiente a crítica anterior. É necessário apontar as condições reais de realização das idéias utópicas, para que elas não sejam meros desejos ou sonhos. E essas condições reais são, para a mentalidade socialista, fatores econômicos e sociais. São estas

⁸² F. Hegel, *Lições de Filosofia da História*, Apud K. Mannheim, *IU*, p. 259, Guanabara.

⁸³ Mannheim exclui dessa formulação o socialismo antes do séc. XIX, que tinha sua utopia localizada no passado – Cf. *IU*, p. 263.

condições que emprestam relevância às idéias, são elas que ditam o arrefecimento ou a realização das idéias.

As condições 'materiais', anteriormente encaradas tão-só como obstáculos malignos no caminho da idéia, são aqui hipostasiadas em *força motora dos assuntos do mundo*, sob forma de um determinismo econômico reinterpretado em termos materialistas.⁸⁴

Nesta crítica da realização da utopia liberal situa-se a gênese da consciência das raízes situacionais do pensamento. É a mentalidade socialista-comunista que toma consciência das "condições materiais" determinantes do pensamento. O processo de estabelecimento desses determinantes do pensamento teve que enfrentar as outras utopias em duas frentes: o indeterminismo do liberalismo e a forma de determinação do conservadorismo. O sentido de indeterminação é uma das características mais marcantes da utopia liberal, embora, como mostramos, este ponto de vista "chegasse, através da idéia de progresso, a uma relativa proximidade com o processo histórico concreto".⁸⁵ A forma de ordenação dos acontecimentos pela utopia socialista-comunista se estabelece como superação desse sentido de indeterminação presente na posição acima.

Para compreendermos essa superação é suficiente ressaltar o sentido de determinação econômica e social das idéias já referido, em contraposição ao formalismo daquela utopia, e destacar, além disso, que, a par da identidade de projeção do desejo para o futuro nos dois modos de utopia, o socialismo, ao contrário do liberalismo, determina, especificadamente, esse futuro, para o período da derrocada do capitalismo. Portanto "a mentalidade socialista, em um sentido bem mais fundamental do que a idéia liberal, representa uma redefinição da utopia em termos de realidade",⁸⁶ na medida em que demarca claramente o seu caminho histórico-social. Aqui é especificado tanto o termo quanto o meio de desenvolvimento da utopia. Mas era necessário, igualmente, superar a forma de determinação da utopia conservadora. As condições econômicas e sociais são os fatores determinantes, não só da evolução a partir do presente, mas de *todo* o desenvolvimento. A concepção de que a força mais influente em determinado momento

⁸⁴ K. Mannheim, *IU*, p. 265, Guanabara, destacamos (VG). Não é difícil constatar-mos o quanto a Sociologia do Conhecimento está imbricada na mentalidade socialista-comunista.

⁸⁵ K. Mannheim, *Idem*, p. 267.

⁸⁶ K. Mannheim, *Idem*, p. 268.

vem da estrutura social imprime uma concretude à consciência conservadora da importância do passado para o desenvolvimento histórico. Assim, a utopia socialista-comunista toma a função de determinação do passado e junta-a à de utopia localizada no futuro.

Podemos agora discriminar as formulações a respeito do tempo histórico de acordo com os vários modos de pensamento da mentalidade utópica. A experiência quiliasta é voltada para o transcendente, ou seja, localiza-se “fora” do domínio do tempo, mas, no momento em que intenta ação histórica concreta, volta-se exclusivamente para o momento incidental. Sua atenção volta-se completamente para o presente imediato como a “fenda” por onde irromperia o desejo. A duração, o processo de vir-a-ser, não integra sua forma de concepção do sentido de tempo. A mentalidade quiliasta não trabalha a idéia de processo como desenvolvimento em direção a um objetivo. Por isso o quiliasta, em sua vida diária, “não se acha preocupado (...) com *esperanças* otimistas quanto ao futuro ou com *reminiscências* românticas”.⁸⁷

Para a utopia liberal o futuro é o ponto culminante de evolução histórica. Com a projeção da utopia para um tempo especificado no futuro, ainda que marcado pela indeterminação, a idéia de progresso substitui a noção de mudança súbita, como desejava o quiliasma. Esta é uma importante mudança qualitativa na forma de concepção do sentido de tempo histórico. A mentalidade utópica se torna vinculada ao processo de vir-a-ser. Mas o progresso ainda é concebido pelo liberal como contínuo, unilinear. Os estágios e períodos eram considerados como experimentos que precediam um “estado de perfeição” e não como elementos diversificadores da evolução histórica. O presente começa a aparecer, neste estágio da mentalidade, mas apenas em função do futuro. Como a idéia liberal é um “critério de aferição”, o seu uso direcionado a detalhes do presente termina por ligar os liberais ao mundo criticado onde se encontram. Por isso, apesar do seu abstracionismo, esta utopia já é mais concreta e histórica do que o quiliasma. Quanto ao passado, é destituído completamente de valor para a utopia liberal. A tradição e a história são considerados entraves à autonomia dos indivíduos.

⁸⁷ K. Mannheim, *IU*, p. 240, Guanabara, destacamos (VG).

A valorização do passado é, como vimos, justamente, a tese inegociável do conservadorismo. O passado é criador de valores que são inseparáveis do presente. Mas isso não significa o mero reconhecimento do passado, como se se estivesse apenas unindo à linha que vai do presente ao futuro uma outra que vem do passado ao presente. Não se trata de ver a história como uma extensão unilinear de tempo. A experimentação da presença virtual do passado no presente, como defende o conservadorismo, é, na verdade, a experiência de uma “imaginária terceira dimensão” do tempo. O presente contém a presença virtual do passado, o próprio presente e a remissão de volta ao passado.⁸⁸ Entretanto, por conta da valorização da situação existente, o conservadorismo termina por negligenciar o futuro e restringir a dimensão virtual do tempo a uma parte da totalidade histórica. Ao projetar, como intérprete, sua própria compreensão do tempo na análise que empreende, escreve Mannheim: “somente através da união de um sentido de determinação com uma concepção viva do futuro, seria possível criar um sentido histórico de tempo com mais de uma dimensão”.⁸⁹

A posição de síntese da utopia socialista-comunista fica patente também na articulação do sentido de tempo histórico. A união da noção de determinação com a de futuro e a explicitação das condições reais determinantes permitem compreendermos a totalidade histórica (passado, presente e futuro), permeada por uma terceira dimensão do tempo. Cada experiência presente contém uma terceira dimensão do tempo não só porque as condições reais determinantes do passado estão virtualmente presentes no presente, mas igualmente porque a existência presente também contém virtualmente as condições reais determinantes do futuro.⁹⁰ A forma de concepção socialista da estrutura do tempo histórico

⁸⁸ “Parece que o que é, sempre foi assim. Mas quando olhamos para trás, descobrimos o que mudou. Mas não é tão óbvio para nós descobrir onde e como a transição de um estágio a outro ocorreu. No curso do mesmo desenvolvimento invisível, as situações e circunstâncias próximas emergem e mudam. Da mesma forma que nas situações de nossa vida, e no seu decurso, aqui também percebemos o sentimento de existência eterna e necessária e, ao mesmo tempo, o da emergência e mudança temporais” – Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Apud K. Mannheim, *IU*, p. 259-60.

⁸⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 269.

⁹⁰ “O presente só existe realmente em virtude da existência do passado e do futuro – o presente é a forma do passado desnecessário e do futuro irreal. A tática é o futuro manifestando-se como presente” – J. Révai. “Das Problem der Taktik”, em *Kommunismus: Zeitschrift der Kommunistischen Internationale*, 1920, II, p. 1676, Apud Mannheim, *IU*, p. 269, Guanabara.

é já bastante diferente, não só dos modos quiliasta e liberal de utopia. A estrutura tridimensional aqui difere também daquela da própria mentalidade conservadora.

A interpretação mannheimiana do desenvolvimento da mentalidade utópica mostra como a noção de tempo histórico se estrutura concretamente baseada nas forças sociais dinâmicas que postulam a mudança da ordem social existente. É a ação dos seres humanos que impõe uma direção ao seu aparato categorial para lidar com a realidade. Como vimos, há uma diferenciação desse aparato de acordo com os motivos e os desejos que impelem os homens à ação, notadamente, pela transformação da situação social em que vivem e pela qual são também condicionados. Vimos como a posição existencial dos estratos sociais determina o elemento utópico fundamental e como este organiza a sua experiência do tempo histórico. Esta concepção do tempo, por sua vez, é o fator central de ordenação, para cada ponto de vista, de todos os demais acontecimentos. Em última instância, as próprias concepções ou visões de mundo recebem a marca dessa determinação. Aqui mostramos de modo claro como a Sociologia do Conhecimento compreende o processo de constituição dos objetos culturais. Não existem elementos puros aqui. A experiência central de vida é que determina a maneira de viver e a criatividade cultural de uma época.

Interesse e Comprometimento

A ilustração anterior possibilita retomarmos mais objetivamente a explicitação das características da vinculação existencial do conhecimento. O processo interpretativo que mostramos correlaciona os significados, os quais configuram a avaliação existente por trás da ação dos homens, às motivações coletivas destes mesmos homens. A Sociologia do Conhecimento tem um dos seus pressupostos mais importantes neste ponto: a possibilidade de identificação dessa correlação. A análise que descrevemos mostra, além da correlação entre as motivações e os significados, como os significados estão conectados aos estratos sociais. Contudo, são estratos sociais em si de natureza *diversa*: se os pontos de vista de conservadores, burgueses e socialistas estão em afinidade mais direta com a categoria de classe, o mesmo não acontece com o modo de pensamento religioso. No entanto, este último também é determinado existencialmente.

Por conseguinte, a caracterização dos agentes portadores dessas motivações se faz necessária para compreendermos melhor os mecanismos da determinação existencial do conhecimento. A realidade social não é uma instância unitária, e nós já aludimos a sua estrutura estratificada em classes. Entretanto, sem pretender negar que as classes constituam a estratificação principal, Mannheim leva mais adiante a concepção de divisão da sociedade, pelo menos para os propósitos da correlação entre conhecimento e situação social. Antes de mais nada, é preciso destacar, por um lado, que é impossível identificar todos os elementos de um determinado ponto de vista intelectual com apenas uma classe social. Vimos como o modo de pensamento socialista é permeado por elementos conservadores e liberais, embora transformados, porque inseridos em uma outra estrutura teórica.

Por outro lado, uma classe social pode ter várias perspectivas teóricas, representadas pelos vários estratos que a integram. Por exemplo, Mannheim distingue, no quadro intelectual alemão do século XIX, um modo de pensamento conservador “burocrático” de um conservadorismo historicista. O primeiro era representado pela burocracia que governou a Alemanha na época; os defensores do último eram intelectuais ligados às universidades. Cada modo de pensamento desse tinha seu tipo peculiar de racionalidade. Por considerar a legalidade institucionalizada o único parâmetro de aferição dos acontecimentos políticos, o conservador burocrático via distúrbio ou sinistro em tudo que não se encaixasse naquele parâmetro. Por seu turno, o conservador historicista admitia a existência do imprevisível na política, embora defendesse a incapacidade da razão humana para entendê-lo ou controlá-lo.⁹¹ Podemos constatar o mesmo fenômeno na perspectiva socialista, com a existência de um modo de pensamento marxiano e um modo anarquista, por exemplo. Notemos, ainda, que estratos de classes diferentes podem partilhar perspectivas e concepções de mundo semelhantes. Por exemplo, existem vertentes positivistas tanto na corrente liberal de pensamento quanto na socialista.

Portanto, é fato que em toda e qualquer época existem várias perspectivas intelectuais, embora uma determinada possa assumir predominância e relegar as outras a segundo plano. A identificação integral dessa multiplicidade de modos de pensamento com

⁹¹ Cf. *IU*, pp. 143-172, Guanabara.

as classes sociais não pode ocorrer sem problemas. Ante a variedade de modos de conhecimento coexistentes no seio da sociedade, a consideração destes à luz da tese da Sociologia do Conhecimento, da vinculação existencial do conhecimento, exige a postulação de outras unidades sociais, além das de classe, que condicionem os pontos de vista.

Assim, representando as classes, já que “todos os demais grupos surgem e são transformados como partes das condições mais básicas da produção e dominação”,⁹² são identificados, como portadores de modos de pensamentos, grupos diversos como gerações, seitas, grupos ocupacionais, intelectuais, escolas, partidos políticos, grupos geográficos, burocratas, etc. São as motivações desses grupos sociais concretos, em seu processo de interdependência, que dão significado aos acontecimentos sociais e que engendram os pontos de vista. Defende Mannheim que,

A menos que se preste cuidadosa atenção a grupamentos sociais deste tipo, altamente diferenciados, e às correspondentes diferenciações de conceitos, categorias e modelos de pensamento, vale dizer, a menos que se refine o problema da relação entre superestrutura e infra-estrutura, será impossível demonstrar que, correspondendo à riqueza de tipos de conhecimento e perspectivas aparecidos no decorrer da história, existem diferenciações similares na infra-estrutura da sociedade.⁹³

Portanto, uma mesma situação social comporta várias perspectivas intelectuais, correspondentes a inúmeros grupos sociais, vinculados a várias posições sociais.⁹⁴ A tarefa de refinamento do problema da relação entre infra e superestrutura equivale a enfrentar o problema da existência da multiplicidade de grupamentos sociais e de pontos de vista coexistentiais.

Posta a questão nestes termos, o refinamento proposto pela Sociologia do Conhecimento para o problema da relação entre infra e superestrutura estabelece dois tipos distintos de correlação entre as duas instâncias: o condicionamento baseado no *interesse* e no *comprometimento*. Constatamos o tipo de correlação segundo a qual uma atitude mental é ditada por interesse material quando determinados grupos adotam ou promovem certas

⁹² K. Mannheim, *IU*, p. 297, Guanabara.

⁹³ K. Mannheim, *Idem*, p. 297.

⁹⁴ Para o detalhamento da noção de perspectiva, cf. a Seção 4 seguinte.

posições intelectuais porque estas são úteis, quer na defesa, quer na propagação dos seus interesses econômicos. Podemos caracterizar a motivação, nesse tipo de correlação, como relacionando *imediatamente* e *diretamente* objetos culturais e situação econômica. A rigor, como a maior força determinante é exercida pelos motivos experimentados com maior intensidade, conforme assinalamos, são estas motivações imediatas, econômicas, que mais decisivamente determinam o comportamento dos indivíduos.

Entretanto, nem sempre é possível, ou melhor, na maioria dos casos, é impossível estabelecermos uma ligação *direta* entre objetos culturais e situação econômica. Se podemos, com relativa tranquilidade, perceber uma ligação direta entre certos comportamentos sociais e a posição dos sujeitos na estrutura social, bem como entre certas teorias econômicas ou políticas e interesses de grupos, é certamente muito difícil percebermos interesses econômicos imediatos, diretos, na adoção de determinados outros estilos intelectuais, filosóficos, artísticos, etc.⁹⁵ Ora, certamente estes últimos também não “habitam o vazio”, nem se desenvolvem de forma puramente imanente, mas estão relacionados, como todos os outros, em um processo de interdependência, a uma situação social e a certos estratos sociais que lhes dão sustentação. É verdade também que estes últimos objetos culturais gravitam sempre em torno de determinados sistemas econômicos, constituindo uma espécie de sistema intelectual ou concepção de mundo daqueles sistemas. Para a caracterização do vínculo *mediato* e *indireto* entre esses últimos produtos intelectuais e a situação social, Mannheim propõe a categoria do comprometimento.

Em razão de que a maior parte dos produtos intelectuais têm uma relação indireta com os sistemas econômicos, a categoria do comprometimento é a que ocorre com maior frequência. Por isso, essa categoria é concebida por Mannheim como mais geral e mais compreensiva, no campo do condicionamento social do conhecimento e do pensamento e, assim, a motivação pelo interesse insere-se como um caso parcial dessa vinculação. Ao mesmo tempo, essa valorização do comprometimento implica a adoção da categoria de “concepção de mundo” como central no empreendimento da Sociologia do Conhecimento. A correlação entre conhecimento e situação social assumirá, então, a forma de um caminho

⁹⁵ Apenas um dos muitos exemplos: não é possível identificar interesses econômicos *imediatos* vinculados à “teoria dos paradigmas”, de Thomas Kuhn.

“circular”, onde idéias ou estilos de pensamento são relacionados a uma concepção de mundo, e esta a um sistema econômico e social e aos grupos sociais que o defendem. Nas palavras do próprio Mannheim,

Não podemos atribuir um estilo de pensamento, uma obra de arte, etc. ao grupo de que faz parte com base numa análise de interesses. Podemos, no entanto, mostrar que um certo estilo de pensamento, uma posição intelectual está compreendida num sistema de atitudes que, por seu turno, pode ser relacionado com um certo sistema econômico ou de poder; podemos então perguntar que grupos sociais estão “interessados” no aparecimento e na manutenção deste sistema social e econômico e ao mesmo tempo “comprometidos” com a visão de mundo que lhe corresponde.⁹⁶

Poderia ser objetado que a categoria do comprometimento desfaz a relação “materialista” do conhecimento, na medida em que enfatiza, igualmente, as idéias “interesseiras” e as “comprometidas”. Isso seria verdade apenas se pressupuséssemos como condicionadas existencialmente apenas as primeiras. Mas, na medida em que as idéias comprometidas também são determinadas existencialmente, então não só não estamos desfazendo a relação “materialista”, como estamos a ampliá-la. Não podemos esquecer que denominamos relação “materialista” justamente o vínculo existencial do conhecimento, o seu fundamento natural (não supranatural). Mas devemos lembrar também que Mannheim concebe o existencial como algo que não se confunde com a mera infraestrutura, algo do qual fazem parte também os produtos culturais da dimensão superestrutural. A categoria do comprometimento surge como mais “elástica”, pois permite abarcar as idéias interesseiras e também as comprometidas. Todo e qualquer interesse é comprometido, mas nem todo comprometimento é interesse *direto*. A preocupação da Sociologia do Conhecimento é com a totalidade das idéias e não apenas com as idéias econômicas. Quando enfatizamos apenas a categoria do interesse corremos o risco de não atentarmos para a natureza das idéias apenas comprometidas e, com isso, ameaçamos deixá-las de fora da concepção “materialista” do conhecimento.

⁹⁶ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, pp. 251-2, Rés. Veja o segundo capítulo para a descrição do método da imputação e para a noção e o uso da categoria de concepção de mundo nas Ciências Humanas.

Desenvolvimento Existencial do Conhecimento

Aludimos ao caráter dinâmico da realidade social e do conhecimento e agora nos compete considerar esta questão. Para a Sociologia do Conhecimento, o contexto de constituição dos objetos culturais não é somente permeado por uma multiplicidade de perspectivas e modos de pensamento e de grupos sociais, mas por uma efetiva interdependência entre eles.

No domínio da História das Idéias, é fato que nenhum grupo social formula seus modos de pensamento no vazio, como uma invenção pura mas, ao contrário, herda atitudes, métodos, idéias, etc. de épocas passadas, e isso vale, também para estratos sociais emergentes. A análise precedente sobre a mentalidade utópica tornou claro que não é possível conceber a existência de pontos de vista, quer do proletariado, quer da burguesia, quer dos conservadores, por exemplo, completamente distintos, desenvolvidos em espaço intelectual fechado, sem comunicação mútua. As correntes intelectuais evoluem, de forma concomitante e interdependente, ao longo do processo histórico. O desenvolvimento dos pontos de vista ocorre mediante a consideração de questões que passam a integrar o horizonte de pensamento de uma época, mesmo que tais questões tenham sido destacadas anteriormente por correntes teoricamente adversárias.

Contudo, só um historicismo conservador conceberia essa herança como a palavra final, pois toda herança é adaptada às novas condições e, nessa adaptação, há sempre um processo criativo. A herança se torna algo diferente, posto que seu defensor atual é alguém diferente, assim como a situação social é também diferente. A mentalidade conservadora se estrutura em termos intelectuais, como elaboração teórica, quando necessita reagir à investida do pensamento iluminista, ou seja, justamente para combater a supervalorização da idéia pelo último. Mas sua concepção da idéia é algo distinto da idéia liberal. Se a última é pura forma, para os conservadores a idéia retira sua substância do existente. Por sua vez, os socialistas formulam sua concepção de tempo histórico em um processo de síntese e superação dos elementos dos modos de utopia anteriores. Para os socialistas, o presente tem uma “terceira dimensão” significativamente diferente daquela presente na concepção conservadora.

A análise sobre a evolução da mentalidade utópica serve aos nossos propósitos para comprovar a interdependência do significado e corroborar a tese da impossibilidade de compreensão isolada do desenvolvimento das idéias. Além disso, é preciso acrescentar que essa interdependência do significado se verifica tomando como base *tendências* ou padrões de pensamento hegemônicos em certas épocas. Em uma perspectiva histórica mais ampla, no domínio erudito, é fato consensual a análise do desenvolvimento do pensamento humano em termos da seqüência de fases temáticas que vão da cosmológica à antropológica, passando pela teológica. No nosso século, temos a tendência à discussão em torno das idéias opostas de universalização e de relativismo.⁹⁷ A rigor, todas essas fases refletem tendências analíticas predominantes nos períodos correspondentes, às quais nenhuma perspectiva teórica pode ignorar em seu processo de desenvolvimento.

Por seu turno, no domínio da História Social, a interpenetração dos grupos sociais, os portadores dos diversos modos de conhecimento e pensamento, é um fato evidente, notadamente, no contexto histórico contemporâneo. Se antes da época moderna os estratos sociais viviam mais ou menos isolados uns dos outros, tomando seus modos de pensamento como absolutos, hoje isso é impossível em condições normais. É fácil identificar o contexto histórico e sociológico propiciador da ocorrência desse fenômeno. A democratização da sociedade, apontada antes como um dos elementos que estão na base do advento da Sociologia do Conhecimento, é considerada por Mannheim o fator existencial que possibilitou a atração dos diversos grupos sociais à discussão política e filosófica. No mundo moderno e, principalmente, no contemporâneo,

Não apenas o Oriente e o Ocidente, não apenas as várias nações do Ocidente, mas também os estratos sociais destas nações, anteriormente mais ou menos isolados e, finalmente, também os diferentes grupos ocupacionais dentro destes estratos e os grupos intelectuais neste mundo altamente diferenciado – todos eles foram arrancados do estado auto-suficiente e complacente, no qual se tinham por absolutos, e foram forçados a manter a si mesmos e as suas idéias, face à investida destes grupos heterogêneos.⁹⁸

Uma situação social não é unitária, é estratificada, mas os estratos que a constituem estão em inexorável processo de interdependência, formando uma unidade totalizante. Por

⁹⁷ Cf. Banco Nacional de Idéias: "O relativismo enquanto visão de mundo", 1994.

⁹⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 301, Guanabara.

isso, os fenômenos humanos não podem ser compreendidos isoladamente. A compreensão desses fenômenos exige o conhecimento das tensões decorrentes dessa interdependência dos estratos sociais. A história do conhecimento e do pensamento, correlacionada à história social, revela a existência de diferentes estratos “interessados em” diferentes ordens econômicas e sociais e “comprometidos com” diferentes postulados sobre o mundo (world postulates) ou concepções de mundo. Disso decorre a constatação de dois tipos de antagonismos no desenvolvimento social: a) de grupos sociais e b) de postulados sobre o mundo. No processo histórico, interesses sociais combatem interesses sociais e concepções de mundo competem com concepções de mundo. Exatamente porque postulados sobre o mundo não são descorporizados, mas estão ligados aos grupos sociais e se desenvolvem dentro do seu pensamento, é que em cada momento histórico existem: a) estratos interessados em manter a ordem econômica e social vigente e comprometidos com os postulados sobre o mundo e respectivos estilos ou modos de pensamento afinados com essa ordem; e b) estratos, com concepções de mundo diferentes, que lutam contra e querem transformar essa ordem econômica e social vigente.⁹⁹ Nesse antagonismo residem a origem e a diversificação de todo o conhecimento humano.

A direção dessa vontade da atividade coletiva de transformar ou manter (uma dada situação econômico-social) é que produz o fio orientador para a emergência de seus (dos estratos sociais) problemas, seus conceitos e suas formas de pensamento.¹⁰⁰

A vinculação a um estrato social, vale dizer, a um certa posição da atividade social coletiva, com suas motivações específicas, carrega a tendência a ver a situação social de acordo com essa posição social. Dessa forma, os diferentes sistemas de pensamento (postulados, modos de pensamento, etc.) aparecem como diferentes modos de experimentar a “mesma” realidade social. Os estratos sociais, representantes da ordem social e intelectual prevalente, experimentam como “real” a estrutura de relações que defendem, ao passo que os estratos contrários à ordem existente orientam-se para estruturas de relações que devem realizar-se em outra ordem. Os motivos (interesses, comprometimentos) dos grupos

⁹⁹ Dentre os estratos que lutam contra a ordem existente, há os que se voltam para o futuro, mas há também aqueles, “cujo lar espiritual é um outro estádio anterior da evolução” (K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 252, Réis), que se aferram ao passado. Para exemplo desta última posição pensemos na caracterização do pensamento conservador anterior.

¹⁰⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 32, Guanabara, destacamos (VG).

dominantes e de seus opositores terminam por obscurecer-lhes a “condição real” da sociedade. Os primeiros “não vêem” os elementos que negam a ordem existente; os últimos “só vêem” esses elementos. Por causa dessa característica e tendo em vista a dinâmica da realidade social, teorias, modos de pensamento, normas, etc. dos grupos sociais dominantes tendem a se tornar antiquados (ideológicos), enquanto os dos grupos sociais seus opositores tendem a se transformar em sistemas utópicos de pensamento.

Entretanto, é óbvio que, ao considerarmos, ainda, o desenvolvimento constante da realidade social, o que é encarado como inadequado ou utópico depende do estágio desse desenvolvimento. Os estratos sociais não são sempre conservadores ou progressistas, e, quando o são, nunca o são no mesmo sentido. O pensamento liberal, evidentemente conservador em nossos dias, teve, no entanto, seu momento progressista, quando hegemonizou o processo de superação da ordem social feudal. Por conseguinte, a caracterização de um modo de pensamento, quanto a ser ideológico ou utópico, depende da direção em que o sistema econômico-social e intelectual se move.

A medida em que a *tendência fundamental do progresso econômico e intelectual* se desenrola, estratos que foram inicialmente progressistas tornam-se conservadores quando alcançam o ambicionado; estratos que num determinado momento desempenharam um papel condutor podem repentinamente sentir-se impelidos para abraçar a oposição contra a tendência principal.¹⁰¹

Os estratos defensores da ordem social existente rotularão de utópico algo irrealizável do seu ponto de vista. É claro, porém, que determinadas utopias são realizáveis se pensadas para além dos limites do *status quo*. Isso mostra que a própria tentativa de determinar o significado de uma perspectiva, como por exemplo, o do modo de pensamento utópico, encontra-se dependente, também, da perspectiva de quem faz a tentativa. Ou, nos termos do próprio Mannheim, “a extensão em que um conceito explica algo jamais pode ser absoluta; sempre é correlata à expansão e à intensificação do entendimento da *estrutura total*”.¹⁰²

¹⁰¹ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, Vol. I, p. 253, Rés, destacamos (VG).

¹⁰² K. Mannheim, *JU*, p. 218, Guanabara, destacamos (VG).

A estrutura total, como a “rede das forças sociais em interação de onde surgiram os vários modos de observar e pensar sobre as realidades existentes”,¹⁰³ entretanto, deve ser entendida, em última instância, como totalidade histórica. Assentindo à mesma noção de determinação dos acontecimentos do modo de pensamento socialista, Mannheim defende que “não só o passado constitui um fator de determinação, mas a situação econômica e social do presente também condiciona o acontecimento possível”.¹⁰⁴ A totalidade histórica, ou Absoluto básico, é, portanto, o domínio último no qual radica a interdependência dos elementos do significado.

Em síntese, tanto conservadores quanto progressistas, defensores da ordem e utópicos, tendem a ajustar seus sistemas de pensamento às mudanças na “tendência fundamental do progresso econômico e intelectual”. Transformações da realidade social, alterações nos estratos sociais e mudança na função e no significado das idéias são partes de um mesmo processo interdependente. Interdependência de significado e interpenetração dos grupamentos sociais são fenômenos que formam unidade. A mudança da função sociológica de uma idéia envolve sempre uma mudança do seu significado. Quando novos estratos sociais tomam sistemas de idéias de outros estratos, sempre modificam aqueles de acordo com seu uso em uma nova situação de vida, de acordo com sua posição existencial dentro do contexto histórico: suas aspirações, suas intenções, suas tensões, etc., sempre impõem um significado próprio às idéias assimiladas. Por isso a “história é um meio criativo de significados e não somente um meio passivo em que os significados preexistentes encontram a sua realização”.¹⁰⁵

4. Natureza da Vinculação Existencial do Conhecimento

O esforço devotado ao propósito de circunscrição do caráter da determinação existencial do conhecimento e do pensamento nos conduz à abordagem do que é considerado, da perspectiva da Sociologia do Conhecimento, o quarto fator estrutural característico da consciência contemporânea. Trata-se do fenômeno denominado por

¹⁰³ K. Mannheim, *IU*, p. 76, Guanabara.

¹⁰⁴ K. Mannheim, *Idem*, p. 270.

¹⁰⁵ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 256, Rés.

Mannheim de “totalização” do vínculo entre situação social e pensamento, mas que podemos designar como o processo de universalização da consciência desse vínculo.¹⁰⁶

Para a descrição do desenvolvimento da consciência em direção à autoconsciência da sua vinculação situacional, lançamos mão aqui apenas da dimensão “imaneente” ao significado da “totalização”, nas análises de Mannheim. Ou seja, apresentamos apenas diferenças relativas às *noções* aplicadas à questão do vínculo, mas não destacamos as posições sociais a que estão vinculadas. Contudo, mesmo sem esquecer a contribuição inicial do pensamento burguês, já apontada, à constituição do modo de pensamento oposicional, restringimos-nos a considerar diferenças de significado apenas na perspectiva historicista. Destacamos as noções presentes nos momentos da primeira formulação teórica dessa consciência e o seu momento auto-reflexivo, empreendido pela Sociologia do Conhecimento.

Ideologia e Perspectiva

Na verdade, tratamos de uma questão que vem sendo discutida historicamente como o “problema ideológico” do pensamento. A consideração da questão, como formulada pela Sociologia do Conhecimento, exige atenção para o fato de que o termo “ideologia” em Mannheim é entendido em, pelo menos, dois sentidos distintos, embora interrelacionados, que é preciso separar.¹⁰⁷ Por um lado, ideologia é um modo de pensamento voltado para a manutenção de uma certa ordem social. O conceito aqui é entendido como oposto ao de utopia, sendo utópico o modo de pensamento voltado para a mudança da ordem social vigente. Ideologia, aqui, enfatiza aquilo que defende a manutenção de uma dada ordem social. Existem, historicamente, várias perspectivas ideológicas, modos de pensamento voltados para a manutenção de uma dada ordem social.

Por outro lado, ideologia é entendida como determinação existencial do pensamento. Nesse sentido pomos a ênfase no fato de que o pensamento é vinculado

¹⁰⁶ Relembramos os outros fatores constituintes da estrutura da consciência: a) não-autonomia ou relacionamento do pensamento a determinada instância; b) o modo “desmascarador” assumido pelo pensamento na identificação do fator c; e c) o “existencial” ao qual o pensamento contemporâneo é relacionado: a instância social.

¹⁰⁷ Além dos dois sentidos aqui trabalhados, freqüentemente Mannheim usa o termo ideologia para designar, genericamente, as idéias, o pensamento, etc.

existencialmente. Entretanto, devido à “conotação moral” que o termo ideologia adquire com o tempo, Mannheim resolve evitar seu uso, nesse segundo sentido, e passa a utilizar a expressão “perspectiva situacionalmente determinada”.¹⁰⁸ Tanto o modo ideológico de pensamento, no primeiro sentido, quanto o modo utópico, são perspectivas socialmente vinculadas. É em relação, notadamente, ao segundo conceito de ideologia, ou de perspectiva situacionalmente determinada, que constatamos a contribuição original da Sociologia do Conhecimento de Mannheim.

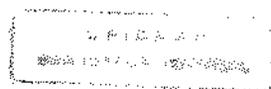
Na análise das variações históricas do significado do termo ideologia, Mannheim identifica duas noções básicas distintas: as concepções de ideologia por ele denominadas de particular e total. Antes de mais nada, como estamos descrevendo o conceito de “perspectiva situacionalmente determinada”, é importante destacar que as concepções *particular* e *total* de ideologia têm em comum o fato de não se restringirem a uma análise “imaneente” ao sujeito para compreensão do significado das idéias e da intenção daquele presente em suas idéias. Ao contrário, apelam para uma análise “transcendente”, significando isso o fato de que, para ambas as concepções, as visões, as idéias expressas por um sujeito são função da sua existência, da sua situação de vida, necessitando-se recorrer a estas para compreender aquelas. Contudo, as duas concepções guardam também profundas diferenças.

A concepção particular de ideologia significa a postura de ceticismo que temos em relação a certas idéias porque desconfiamos que elas disfarçam a verdadeira identificação da situação social, porque tal identificação é contrária aos interesses de quem as professa. Podem essas distorções ser desde mentiras conscientes até disfarces semiconscientes e dissimulados. Pressupõe um domínio de idéias não-ideológico, de reconhecimento verdadeiro da situação. De acordo com Mannheim, essa concepção considera apenas parte dos enunciados do opositor como ideológica e isso apenas em relação ao seu conteúdo.

Chamamos de *particular* a esta concepção de ideologia porque ela se refere somente a *afirmativas específicas* que podem ser consideradas como *dissimulações*, *falsificações* ou *mentiras*, sem que com isso se atinja a integridade da *estrutura mental total* do sujeito que as enuncia.¹⁰⁹

¹⁰⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 288, Guanabara.

¹⁰⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 287, destacamos (VG).



A rigor, Mannheim não nega a existência de modos de pensamento deliberadamente orquestrados com o propósito de defender certos interesses, sendo, mesmo, necessário o seu desmascaramento.¹¹⁰ Mas o problema da Sociologia do Conhecimento não é situado nessa dimensão, esta “não critica o pensamento ao nível das próprias afirmativas, que podem envolver enganos e disfarces, mas as examina ao nível estrutural”.¹¹¹ Neste ponto é que as diferenças devem ficar nítidas. A ideologia particular significa duas coisas: que o seu conceito remete apenas ao nível das afirmações ou do discurso, sem que vise à estrutura mental total subjacente; e que, além disso, visa apenas a parte do pensamento como ideológico.¹¹² Por seu turno, ideologia total significa que o condicionamento existencial é da totalidade da estrutura mental e, além disso, de todo e qualquer modo de pensamento, de toda e qualquer concepção de mundo.

Aludimos ao fato de que coube ao marxismo a primeira formulação teórica da vinculação entre conhecimento e pensamento e situação social. Mannheim defende que a “Sociologia do Conhecimento surgiu realmente com Marx, cujas contribuições profundamente sugestivas atingiram o cerne da questão”.¹¹³ Em *A Miséria da Filosofia*, por exemplo, aprendemos que

As categorias econômicas *nada mais são do que* as expressões teóricas, as abstrações, *das* relações sociais de produção... Os mesmos homens que estabelecem relações sociais em conformidade com sua produtividade material produzem os princípios, as idéias e as categorias igualmente *em conformidade com* suas relações sociais.¹¹⁴

A ideologia aqui começa a ser vista, não como uma questão de mentira, de percepção errada, de ilusão, de alienação, mas como uma questão, poderíamos dizer, de *condicionamento* pelo ponto de partida (situação social) considerado. Neste ponto, a análise do pensamento começa a deixar o âmbito meramente psicológico em direção a

¹¹⁰ Cf. “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 249, Rés, e *IU*, pp. 102 e 151, Guanabara.

¹¹¹ K. Mannheim, *IU*, p. 287, Guanabara.

¹¹² “Embora o objetivo tivesse sido, desde o início, a desintegração de toda a *Weltanschauung* das classes dominantes, o que realmente se conseguiu foi somente a desintegração de certas idéias, cuja natureza ‘funcional’ foi demonstrada em termos sociológicos: a idéia de Deus, da metafísica, etc.” – K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 197, Rés.

¹¹³ K. Mannheim, *IU*, p. 329, Guanabara.

¹¹⁴ *Apud* K. Mannheim, *Idem*, p. 83, destacamos (VG).

determinantes do contexto social. Somente quando deixamos de considerar os indivíduos como pessoalmente responsáveis pelos equívocos de suas afirmações e passamos a buscar a fonte dessas afirmações em fatores sociais é que estamos fazendo uma análise propriamente ideológica. Por isso, “foi a teoria marxista que por primeiro concretizou a fusão das concepções particular e total de ideologia”.¹¹⁵

Contudo, Mannheim considera a formulação marxista insuficiente, pois esta é ainda “indistinguível do desmascaramento das ideologias”. Segundo Jorge Larrain, mesmo considerando que em nenhuma das fases do desenvolvimento do pensamento marxiano¹¹⁶ as idéias aparecem como fruto de percepção errada, de ilusão, ou de alienação, passíveis de superação pela mera crítica teórica, ideologia, em Marx, pode ser conceituada como a característica de determinadas idéias, pensamentos, ou formas de consciência, consideradas distorções, deformações ou inversões da situação social a que se referem. Nessa condição estas idéias terminam por *ocultar* a situação social e, assim, servem aos interesses da classe dominante. Esse entendimento do conceito de ideologia como a característica do pensamento a serviço da classe dominante, atribuído a Marx, tem sido a base para as críticas de que “apesar de socialistas e comunistas conduzirem as suas análises em termos de ideologia, estas não são auto-reflexivas, isto é, são incapazes de aplicar tal análise a si próprias”.¹¹⁷

¹¹⁵ K. Mannheim, *IU*, p. 100, Guanabara.

¹¹⁶ J. Larrain (IN: T. Bottomore, *DPM*, pp. 183-187) distingue, de acordo com os escritos de Marx, três fases no desenvolvimento do seu conceito de ideologia: A) 1ª Fase (primeiros escritos até 1844 – Obra: *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*). Crítica à concepção hegeliana do Estado; esta é uma *inversão* porque converte o subjetivo em objetivo e vice-versa. Com relação a Feuerbach, Marx concorda que a religião *inverte* a relação do homem com Deus e com a própria religião: o homem teria criado ambos, ao invés de criado por Deus; B) 2ª Fase (1845-1857 – Obra: *A Ideologia Alemã*). A idéia de *inversão* é conservada; “consiste em partir da consciência em vez de partir da realidade material” (p. 184). É uma crítica dirigida principalmente aos jovens hegelianos; C) 3ª Fase (a partir de 1858 – Obras: *Grundrisse*, *O Capital*). “A palavra ideologia quase que desaparece desses textos. Não obstante, a pertinência da análise econômica de Marx para o conceito (de ideologia) evidencia-se com o uso constante e a reelaboração da noção de *inversão*” (p. 184, destacamos, VG). O dado novo nesta última fase seria o de que a conexão entre “consciência invertida” e “realidade invertida”, vista nas fases anteriores como *direta, não-mediada*, passa a ser “mediada por um nível de aparências que é constitutivo da própria realidade” (p. 184): o *mercado* e a *concorrência*, os dois fenômenos interpretados como *manifestações invertidas* da esfera da produção. Como vemos, a idéia de *inversão* é uma constante.

¹¹⁷ S. Hekman, *HSC*, p. 135. Segundo M. Löwy (*AKM*, p. 84), “não se pode negar que esta crítica contém uma parte de verdade: várias correntes no seio do marxismo, desde a época de Mannheim até nossos dias, influenciados pelo positivismo (é suficiente pensar em Kautsky e no ‘marxismo ortodoxo’ da II Internacional), apresentaram o materialismo histórico como sendo uma ‘ciência’ pura e simples, livre de

O mais importante, no entanto, é que, se é verdade que o desenvolvimento dos modos de pensamento é interdependente, ou seja, que os pontos de vista se desenvolvem considerando as questões emergentes no horizonte intelectual de uma época, mesmo que estas tenham sido destacadas inicialmente por um deles, uma “intuição tão reveladora sobre a base do pensamento, como a que oferece a noção de ideologia, não pode permanecer, por muito tempo, como privilégio exclusivo de uma classe”.¹¹⁸ Um novo estágio na análise do pensamento em geral é atingido precisamente em função da expansão e da difusão da abordagem ideológica.

Segundo Mannheim, chegamos a uma posição na qual não é mais possível “para um ponto de vista e para uma interpretação refutar os demais por serem ideológicos, sem ter que enfrentar essa acusação”.¹¹⁹ Esse processo de expansão da abordagem ideológica termina sendo a causa de uma transformação realmente dialética do significado de ideologia. Quando todos passam a analisar o pensamento de todos em termos da sua vinculação situacional, temos que o conceito de ideologia já assumiu um significado totalmente diferente do anterior, pois agora já não pode ser concebido como *parcial* nem *restrito*.

Por conseguinte, enquanto categoria que tenta dar conta da evolução e da expansão da idéia de vinculação do conhecimento e do pensamento a uma entidade da qual são partes, a “totalização” aqui deve ser entendida como uma mudança em duas dimensões: a) do fato de que determinadas idéias de um grupo social são vinculadas existencialmente para o de que todo o pensamento desse grupo (toda a concepção de mundo) é submetido a esse vínculo; e, além disso, do fato de que o pensamento de um certo grupo é determinado para o de que o pensamento de todos os grupos sociais é também determinado existencialmente. Ou, em outros termos, neste último caso, não só o pensamento dos nossos oponentes, mas

julgamentos de valor, não ideológica (ou utópica) e sem vinculações de classe”. Simonds concorda com essa posição de Löwy, mas faz uma ressalva e estabelece uma afinidade entre Mannheim e o próprio Marx. Segundo ele “se retornarmos aos próprios escritos de Marx, da *Sagrada Família* ao *Capital*, nós descobrimos uma concepção de ideologia que é mais próxima da posição adotada em *Ideologia e Utopia* do que Mannheim ou muitos de seus críticos marxistas acreditariam” (MSK, p. 100).

¹¹⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 100.

¹¹⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 100.

também o nosso está submetido ao vínculo existencial;¹²⁰ e b) do exercício do desmascaramento das idéias de certos grupos, apontando-as como falsas, mistificações, mentiras, ou mesmo “inversões” da realidade social, para a “operação de determinação do papel funcional de qualquer pensamento”. Aqui em “b” há uma “sublimação” do processo. A sublimação difere da mera transposição do significado de um conceito.¹²¹ Não se trata do mesmo processo em sistemas diferentes. Se o desmascaramento ocorre ao nível das afirmações, o relacionismo se refere à determinação da estrutura mental.

O conceito de “perspectiva situacionalmente determinada” remete a uma característica fundamental do pensamento contemporâneo. Essa característica fundamental é a de que o conhecimento é necessariamente perspectivado, de que a estrutura mental é diferente, nos diversos pontos de vista, na medida em que “não são” os “mesmos” objeto e realidade que são percebidos pelos homens que vivem em contextos existenciais variados.

A possibilidade de investigação objetiva da correlação entre uma perspectiva e uma posição social é uma das convicções centrais sobre a qual se ergue a Sociologia do Conhecimento. Os critérios de que ela se utiliza para estabelecer essa correlação permitem-nos perceber até que ponto a posição social afeta a perspectiva de um observador. Dentre os critérios objetivos que permitem caracterizar diversamente os traços de distintas perspectivas estão os seguintes: os significados dos conceitos de cada perspectiva, a existência de contraconceitos ou a ausência de certos conceitos, a estrutura categorial de cada modo de pensamento, a proximidade com os modelos dominantes de pensamento, o nível de abstração alcançado por cada ponto de vista, a ontologia subjacente a cada perspectiva, etc.

Mannheim aplica constantemente esses critérios em suas análises que servem de base à Sociologia do Conhecimento.¹²² Neste tópico vimos, por exemplo, como o processo de universalização da consciência da vinculação situacional do pensamento revela a existência de diferentes significados da concepção desse vínculo, de acordo com os

¹²⁰ “Mesmo se nos recusássemos a admiti-lo, o opositor obrigar-nos-ia a reconhecê-lo, porque também ele eventualmente utiliza o método da análise ideológica e aplica-o ao utilizador original” – K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: *SC*, Vol. I, p. 200, Rés.

¹²¹ Cf. “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 111, Rés.

¹²² Em *IU* (pp. 294-300, Guanabara) Mannheim faz uma rápida ilustração de todos esses critérios.

diversos pontos de vista que se voltam à investigação da questão. Mostramos como as diferenças de significado do conceito de ideologia refletem uma diferença profunda nas concepções da vinculação existencial do pensamento tipificadas, diferença essa que diz respeito tanto ao conteúdo (em “a”) quanto à forma (em “b”) daquelas concepções. Podemos mencionar, como exemplo do uso do critério do contraconceito na caracterização de distintas perspectivas, a interpretação mannheimiana do confronto entre os modos de pensamento liberal e conservador no século XVIII. No processo de oposição ao pensamento liberal, contra o qual, notadamente, o conservadorismo formula, como teoria, sua concepção de mundo, este último ataca, sistematicamente, os conceitos elaborados pelo primeiro. Assim, ao conceito de razão o conservadorismo opõe os de história, vida, nação; ao dedutivismo opõe a irracionalidade da realidade; à postulação da validade universal opõe a individualidade em um modo radical; ao conceito de unidades coletivas, como soma de indivíduos ou fatores isolados, opõe o conceito de totalidade como algo distinto da mera soma das partes; à concepção de pensamento estático opõe uma concepção dinâmica, etc.¹²³

Podemos citar ainda a utilização que Mannheim faz das dificuldades do próprio marxismo com a questão da determinação existencial do pensamento, justamente, para ilustrar outro dos critérios caracterizadores das perspectivas diversas: o referente ao *nível de abstração* alcançado por cada ponto de vista. A resistência à universalização da consciência da vinculação existencial do pensamento, a uma formulação teórica mais sistemática dessa questão, pode ser creditada, também, à perspectiva dos pensadores. Deixamos ao próprio Mannheim, nesta extensa passagem, a expressão do seu pensamento quanto a isso.

Pode-se mostrar, precisamente no caso do marxismo e da relação que mantém com as descobertas da Sociologia do Conhecimento, como uma inter-relação só pode muitas vezes ser formulada numa forma de concretude que é própria a um ponto de vista particular. Pode ser demonstrado, no caso do marxismo, que um observador, cuja visão esteja presa a uma dada posição social, jamais conseguirá por si mesmo assinalar os aspectos mais gerais e teóricos, implícitos nas observações concretas que realiza. Seria de esperar, por exemplo, que há muito tempo o marxismo tivesse formulado de maneira mais teórica as descobertas fundamentais da Sociologia do Conhecimento concernentes à relação entre o pensamento humano e as condições de existência *em geral*, principalmente porque sua descoberta da teoria da ideologia também implicava pelo menos as preliminares da Sociologia do Conhecimento. Que esta implicação jamais pudesse ser expressa e elaborada teoricamente, e que, no máximo, apenas foi enunciada parcialmente, deve-se ao fato de que, no

¹²³ Cf. K. Mannheim, “Conservative Thought” IN: *ESSP*, pp. 117-8.

momento concreto, *esta relação só fosse percebida no pensamento do oponente*. Além do mais, isto foi provavelmente devido a uma relutância subconsciente em meditar sobre as implicações de uma percepção concretamente formulada, até o ponto em que as formulações teóricas latentes nesta percepção fossem suficientemente claras para produzir um efeito inquietante na posição do próprio pensador. Vemos, assim, como um foco estreito imposto por uma determinada posição e os impulsos dirigidos que governam suas meditações tendem a obstruir a *formulação geral e teórica* destas visões e a restringir a *capacidade de abstração*. Há uma tendência a sustentar uma visão particular imediatamente obtida e a impedir que se coloque a questão sobre se o fato de estar o conhecimento ligado à existência não é inerente à estrutura humana de pensamento em si.¹²⁴

“Determinação” Existencial do Conhecimento

O fechamento deste capítulo exige o enfrentamento de uma questão fundamental para a concepção da gênese existencial do significado dos objetos culturais aqui esboçada, posta constantemente ao longo deste estudo, mas ainda não abordada explicitamente em seus termos: a questão da natureza da vinculação entre conhecimento e contexto social. O que significa ser um conhecimento “determinado” por um contexto existencial? *Grosso modo*, o uso científico do vocábulo determinado “indica uma espécie de ‘conexão constante e unívoca’ entre acontecimentos, coisas ou qualidades das coisas”.¹²⁵ No começo deste capítulo fizemos alusão à noção de determinismo, um dos princípios fundamentais do paradigma moderno de ciência, hegemônico por longo tempo.¹²⁶ Marcam a noção, neste

¹²⁴ K. Mannheim, *IU*, p. 298-9, Guanabara, destacamos (VG).

¹²⁵ L. Hegenberg, *EC*, p. 179.

¹²⁶ A rigor, o determinismo é ainda hoje amplamente defendido, embora tenha sofrido constantes reelaborações, em decorrência das “revoluções científicas” do nosso século. O esquema postulacional da mecânica clássica começa a ser modificado pelo desenvolvimento da física, com a teoria da relatividade (Einstein) mas, principalmente, com a teoria quântica (Bohr, Born, Heisenberg). Segundo o Prof. Leônidas Hegenberg, “coube ao chamado ‘princípio de incerteza’, formulado por Heisenberg, segundo o qual é impossível determinar com precisão a posição e o momento de uma partícula (...), um papel importante na queda das esperanças antes alimentadas” (*EC*, p. 186). Da teoria quântica passa a resultar “a certeza de que as leis fundamentais da física atômica assumem, obrigatoriamente, uma forma estatística, de modo que as previsões que a ciência pode fazer são todas de natureza estatística” (*EC*, p. 186). Contudo, por volta da metade do século, um movimento procura resgatar a validade da noção de determinismo para a ciência. De acordo com seus defensores (Bohm, Yukawa, Vigier) é ilícito também elevar o princípio de incerteza ao nível de lei absoluta, válida para todos os domínios científicos. Além disso, contestam o pressuposto de se tomar a mecânica quântica como o estágio final do conhecimento científico. A proposta destes últimos é a de que a natureza é integrada por uma infinidade de níveis, para os quais cada teoria teria a sua adequação: “Um nível, macroscópico, seria o das distâncias superiores a 10^{-8} cm, onde prevaleceria, como satisfatória aproximação, a mecânica clássica. No nível determinado pelas distâncias entre 10^{-8} e 10^{-13} cm, novas propriedades aparecem, para as quais é forçoso introduzir a mecânica quântica. Entretanto – e essa conjectura ganha força nos tempos atuais – novas mecânicas poderiam ter validade nos domínios das distâncias inferiores a 10^{-13} cm., necessárias para dar conta de propriedades que agora não são tratáveis com a mecânica quântica” (*EC*, p.

paradigma, quatro características fundamentais e indissociáveis: as noções de necessidade, de causa, de inevitabilidade e de previsibilidade. A noção de *necessidade* significa que a ocorrência de algo depende de uma causa, mediante regras (leis); *causa* é aquilo de que a ocorrência de algo depende; a *inevitabilidade* ou *invariabilidade* empresta ao determinismo a característica segundo a qual dados certos eventos (causas) e certas leis, sempre ocorrerão certos efeitos. E a de *previsibilidade* que, conhecendo-se os fenômenos e suas leis, sabe-se o que acontecerá com eles. Essas características, tomadas em conjunto, emprestam ao determinismo a noção de “causalidade cega” ou “mecânica”.

Teria a vinculação existencial do conhecimento defendida pela Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim a marca dessa noção de determinismo? As discussões precedentes constituem subsídio para afirmar, com certeza, que não. Então, como podemos caracterizar esse vínculo, essa “determinação” situacional do conhecimento, princípio fundamental da Sociologia do Conhecimento? Nessa tese principal da Sociologia do Conhecimento reside também uma das principais tensões da concepção do conhecimento de Mannheim. Ao longo de sua obra, ao referir-se à relação entre conhecimento e situação social, Mannheim usa diversos termos, tais como: condicionamento, vínculo, função, correlação, ligação, determinação, etc. As expressões em língua alemã usadas por Mannheim para significar a vinculação do conhecimento à situação social (*Seinsgebundenheit*, *Seinsverbundenheit*, *Standortsgebundenheit* e *Standortsverbundenheit*) deixam em aberto, alerta ele, o caráter exato da determinação existencial do conhecimento. *Langenscheidts*¹²⁷ traduz *gebundenheit* por vinculação, falta de liberdade, e *verbundenheit*, por gratidão, amizade, solidariedade. Ao referir-se, expressamente, a esta questão, Mannheim assume a tensão que permeia o uso da categoria de determinação na caracterização da tese central da Sociologia do Conhecimento. Escreve ele que

187). Assim, o determinismo aparece agora em uma forma generalizada a abarcar vários tipos de conexão: a *causação stricto sensu*, a *interação*, a *determinação estatística*, etc. Portanto, importantes modificações na noção de determinismo foram introduzidas. Karl Popper, um dos seus defensores mais recentes, não vê o determinismo como um pressuposto metafísico, mas como um pressuposto metodológico. Para ele, de qualquer modo, o cientista busca descobrir leis que o habilitem a deduzir previsões, ele jamais deve abandonar a tentativa de “explicar causalmente” qualquer tipo de evento. “Negar a causalidade equivaleria a tentar persuadir o teorizador a abandonar a investigação” (*LPC*, p. 271).

¹²⁷ F. Irmen e A. M. Kollert, *DBL*.

Por “determinação” não nos referimos aqui a uma seqüência mecânica de causa-efeito: deixamos em aberto o significado de “determinação”, e somente a investigação empírica nos poderá mostrar até que ponto é estrita a correlação entre situação de vida e processo de pensamento, ou qual a gama de variações existente na correlação.¹²⁸

O que parece, ao menos cauteloso, indício de hesitação ou tentativa de postergar, ou elidir a dificuldade, representa uma postura de honestidade intelectual no trato da questão. Não é nosso objetivo aqui fazer uma discussão epistemológica, mas, para nos municiarmos de mais elementos que nos auxiliem na tarefa de formar entendimento sobre a natureza da relação entre conhecimento e contexto social na perspectiva analisada neste estudo, convém reexaminar algumas das formulações apresentadas anteriormente. Tomemos como referencial para tal reexame as características do determinismo no paradigma acima. Dois conjuntos de observações devem aqui ser elencados, posto que refletem a tensão presente na tese esposada pela Sociologia do Conhecimento: por um lado, formulações que nos conduzem à “determinação”; por outro lado, formulações que flexibilizam a correlação advogada.

Efetiva e verdadeiramente, as diferentes concepções de tempo histórico detectadas nos diversos modos de pensamento da mentalidade utópica analisados refletem, não meras ambigüidades ou erros conceituais, mas perspectivas cognoscitivas diferentes, vinculadas a situações existenciais também diferentes. As perspectivas diferem porque incutem maneiras de ver que marcam diversamente não só o conteúdo, mas também a forma do nosso conhecimento dos objetos culturais. As posições sociais condicionam a nossa maneira de ver os objetos, o que percebemos neles, e como os construímos em nosso pensamento.

Na interpretação da mentalidade utópica temos uma compreensão de como tanto o elemento utópico quanto o conceito de tempo histórico vão adquirindo contornos diversos ao mesmo tempo que são integrados às experiências dos diferentes estratos sociais. À medida que o conteúdo do elemento utópico sofre uma mudança que vai da utopia voltada ao transcendente a outras voltadas ao concreto (ora a instauração de uma ordem divina sobre a terra; ora a instauração de um mundo ideal/racional concreto, sem dogmas, sem preconceitos, etc.; ora a manutenção de uma ordem concreta baseada em valores

¹²⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 289, Guanabara.

conhecidos – tradição, autoridade, etc.; ora a instauração de uma sociedade igualitária concreta entre os homens), a forma concebida por cada modo de pensamento para atingir a utopia também muda. Se o quiliasta persegue sua utopia através do êxtase, do arrebatamento, o liberal o faz via processo racional, planejado; se o conservador se apega aos valores estabelecidos, o socialista busca a valorização do existente (componentes econômicos e sociais) para sua transformação em algo por ele racionalmente planejado.

Essas experiências existenciais diversas “determinam” efetivamente concepções do tempo histórico também diversas. Enquanto o modo quiliasta de pensamento preocupa-se apenas com o presente, o iluminista volta-se principalmente para o futuro; enquanto o conservador valoriza o passado e o presente, o modo socialista de pensamento volta-se para passado, presente e futuro. Acompanha esse conteúdo diverso também uma forma diversa de concepção do tempo histórico, em cada modo de pensamento utópico. O quiliasta, ao contrário dos outros, não está preocupado com a duração, com o processo. Por sua vez, a noção de progresso não é concebida da mesma forma pelas outras três perspectivas. O liberal vê tudo como uma seqüência linear em direção ao ideal puro. Por fim, a “tridimensionalidade” do presente, concebida por conservadores e socialistas, não é a mesma: apenas para os últimos esta é uma característica voltada para a totalidade histórica, inclusive para o futuro.

Em síntese, há uma diferença de conteúdo e de forma que representa a existência de uma distinção profunda entre os modos de utopia, que é fundamental e que diz respeito às suas estruturas cognitivas. Quando dois ou mais modos de pensamento se enfrentam, suas divergências não dizem respeito apenas a uma diferença de “ponto de vista” em um sentido superficial, tal qual um “choque de opiniões”, como se elas tivessem a mesma perspectiva, quanto aos significados conceituais, ao nível de abstração, ao aparato categórico, à ontologia pressuposta, etc. Na realidade têm perspectivas, estruturas mentais diversas, têm um limite para suas percepções do objeto, diferenças que tendem a aumentar na proporção da distância e diversidade dos seus existenciais.

Portanto, não pode haver dúvidas de que, para a Sociologia do Conhecimento, a existência social “determina”, “é” a causa da perspectiva intelectual dos sujeitos. Entretanto, a complexidade e a interdependência do significado impedem que a natureza

dessa correlação seja do tipo mecânico. O significado é algo complexo e essa complexidade do significado demonstra que não podemos pensar as reações ideológicas como *invariáveis*. Isso significa também que a complexidade do significado é o reflexo da complexidade da própria instância responsável por sua elaboração: a mente ou subjetividade. Ora, se a mente não “plana no vácuo”, porque é “determinada” existencialmente, ela também não é *tabula rasa*, algo que recebe “cópias” do real. Ao contrário, a mente é uma faculdade que tem a capacidade de combinar, de usar as determinações existenciais de modos variados, de tal forma que os comportamentos ideológicos (os significados) podem ser apenas aproximadamente, mas *nunca totalmente previsíveis*. Por isso a determinação aqui não pode ser concebida como mecânica.

Para entendermos esse contraponto pensemos, novamente, na multiplicidade de idéias e concepções de mundo diversas coexistindo em um mesmo contexto existencial. Para essa multiplicidade coexistente de modos de pensamento em um mesmo contexto existem várias razões. Uma delas, sumamente importante, é que nem todos os aspectos de uma situação social comum se acham ao alcance de todos os grupos, mas apenas aqueles que lhes aparecem como problemáticos. Essa razão permite-nos compreender até mesmo a diferenciação do significado dos objetos culturais em subgrupos dentro de grupos sociais maiores. Cada grupo ou subgrupo social pode defrontar-se com partes diferentes das dificuldades existenciais comuns. Uma outra boa razão para pensarmos essa diversificação de modos de pensamento em um mesmo contexto é que, no desenvolvimento deste, situações novas e imprevisíveis constituem bases existenciais para diferentes intenções, novas direções, novos postulados, etc., dos diferentes estratos sociais. Exatamente porque os estratos sociais desempenham um papel criativo e suas respostas são qualitativamente diferentes, a correlação não pode ser do tipo mecânico.

Podemos ainda elencar uma terceira boa razão para essa diversidade de perspectivas intelectuais. Diz respeito à permanência de diferenças de significado em decorrência da apresentação de velhos pontos de vista com novas roupagens. Mencionamos um outro caso, já referido, analisado por Mannheim: a fenomenologia de Scheler. A posição de Scheler é uma tentativa de dar conta dos fatores históricos, cada vez mais evidentes e presentes no cenário cultural contemporâneo, mas que termina por continuar na mesma perspectiva

formal, ao manter a defesa da supremacia dos “fatores mentais” como elementos determinantes. Mesmo convivendo com problemas suscitados pelo novo contexto social, e, por isso, sentindo-se obrigado a considerar esses problemas, Scheler continua a “vivenciar” como prioritária uma existência social diferente da de seu tempo. E isso ocorre porque

As crenças das pessoas reais não dependem da existência social dessas mesmas pessoas de modo fragmentário, mas é a totalidade do seu mundo mental, a superestrutura global, que é uma função da sua existência social.¹²⁹

As crenças e as idéias devem ser compreendidas na interdependência da totalidade sistemática de que são partes. Nesse caso podemos explicar por que os modos de pensamento não detêm as mesmas perspectivas em uma dada época histórica. Por refletirem sobre os mesmos problemas de uma época e de um mesmo contexto existencial, a sociologia do conhecimento de Scheler e a sociologia do conhecimento de Mannheim não chegaram, inevitavelmente, às mesmas conclusões. Ao contrário, são exemplos de perspectivas intelectuais essencialmente diferentes. Verdadeiramente, modos de pensamento conservadores e progressistas convivem em todos os períodos históricos, embora uma certa perspectiva geralmente seja predominante. Não é o fato de vivermos em um certo contexto que importará, *inevitável e invariavelmente*, na mudança das concepções de distintos observadores *no mesmo sentido*. Isso não significa que suas mentalidades também não sejam “determinadas” existencialmente. Significa apenas que estamos experimentando como “mais reais” entidades existenciais diferentes, com concepções de mundo correspondentes também diferentes. O que demonstra exatamente como a realidade social é diversamente percebida em cada estrutura mental.

¹²⁹ K. Mannheim e outros, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, p. 25, Zahar.

O SIGNIFICADO DOS OBJETOS CULTURAIS

Nas páginas precedentes, todo nosso esforço foi devotado à tarefa de demonstrar o processo de formação do significado dos objetos culturais. E o fizemos abordando a gênese de um tipo *sui generis* de objeto. Acreditamos que nosso objetivo de mostrar o processo inexorável de determinação situacional da gênese desses significados foi atingido, na medida em que a exposição anterior evidencia a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de alguém se reportar ao próprio vocábulo “conhecimento” sem a necessária explicitação da situação existencial que lhe proporciona um conceito. Entretanto, o nosso propósito foi mostrar o processo de constituição, não do conhecimento como tal, mas do modo de pensamento da própria Sociologia do Conhecimento. A meta foi mostrar a idéia da vinculação existencial do conhecimento e, assim, de todos os objetos culturais, apontando a própria situação na qual o pensamento chega à autoconsciência dessa vinculação. O objetivo não foi só apresentar a tese, nem sequer o seu *demonstrar* lógico, mas, antes, *mostrar* o próprio movimento histórico e social que produziu a Sociologia do Conhecimento.

Constituída a Sociologia do Conhecimento como um modo contemporâneo de conhecimento, com uma perspectiva específica sobre o conhecimento, podemos agora sistematizar a concepção de Mannheim do caráter do significado dos objetos culturais bem como do método adequado ao seu conhecimento.

1. Sociologia do Conhecimento e Ciências Humanas

Se a Sociologia do Conhecimento é, como estamos mostrando, um modo de conhecimento que encerra uma concepção própria dos objetos culturais, uma questão que se põe, imediatamente, é a da sua relação com as diversas ciências que investigam esses objetos e que compõem o campo das ciências humanas. Como podemos caracterizar a função específica da Sociologia do Conhecimento em relação ao empreendimento das ciências humanas: seria aquela um substituto destas? Uma propedêutica a todas elas? Ou um método para as ciências humanas?

Para pontuar melhor essa questão é necessário fazer um parêntese para situar o contexto teórico mais recente no qual a Sociologia do Conhecimento especifica suas formulações. Na verdade, o modo de conhecimento defendido por Karl Mannheim integra um ponto de vista mais amplo, em expansão no início do atual século. Nesta época o desenvolvimento de uma “sociologia do conhecimento” apresenta-se constituído de três tendências principais: 1) a Escola Francesa, 2) a Escola de Chicago; e 3) a Escola Alemã. Do ponto de vista da formulação de uma concepção própria das ciências humanas, distinta da concepção cientificista predominante no âmbito da epistemologia das ciências naturais, as maiores contribuições são dadas pela Escola Alemã.

De fato, apesar de sobressair-se, com bastante vulto, da obra de Emile Durkheim, fundador e maior representante da Escola Francesa, a tese de que a sociedade produz a consciência humana,¹³⁰ o contributo mais ressaltado desse estudioso para as ciências humanas situa-se no campo metodológico. E as formulações da sua obra mais consagrada, *As Regras do Método Sociológico*, representam o paradigma de ciência humana na ótica positivista. Por outro lado, os partidários da Escola de Chicago “adotam uma atitude individualista e distintamente psicológica em relação à sociologia do conhecimento que torna definitivamente problemática a construção *social* do conhecimento”.¹³¹

A Escola Alemã, como participante no *Methodenstreit*,¹³² contribui consideravelmente para a consolidação de uma sociologia do conhecimento, embora nem todos os integrantes dessa tendência tenham chegado às mesmas conclusões sobre a questão da distinção entre conhecimento subjetivo e conhecimento objetivo e sobre o problema da objetividade nas ciências humanas. No processo de elaboração da sua concepção da Sociologia do Conhecimento, Mannheim assume expressamente o diálogo com essa Escola. No texto *Sobre a Interpretação da Weltanschauung*,¹³³ de 1923, onde é empreendida uma análise metodológica do conceito de concepção de mundo, Mannheim escreve:

¹³⁰ Cf. Émile Durkheim, *FVR*.

¹³¹ S. Hekman, *HSC*, pp. 48-49.

¹³² Debate entre positivistas e humanistas sobre o estatuto das ciências humanas, no final do século XIX e início do século XX, na Alemanha.

¹³³ IN: *SC*, Vol. I, pp. 49-116, Rés.

O problema que levantamos não é uma questão de especulação gratuita; surge constantemente na investigação atual sobre questões culturais e históricas e algumas tentativas de o resolver encontram-se já *registradas*. Tentaremos elucidar os princípios metodológicos por que *se guiam* os esforços desse tipo.¹³⁴

Assim, para “determinar o seu lugar lógico (do conceito de *Weltanschauung* – concepção de mundo) dentro da estrutura conceitual das ciências culturais e históricas”,¹³⁵ Mannheim se propõe avaliar as soluções tentadas por alguns estudiosos selecionados, entre os quais estão Wilhelm Dilthey, Max Weber, Rickert, Eduard Spranger, Max Dvorák, Riegl, Scheller, Alfred Weber. A constatação dessa afinidade temática e, mesmo, da afinidade do campo teórico, conhecido como sociologia compreensiva ou interpretativa,¹³⁶ levaria ao erro qualquer um que tentasse inferir daí identidade teórica entre a Sociologia do Conhecimento de Mannheim e a posição dos outros representantes da Escola Alemã. As críticas de Mannheim a posições desses teóricos são uma constante em toda sua obra.¹³⁷ Por outro lado, a especificidade e o conseqüente caráter inspirador desta obra são atestados pela sua relevância para as discussões contemporâneas sobre os objetos culturais.¹³⁸

No artigo *Sociologia do Conhecimento*, escrito para publicação em um dicionário alemão¹³⁹ e que passou a integrar a obra *Ideologia e Utopia*, em 1936, Mannheim sistematiza sua concepção da Sociologia do Conhecimento como campo de investigação autônomo. Considerada por ele como um novo ramo da Sociologia Geral, essa disciplina é

¹³⁴ K. Mannheim, “On the Interpretation of *Weltanschauung*” IN: *ESK*, p. 33 (The problem we have raised is not a matter of gratuitous speculation; it is constantly cropping up in actual research on cultural and historical subjects, and some attempts at solving it are already on record. We shall try to elucidate the methodological principles by with endeavours of this kind are guided). Tradução nossa.

¹³⁵ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 50, Rés.

¹³⁶ Segundo Helmut Wagner (*FRS*, Introdução, p. 44), “a expressão sociologia interpretativa foi introduzida por Howard Becker para caracterizar o conjunto das várias formas de orientação social que pediam uma interpretação subjetiva dos fenômenos sociais”.

¹³⁷ No texto referido (“Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*”) Mannheim critica, por exemplo, tanto a tipologia proposta por Dilthey para compreensão da *Weltanschauung*, por considerá-la uma perspectiva a-temporal, quanto a tese de M. Weber de que a *explicação causal* caracteriza adequadamente a forma de conexão entre dados (*data*) culturais.

¹³⁸ Michel Löwy considera a obra de Mannheim, depois de Marx, “...a tentativa mais séria de abordar de forma sistemática os problemas envolvidos pelo conceito de ideologia” (*AKM*, p. 11). E para Hekman (*HSC*) a compatibilidade entre as teorias de Mannheim e as de Gadamer representa a melhor abordagem das Ciências Sociais. Por outro lado, a discussão sobre o condicionamento sociológico dos próprios objetos naturais empreendida pela chamada Escola de Edimburgo tem nas idéias de Mannheim uma de suas referências (cf. Barnes, Bloor, etc.).

¹³⁹ Alfred Vierkandt. *Handwörterbuch der Soziologie*, F. Enke, Stuttgart, 1931.

subdividida em dois domínios: “a Sociologia do Conhecimento é, por um lado, uma teoria e, por outro, um método histórico-sociológico de pesquisa”.¹⁴⁰ Como teoria, a Sociologia do Conhecimento analisa a relação entre conhecimento e existência, da forma como o presente estudo a caracteriza. É, como vimos, uma teoria que destaca a relevância de fatores extrateóricos no condicionamento do conhecimento.

Certamente, não podemos deixar de identificar, nesse domínio teórico, duas dimensões: a) na primeira, temos uma teoria científica, na medida em que resulta da investigação “empírica” das maneiras pelas quais as situações existenciais determinam o pensamento. Convém enfatizar que afirmar tal dimensão como fruto de uma investigação empírica tem o objetivo de precisar a distinção desta em relação à inquirição *puramente* epistemológica. Mannheim assume, no início de *Ideologia e Utopia*, que seu problema é o de saber “como os homens *realmente* pensam”¹⁴¹ e não como a questão do conhecimento é abordada nos tratados de filosofia. Entretanto, esse procedimento investigativo não deve, em qualquer hipótese, ser identificado com o “núcleo duro” da tradição empirista;¹⁴² e b) uma segunda dimensão que, embora relacionada à anterior e a pressuponha, pode ser concebida como “mais teórica” que aquela, essencialmente abstrata ou metateórica. Diz respeito à inquirição epistemológica das conseqüências da tese da vinculação entre existência e conhecimento para o problema da validade dos próprios conhecimentos. Apesar de a perspectiva investigativa da Sociologia do Conhecimento não ser nem puramente, nem prioritariamente epistemológica, não resta a menor dúvida de que suas formulações proporcionam uma grande ruptura no seio da reflexão filosófica sobre a ciência, em especial, das ciências humanas.¹⁴³

Além disso, na formulação da Sociologia do Conhecimento, Mannheim lança mão do método de investigação histórico-sociológico, com o qual busca traçar as formas assumidas pela relação entre contexto existencial e conhecimento no desenvolvimento intelectual da humanidade. Os vários modos de pensamento referidos neste trabalho tais

¹⁴⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 288 Guanabara, destacamos (VG).

¹⁴¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 29, destacamos (VG).

¹⁴² Voltaremos a esta questão no terceiro capítulo.

¹⁴³ Cf. “Considerações Finais”.

como o pensamento religioso, o pensamento formal, o pensamento conservador, o pensamento oposicional, etc., são investigados por Mannheim através desse método.¹⁴⁴

Alertando para o fato de que a Sociologia do Conhecimento está ainda em seus inícios,¹⁴⁵ Mannheim destaca que um dos maiores desafios dessa disciplina é demonstrar sua capacidade efetiva de pesquisa no campo histórico-sociológico. Para isso é preciso deixar o estágio de “intuições casuais” e “generalizações grosseiras” e “elaborar critérios de exatidão para estabelecer verdades empíricas e assegurar seu controle”.¹⁴⁶ A caracterização da determinação existencial dos vários pontos de vista, que surgem e se transformam na história do pensamento, é realizada pelo método da imputação (*method of imputation*), constituído de duas etapas: a) imputação das idéias e b) imputação das forças sociais.

A primeira etapa, que, segundo Mannheim, está estreitamente relacionada à História das Idéias, envolve o esclarecimento das perspectivas de cada produto do pensamento e o relacionamento dessas perspectivas com as correntes de pensamento de que são partes. Essa etapa desenvolve-se, por sua vez, em dois momentos: o primeiro, relativo à interpretação geral dos significados (*Sinn gemässe Zurechnung*),

Reconstrói os estilos de pensamento e perspectivas, investigando expressões singulares e registros de pensamento que pareçam estar relacionados a uma *Weltanschauung*, que eles expressam.¹⁴⁷

No segundo momento dessa etapa (*Faktizitätszurechnung*), submetemos os “tipos ideais” construídos no momento anterior a um processo de efetivação, ou seja, indagamos até que ponto os representantes das perspectivas teóricas tipificadas pensaram efetivamente nos termos caracterizados.¹⁴⁸ Para isso, devemos analisar os autores da época acessíveis,

¹⁴⁴ Cf. Nota 62.

¹⁴⁵ “No atual estágio de desenvolvimento ainda estamos longe de ter formulado sem ambigüidades os problemas ligados à teoria da Sociologia do Conhecimento, nem ainda refinamos, até o nível necessário, a análise sociológica do significado” – K. Mannheim, *IU*, p. 78, Guanabara.

¹⁴⁶ K. Mannheim, *IU*, p. 326, Guanabara.

¹⁴⁷ K. Mannheim, *IU*, pp. 326-7, Guanabara. Veja, no tópico Ideologia e Perspectiva, a contraposição entre pensamento conservador-pensamento liberal, para a diferenciação das perspectivas quanto ao critério dos conceitos utilizados.

¹⁴⁸ Tipos-ideais são hipóteses de pesquisa e, como tais, sujeitas a corroboração, rejeição ou modificação. Mannheim ressalta que a Sociologia do Conhecimento pode e deve aprender muito com os métodos filológicos e da história da arte. Nesta última os métodos de “datar” e “localizar” diferentes estilos de obra de arte estariam bastante adiantados.

procedendo-se à imputação com base nas fusões e cruzamentos dos pontos de vista encontrados em suas asserções. A explicação das formas e variações das correntes de pensamento não se dá, entretanto, pela simples referência daquelas às respectivas *Weltanschauungen*. Caracterizadas efetiva e sistematicamente as correntes de pensamento, no processo “imaneente” anterior, começa a segunda etapa da imputação, a etapa propriamente sociológica.¹⁴⁹ Esta consiste, em primeiro lugar, em revelar os grupos e estratos sociais que estão vinculados aos estratos intelectuais porta-vozes das perspectivas teóricas identificadas e, em segundo lugar, relacionar o impulso e a direção do desenvolvimento daquelas correntes à situação estrutural (structural situation) concreta e suas mudanças, com seus problemas decorrentes, condicionados pela totalidade histórica maior. O objetivo dessa etapa, relacionada com a História Social, é perceber “a estrutura social como um todo, isto é, a rede das forças sociais em interação de onde surgiram os vários modos de observar e pensar sobre as realidades existentes, que apareceram em diferentes épocas”.¹⁵⁰

Mannheim está plenamente convencido da validade e consistência desse método para as ciências humanas, o que é atestado por essa passagem de *Ideologia e Utopia*, na qual ele afirma que

Existem possibilidades tão amplas de precisão na combinação entre a análise do significado e o diagnóstico sociológico situacional que com o tempo será possível compará-los com os métodos das ciências naturais. Este método terá em acréscimo a vantagem de não deixar de lado o domínio do significado, por incontrollável, mas, pelo contrário, fará da interpretação do significado um veículo de precisão.¹⁵¹

O ponto de partida do método elaborado pela Sociologia do Conhecimento é, portanto, a interpretação dos significados dos objetos culturais. Como temos enfatizado, nosso objetivo, neste estudo, não é a discussão dos pressupostos epistemológicos da Sociologia do Conhecimento. Com relação à imputação sociológica (segunda etapa do método), acreditamos ter dado boas referências desse processo ao ilustrarmos as formulações apresentadas quando da explicitação da gênese social do conhecimento.

¹⁴⁹ “À frente daqueles que fazem progredir a Sociologia do Conhecimento e a história sociológica das idéias estão os estudiosos que, em suas pesquisas específicas, utilizam um método consciente para lidar com materiais concretos” – K. Mannheim, *IU*, p. 328, Guanabara.

¹⁵⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 76, Guanabara

¹⁵¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 76.

Agora, nosso propósito é descrever o modo de conhecimento dos significados dos objetos culturais. Contudo, antes de abordarmos o processo interpretativo, precisamos apresentar a análise sistemática da estrutura do próprio significado, de acordo com a compreensão de Mannheim. As formulações constantes deste capítulo dizem respeito, principalmente, a essa análise dos significados.¹⁵² Aqui fazemos uma descrição da natureza significativa dos objetos culturais, dos diferentes estratos que compõem o significado e da função significativo-estrutural da categoria de concepção de mundo (*Weltanschauung*).

2. Os Objetos Culturais como Veículos de Significado

A identificação de Mannheim com a posição dos humanistas no *Methodenstreit* revela o objetivo da sua Sociologia do Conhecimento: encontrar uma metodologia para o tratamento dos objetos culturais emancipada da perspectiva cientificista vigente no âmbito das ciências naturais. A distinção entre conhecimento das ciências naturais e conhecimento das ciências humanas é uma das principais teses defendidas pelos humanistas nos embates contra os positivistas, no âmbito do *Methodenstreit*. Como assevera Löwy:

A distinção que Dilthey estabeleceu entre "as ciências do espírito" (*Geisteswissenschaften*) e as "ciências da natureza" (*Naturwissenschaften*) se tornou clássica e um ponto de referência obrigatório para as ciências sociais nos países de cultura alemã.¹⁵³

O fundamento dessa tese é a concepção da natureza dos objetos dos dois tipos de saberes como essencialmente distinta. Os objetos naturais seriam assépticos em relação aos contextos existenciais nos quais ocorrem e, conseqüentemente, impermeáveis aos valores neles presentes; os objetos culturais, ao contrário, seriam, em sua essência, marcados valorativamente. A rigor, existe em Mannheim uma ambigüidade quanto ao estatuto das ciências naturais. Em vários momentos de sua obra ele nos apresenta afirmações que sugerem o entendimento de que *toda* a ciência é marcada existencialmente.¹⁵⁴ Contudo,

¹⁵² Na descrição do caráter significativo dos objetos culturais utilizamo-nos, principalmente, do ensaio *Sobre a Interpretação da Weltanschauung* porque, mesmo considerando a permanência de suas idéias em textos posteriores, nele Mannheim as apresenta de uma forma extremamente sistematizada.

¹⁵³ M. Löwy, *AKM*, p. 71.

¹⁵⁴ Cf. no ensaio *O Historicismo*, de 1924: "...no estágio atual, a ciência e a metodologia científica, a lógica, a epistemologia e a ontologia são todas moldadas pela abordagem historicista" (IN: *SC*, Vol. I, p. 119, Rés). Quanto à "ambigüidade" é preciso lembrar que estamos abordando uma perspectiva cujo propósito é justamente destacar a "determinação" extrateórica dos modos de pensamento. Nesta perspectiva a ambigüidade integra o próprio método de conhecimento (Cf. Nota 251).

quando se refere às ciências humanas, ele é sempre categórico na afirmação da sua especificidade, e como nosso propósito é caracterizar o estatuto dos objetos dessas últimas, interessa-nos explorar o entendimento de Karl Mannheim sobre as ciências naturais apenas na medida em que isso ajuda a clarear o nosso intento.

Objetos Naturais e Objetos Culturais

Para estabelecer diferenças entre objetos naturais e objetos culturais, Mannheim empreende uma análise sistemática tomando por base dois critérios: quanto ao modo de ser apreendido e quanto ao “lugar” (*topos*) de cada tipo de objeto. Começamos pelo último critério: quanto a esse, a diferença fundamental entre objetos naturais e culturais diz respeito a suas localizações integrais. Nos termos do próprio Mannheim, os primeiros

Devem ser concebidos exclusivamente como algo que se localiza num *espaço-tempo físico* ou num *meio psico-temporal*, enquanto os últimos (...) *não são integralmente* localizáveis no mundo espaço-temporal (que é, no máximo, a estrutura externa da sua realização), ou nos atos físicos dos indivíduos que os criam ou experimentam.¹⁵⁵

Para retornarmos aos vários modos da mentalidade utópica, trabalhados no primeiro capítulo, é claro que, apesar das concepções, tanto do elemento utópico quanto do tempo histórico, predominantes em cada perspectiva analisada, terem sido, provavelmente, atualizadas por atos físicos dos indivíduos integrantes dos respectivos estratos sociais portadores daqueles modos de pensamento, aquelas concepções (como objetos culturais) não se restringem à dimensão de tais atos físicos individuais. É claro também que, em uma ilustração como esta, onde o exemplo invocado é um modo *de pensamento*, a dimensão extrafísica da “localização” dos objetos culturais torna-se mais evidente. Por isso, e para destacar essa característica em objeto de campo diverso da cultura, mencionamos outro dos muitos exemplos trabalhados por Mannheim. Trata-se de algo no campo da arte: a escultura. Assim, a beleza de uma estátua de mármore, por exemplo, é apenas realizada por esse meio e nele atualizada pela ação do escultor, mas, em si, pertence a um plano diferente do mármore. Obviamente, não é possível negar que haja determinação do aspecto objetivo, na medida em que, por exemplo, a “beleza” de uma estátua de mármore difere da beleza de

¹⁵⁵ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung” IN: *SC*, Vol. I, 64, Rés, destacamos (VG).

uma estátua de madeira. Apenas essa dimensão objetiva não contém o que de mais característico há nos objetos culturais.

A compreensão da segunda diferença entre os dois tipos de objetos parte do fato de que existem duas formas pelas quais um objeto pode ser apreendido: a imediata e a mediata. Os objetos naturais são do primeiro tipo. Os objetos naturais são apreendidos imediatamente porque o seu *em si*, pertencente ao plano espaço-temporal, contém o que é necessário para que eles sejam conhecidos. Segundo argumento do próprio Mannheim,

Se observamos um 'objeto natural', veremos logo ao primeiro relance o que o caracteriza; a atitude científica moderna apropriada ao seu estudo é a de o tomarmos em si mesmo, já que é totalmente cognoscível sem necessidade de o *transcendermos* ou *rodearmos*...¹⁵⁶

Por seu turno, os objetos culturais são concebidos como dotados de maior complexidade que os naturais: eles são apreendidos, a um só tempo, de forma imediata e de forma mediata. Como os naturais, os objetos culturais devem, em primeiro lugar, ser compreendidos como *coisa em si*, devem ser compreendidos naquilo que neles pertence ao plano espaço-temporal. Mas esse nível de conhecimento é insuficiente para compreendermos integralmente um objeto cultural, sendo necessário, para tanto, "rodearmos" e "transcendermos" esse plano, ou seja, é necessário atentar ao caráter mediador da dimensão espaço-temporal dos objetos culturais.

A função mediadora dessa dimensão dos objetos culturais deve ser concebida como essencial em um duplo sentido. Por um lado, revela a necessidade de irmos além do domínio espaço-temporal desses objetos para os conhecermos integralmente. Como explica Mannheim, "a marca distintiva da representação mediata é a do dado que se apreende como estando ali de pleno direito poder e, na verdade dever, também ser concebido como estando ali por qualquer outra razão".¹⁵⁷

Por outro lado, a própria dimensão mediadora dos objetos culturais é fundamental porque já remete para aqueles elementos que tornam esses objetos plenamente compreendidos. A dimensão objetiva (mármore, madeira, ou outra) da escultura, por exemplo, é que mediatiza a apreensão do que é mais característico desse objeto cultural.

¹⁵⁶ K. Mannheim, "Sobre a Interpretação da Weltanschauung" IN: *SC*, Vol. I, p. 63, Rés, destacamos (VG).

¹⁵⁷ K. Mannheim, *Idem*, p. 63.

Mannheim considera fundamental essa segunda diferença entre os dois tipos de objeto para a caracterização do conhecimento de cada um: a “não-transcendência” do aspecto objetivo (espaço-temporal) nos objetos naturais não afetará a sua cognoscibilidade científica, ao passo que a ausência dessa “transcendência”, no processo de conhecimento dos objetos culturais, será a causa do não conhecimento integral desses objetos. A rigor, Mannheim não descarta a possibilidade de “transcendência” do aspecto físico no conhecimento dos objetos naturais,¹⁵⁸ mas nega que este ato seja necessário para o seu conhecimento satisfatório.

O Significado dos Objetos Culturais

A função mediadora dos objetos culturais, com a necessidade de “transcendência” ao domínio espaço-temporal, aponta, portanto, para um plano cognoscitivo essencialmente diferente do plano meramente material e espacial dos objetos naturais. Essa sistematização do problema já nos proporciona um acesso à perspectiva que desejamos caracterizar. Mas a compreensão mais adequada dessa perspectiva exige a consideração dos elementos aos quais somos remetidos pela dimensão mediadora dos objetos culturais.

Mannheim utiliza-se de duas vias para demonstrar o caráter mediador dos objetos culturais. Quer partamos dos objetos culturais já configurados em uma forma teórica (por exemplo, a partir da categoria teórica de “estilo de arte”), quer partamos deles na forma em que os apreendemos ao nível da experiência cotidiana (por exemplo, a contemplação estética de uma escultura, de uma pintura, ou de uma música), nós seremos sempre remetidos a dados (*data*) não-teóricos que são indissociáveis da apreensão desses objetos e que são fundamentais na formulação do conhecimento científico adequado dos objetos culturais.

A primeira via que descrevemos diz respeito à abordagem dos objetos culturais na forma como eles se apresentam na experiência cotidiana, ou seja, no momento em que os objetos culturais ainda se encontram “estranhos, tanto quanto possível, a qualquer teorização”.¹⁵⁹ Nessa forma de apreensão dos objetos culturais a dimensão mediadora destes veicula, possibilita a apreensão de “um outro dado”. Nesse nível da experiência dos

¹⁵⁸ “É possível também com a Natureza transcender uma atitude puramente experimental e, ensaiando uma interpretação metafísica conceber a Natureza como uma prova de Deus” – *Op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁹ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung” IN: *SC*, Vol. I, p. 91, Rés.

objetos culturais estes são apreendidos como objetos de valor. Dilthey já ressaltara a presença inevitável de determinadas disposições anímicas permeando a relação do homem com a realidade social, dentre as quais ele considerava o *otimismo* e o *pessimismo* as mais importantes. A presença de elementos não-teóricos na experiência humana com objetos culturais é particularmente evidente em experiências tais como as estéticas, as religiosas, as morais, etc. Por exemplo, mesmo nessa forma irrefletida de apreensão dos objetos culturais, é possível “distinguir a *atmosfera vital* num trabalho de Mozart e Beethoven, apesar de ainda não estarmos em condições de formular esta diferença teoricamente”.¹⁶⁰ Da mesma forma, na esfera da pintura, identificamos um semelhante dado se pensarmos, por exemplo, em trabalhos de um Monet ou de um Picasso.

Entretanto, a presença de dados não-teóricos como esses não é fenômeno restrito à apreensão de objetos desses campos culturais. Se nos transportarmos para o campo das idéias e pensarmos em exemplos como as obras de pensadores iluministas, deparar-nos-emos com um “espírito” ou “atmosfera vital” *formal*, bem diferente da “atmosfera vital” *historicista* presentes em obras de pensadores socialistas. É óbvio que agora nossos exemplos não são de todo adequados, pois retirados de um nível de experiência onde a expressão desses dados já está racionalizada em grande medida. De qualquer modo, essa referência nos ajuda na busca do entendimento daquilo que se quer expressar. Existe toda uma cultura subjacente, todo um “mundo de modelos de experiências formadas historicamente”, que é indissociável da apreensão dos objetos culturais em sua forma de experiência cotidiana. Esses modelos de experiência são fundamentais porque, como afirma Mannheim, “vivemos nestes atos que nos acompanham, que possivelmente conotam as nossas vidas, que podem mesmo ser a parte mais importante da nossa existência”.¹⁶¹

Portanto, na forma de experiência não-científica dos objetos culturais, a dimensão mediadora desses objetos remete-nos a autênticas “sombrias de significado”. A dimensão espaço-temporal ou os atos dos sujeitos apenas realizam ou atualizam significados que se situam “para além” daquelas dimensões. Nesta visão da natureza dos objetos culturais

¹⁶⁰ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 92, Rés, destacamos (VG).

¹⁶¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 96.

radica uma das teses mais características da perspectiva formulada pela Sociologia do Conhecimento.

Para melhor caracterizarmos a natureza dos objetos culturais, podemos dizer que, a rigor, a diferença entre objetos culturais e objetos naturais não radicaria no fato de os primeiros lidarem com significados e os últimos, não. É certamente possível aplicar também aos objetos naturais a idéia de que o seu conhecimento implica a apreensão de determinado significado, sendo o significado aquilo que torna esses objetos conhecidos.¹⁶² A distinção que estamos estabelecendo permite-nos elaborar um tipo de critério que diz respeito exatamente à localização dos significados pertencentes aos dois campos. O significado dos objetos naturais pode ser obtido do seu *em si* objetivo; já nos objetos culturais ele será obtido nesse *em si* objetivo e, principalmente, “além” desse domínio. Portanto, é no caráter de veículo de significado dos objetos culturais, no caráter “transcendente” do significado ao *em si* espaço-temporal desses objetos, que deve ser buscada a especificidade dos conhecimentos nas ciências humanas.

Devemos deixar claro que, para a Sociologia do Conhecimento, o significado dos objetos culturais é “um outro dado” (*datum*) apenas em relação à dimensão mediadora daqueles objetos (a dimensão espaço-temporal, psico-física ou os atos dos indivíduos), mas é um dado que integra a unidade dos objetos culturais. Estes objetos são, portanto, um composto de domínios imediato (o *em si* objetivo) e mediato (o “além” do *em si* objetivo). Por sua vez, o significado é apreendido, ao mesmo tempo, como um dado mediato e imediato. Ele é um dado mediato porque não se confunde com a dimensão espaço-temporal que o realiza ou com os atos físicos dos sujeitos que o atualizam. O significado é sempre apreendido “para além” dessas dimensões. Mas é também um dado imediato, pois está sempre lá, presente no momento de apreensão dos objetos culturais. Deve-se chamar a atenção para a importância dessa formulação na Sociologia do Conhecimento: a

¹⁶² Na perspectiva científicista, uma das principais preocupações dos neopositivistas é a de estabelecer um *critério significativo* para as proposições científicas. A formulação clássica aqui é a de que é significativa cientificamente toda proposição que possa ser reduzida a outra capaz de ser empiricamente *verificada* (Cf. M Schlik) ou *falseada* (como sabemos, a *falseabilidade*, a possibilidade de falsear uma teoria, é o critério de cientificidade defendido por K. Popper).

investigação científica das ciências humanas baseia-se, fundamentalmente, na possibilidade dessa identificação do significado no momento de apreensão dos objetos culturais.

O outro caminho percorrido por Mannheim para demonstrar o caráter mediador dos objetos culturais, para revelar o significado também como um dado não-teórico, parte desses objetos em sua forma lógica, teórica. Aqui, novamente, a diferença entre objetos naturais e objetos culturais revela-se marcante. Segundo Mannheim, a abordagem lógico-formal generalizante, no que concerne aos objetos naturais, não acarreta problema relevante para o tipo de discussão aqui empreendida, já que o procedimento analítico aplicado a esses objetos é suficiente para exaurir o seu conhecimento.

No que diz respeito aos objetos culturais, em contrapartida, o procedimento analítico aplicável nunca será suficiente para o seu conhecimento adequado. É possível, por exemplo, em um processo analítico estético da história da arte, detectar e estudar, para além de todas e quaisquer características dos trabalhos individuais, a categoria teórica conhecida por “estilo”. Entretanto, elementos individuais, negligenciados no processo abstrativo, nesse caso, se mantêm sempre como um problema, reivindicam um tratamento científico. Se queremos, por exemplo, determinar a “causa” da mudança dos estilos, detectada no processo analítico empreendido, é necessário ir, “para além” desse processo teórico, aos elementos individuais negligenciados. Dentre esses elementos têm importância capital:

O ‘todo’ concreto *deste ou daquele trabalho individual*, o ‘todo’ mais compreensivo *da obra* de um artista e o ‘todo’ ainda mais compreensivo da cultura e da *Weltanschauung* de uma época.¹⁶³

A apreensão dos objetos culturais, mesmo em sua forma científica, revela a existência de dados não-teóricos que são fundamentais na caracterização do conhecimento, na perspectiva da Sociologia do Conhecimento. Nessa forma de apreensão, constatamos a presença de um dado mediatizado pela categoria teórica “estilo”: a totalidade significativa dentro da qual o estilo individual concreto (que é a base da forma abstrata estilo) se configura. Essa totalidade é também um dado imediato, na medida em que está sempre presente, como uma “sombra”, na apreensão científica da categoria estilo. O tipo de dado que identificamos agora revela, porém, uma outra característica da natureza do significado

¹⁶³ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: SC, Vol. I, p. 53, Rés, destacamos (VG).

dos objetos culturais. Aqui o significado, como aquilo que configura a especificidade dos objetos culturais, caracteriza-se como algo essencialmente relacionado a um contexto ou totalidade. O conhecimento adequado dos objetos culturais requer uma visão sintética da totalidade significativa na qual eles estão inseridos. Por isso, é central, na obra de Mannheim, a discussão do problema da concepção de mundo (*Weltanschauung*), “o ponto mais avançado conseguido na procura de uma síntese histórica”.¹⁶⁴

Estabelecidas essas distinções preliminares acerca do modo como apreendemos o significado dos objetos culturais, impõe-se-nos agora a questão do sentido do significado, ou melhor, a tentativa de aclarar a noção de significado própria desses objetos. O que devemos entender por significado dos objetos culturais? Podemos conceber o significado como uma unidade ou, ao contrário, como um composto de estratos significativos? No primeiro capítulo, ao dissertarmos sobre a gênese dos significados dos objetos culturais, dissemos que o papel mais importante do pensamento é a orientação para a conduta humana e que esta é baseada em valores. A ação dos homens, dentro da realidade social, pressupõe um processo de avaliação, de definição e de decisão comuns. A valoração é, portanto, um ato essencialmente significativo e, por isso, o significado é o elemento unificador da conduta humana. Talvez não seja demais repetir o que dissemos: é o significado que torna coerentes os fragmentos da realidade tanto da experiência psíquica interior, quanto da experiência exterior, ao situá-los com referência a um certo complexo de conduta.

Agora podemos fazer o encontro das formulações das duas partes. Os dados aos quais somos remetidos pela dimensão mediadora dos objetos culturais, os modelos de experiência historicamente formadas e as totalidades, não são nada mais que os elementos unificadores da conduta humana. Os objetos culturais, através de sua função mediadora, remetem a estruturas significativas intersubjetivas que representam o conjunto das definições, das valorações, das projeções, etc., as quais possibilitam aos homens o desenvolvimento de suas ações conjuntas. Podemos compreender o significado, de modo amplo, como o domínio de tudo que é elaborado, organizado, estruturado, compreensível, inteligível, racionalizado, ao nível do senso comum, ao nível da ciência, artisticamente ou de outras formas. Com o propósito de fazer jus ao método interdependente, proposto pela

¹⁶⁴ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: SC, Vol. I, p. 54, Rés.

Sociologia do Conhecimento, podemos aqui chamar a contribuição de um modo de pensamento adversário para o delineamento da questão. Mannheim reconhece que a tradição de pensamento apriorista tem contribuído substancialmente para uma mais profunda compreensão da natureza da consciência humana.

A compreensão da natureza da cultura, em Cassirer, pode aqui ser invocada a título de ilustração dessa contribuição. Para Ernest Cassirer (1874-1945), “em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*”.¹⁶⁵ O símbolo é a categoria básica da consciência humana, porque é ele que nos capacita, em sua aplicabilidade geral e versatilidade, a “isolar relações e a considerá-las em seu significado abstrato”.¹⁶⁶ Ou seja, é o simbolismo que está por trás dos processos de abstração e generalização, sem paralelo em outros animais. Cassirer está convicto de que

Sem o simbolismo, a vida do homem seria como a dos prisioneiros na caverna do famoso símile de Platão. A vida do homem ficaria confinada aos limites de suas necessidades biológicas e seus interesses práticos; não teria acesso ao “mundo ideal” que lhe é aberto em diferentes aspectos pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência.¹⁶⁷

Essa referência mostra a tentativa de identificação do caráter fundamental do conhecimento humano. Podemos dizer que essa concepção e valorização do elemento significativo do conhecimento representam o ponto de contato da Sociologia do Conhecimento com o pensamento formal. Em que pesem as diferenças no uso de categorias diversas, específicas, nessa tentativa de dar conta do elemento significativo, arriscamos afirmar que Mannheim subscreveria a formulação acima. Exceto por um detalhe também fundamental. O problema desse modo de pensamento é que ele hipostasia o elemento significativo ao colocá-lo como entidade subsistente em si, independentemente da realidade existencial humana. Para Cassirer, o simbólico nada deve ao existencial, como constatamos por sua afirmação de que a “cultura humana não deriva o seu caráter específico e seus valores morais e intelectuais do *material* em que consiste, e sim de sua *forma*, sua estrutura arquitetônica”.¹⁶⁸

¹⁶⁵ E. Cassirer, *ESH*, p. 50.

¹⁶⁶ E. Cassirer, *Idem*, p. 68.

¹⁶⁷ E. Cassirer, *Idem*, p. 72.

¹⁶⁸ E. Cassirer, *Idem*, p. 64, destacamos (VG).

Nesse caso, caberia fazermos uma pergunta simples: de onde provém a forma? A sensação que temos aqui é a mesma advinda da leitura do ponto de vista kantiano, que estabelece uma caracterização bastante verossímil do pensamento humano, mas apenas no que concerne a sua configuração abstrata. Nem o processo genético nem as configurações diversas da forma do pensamento são considerados problemáticos.¹⁶⁹ Para a Sociologia do Conhecimento, ao contrário, o condicionamento existencial do pensamento e do conhecimento se configura tanto em relação ao seu conteúdo quanto a sua forma. Já indicamos, mais de uma vez, como o próprio modo de pensamento apriorístico resulta dessa vinculação. O fato de os fenômenos culturais não serem meros reflexos das condições existenciais não significa que são independentes da realidade. Grande parte do esforço da Sociologia do Conhecimento reside nesse ponto: mostrar que os objetos culturais são dotados de uma qualidade, que não pode ser conhecida por relações puramente externas, mas que, ao mesmo tempo, essa qualidade também deve-se ao contexto existencial no qual os homens vivem e para o qual produzem aqueles objetos. Apenas nessa perspectiva ocorre, para a Sociologia do Conhecimento, a possibilidade de preencher o fosso construído entre pensamento e realidade, entre ser e significado.

3. Análise Fenomenológico-Estrutural do Significado

A demonstração da importância da categoria de *Weltanschauung* na caracterização da natureza das ciências humanas se desenvolve, em Mannheim, com base na formulação, bem como na elaboração das respectivas respostas de duas questões básicas e pertinentes: a primeira indaga da possibilidade do conhecimento de algo na forma não-teórica apontada antes; e a segunda quer saber se e como esse conhecimento pode ser transmutado em conhecimento científico.

Indicamos acima em que sentido os objetos culturais são veículos de significados e como, na apreensão desses objetos, distinguimos as “sombras” desses significados. Lembrar esse ponto de partida é importante, porque ele já é uma resposta positiva quanto à primeira questão acima, ou seja, quanto à possibilidade do conhecimento de algo em um modo não-teórico, como é o caso do significado, além de ter apontado a dimensão

¹⁶⁹ Essa crítica não se aplica ao pensamento racionalista. Como sabemos, para Descartes, Leibniz, etc., as idéias são inatas. Mas Kant, verdadeiramente, não adere a essa visão.

mediadora dos objetos culturais como o caminho da cognoscibilidade dos significados desses objetos. Entretanto, se o propósito é estabelecer o modo de teorização próprio das ciências humanas, aquele ponto de partida afigura-se insuficiente, sendo necessário aprofundar o processo de conhecimento desses significados. Ao estabelecer a distinção entre os domínios imediato (o *em si* objetivo) e mediato (o “além” do *em si* objetivo) dos objetos culturais, o início desse processo apontou também, embora implicitamente, para a necessidade de adoção de uma atitude específica para apreensão do domínio mediato do significado dos objetos culturais. A apreensão do significado pressupõe um ato intencional capaz de compreender “para além” do domínio objetivo dos objetos culturais. O aprofundamento do processo analítico dos significados requer uma descrição dos atos intencionais dirigidos a esse domínio mediato do significado dos objetos culturais.¹⁷⁰

Os Estratos do Significado dos Objetos Culturais

Com intuito de esclarecer que o caráter significante ou de veículo de significado se aplica a todo e qualquer objeto cultural, e não somente àqueles tradicionalmente assim conhecidos, tais como os relativos à arte, à religião, à ciência, à filosofia, etc., Mannheim descreve as funções mediadoras significantes dos objetos culturais através de um exemplo da vida quotidiana: o ato social de “dar esmola”.¹⁷¹ Sendo objeto cultural este ato é um dado definido sociologicamente como “assistência” – este é o significado concernente ao domínio imediato, ou ao *em si* daquele objeto. Na estrutura significativa da Sociologia do Conhecimento é o seu significado “objetivo”, assim conceituado porque para ser conhecido como assistência não carece, por exemplo, de nenhuma informação acerca do conteúdo de consciência do doador da esmola, mas tão-somente da configuração social objetiva segundo a qual há pedintes e pessoas que concentram bens.

¹⁷⁰ Mannheim assume abertamente o uso de categorias do método fenomenológico em sua obra, como atesta a seguinte nota de pé de página: “Torna-se claro para quem esteja familiarizado com o trabalho de Husserl a medida em que esta análise fenomenológica se lhe deve e como o seu processo tem sido modificado de acordo com objetivos deste estudo” (“Sobre a Interpretação da Weltanschauung” IN: *SC.*, Vol. I, p. 62, Rés).

¹⁷¹ Utilizamos intencionalmente esse exemplo porque ele oportuniza a referência ao objeto de uma das importantes críticas endereçadas à perspectiva de Mannheim. Segundo P. Berger e T. Luckmann (*CSR*), o trabalho de Mannheim deixa fora do campo das análises da Sociologia do Conhecimento a maior parte do conhecimento humano, ao concentrar-se no estudo de uma pequena parcela dele: aquela concernente às idéias ou produtos intelectuais eruditos. Volto a essa questão nas considerações finais.

No entanto, sem o conhecimento do conteúdo de consciência do sujeito do ato, aquele objeto não pode ser dito ainda conhecido integralmente e, dessa forma, o significado “objetivo” anterior é também veículo de um outro nível de significado. Duas funções mediadoras dos objetos culturais são aqui relevantes para a caracterização do significado como categoria essencial dos objetos culturais: as funções denominadas por Mannheim de *expressiva* e de *documental*. Pode ser que a intenção do doador, no exemplo acima, seja exprimir misericórdia, simpatia ou outro motivo. Assim, temos o significado expressivo. Ainda aqui esses dois tipos de significados (o “objetivo” e o expressivo) não esgotaram o conteúdo significativo do objeto cultural assistência social. Ora, argumenta Mannheim,

Eu, como testemunha que interpreta a cena (o ato de dar esmola), estou em posição de partir do significado “expressivo” tal como foi subjetivamente pretendido, e do ponto de vista “objetivo” revelado pelo ato numa direção inteiramente nova. Isto é, analisando todas as implicações do que vejo, posso descobrir subitamente que o ‘ato de caridade’ foi, na verdade, uma hipocrisia. E então não me importa mesmo nada o que o amigo fez objetivamente, e nem mesmo o que ele ‘queria’ ou ‘pretendia’ exprimir com a sua ação – tudo o que me preocupa agora é o que está documentado sobre ele, ainda que não intencionalmente, mas pelo seu ato.¹⁷²

Esse último é o significado documental ou de evidência. Desta forma, temos que, apesar da sua apreensão única, o significado dos objetos culturais pode ser compreendido como integrado por três estratos distinguíveis analiticamente: o significado objetivo, o significado expressivo e o significado documental ou de evidência.¹⁷³ Na estrutura conceitual da Sociologia do Conhecimento, esse movimento dos níveis de significado de um produto cultural apontando sempre para alguma coisa diferente do seu domínio objetivo, para alguma coisa que é “transcendente” a esse domínio, faz parte do propósito de Mannheim chegar, precipuamente partindo do significado documental, à concepção de mundo ou totalidade última na qual radica o significado de todos os objetos culturais.

¹⁷² K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 67, Rés.

¹⁷³ “Embora Mannheim não continue a empregar a tripartite distinção interpretativa entre significados ‘objetivo’, ‘expressivo’ e ‘documental’, a substância daquela distinção é enfatizada repetidamente” (Although Mannheim does not continue to employ the tripartite interpretative distinction between ‘objective’, ‘expressive’ and ‘documentary’ meaning, the substance of that distinction is emphasized repeatedly) – A. P. Simonds, *MSK*, p. 107. Um outro tipo de função mediadora dos objetos culturais mencionada, mas não explorada por Mannheim, é a representação. Nas esferas da pintura e da escultura um trabalho pode *representar* determinados objetos. Contudo, a representação é uma função cuja natureza é significar relações sensoriais. Segundo Mannheim, não se pode *representar* dados (*data*) mentais e psíquicos; estes só podem ser *expressos* ou *evidenciados*.

Impõe-se-nos agora a tarefa de descrição pormenorizada dos estratos que compõem o significado dos objetos culturais. Nessa descrição tentaremos apresentar a consistência de cada um desses estratos bem como a relação distintiva que se verifica entre eles. Qual a especificidade desse significado que Mannheim denomina objetivo? Em que ele difere dos outros dois? Vimos, no exemplo da assistência social, que o significado objetivo é independente da referência a qualquer conteúdo de consciência do sujeito produto do ato ou do objeto cultural. Ou seja, esse estrato de significado pode ser conhecido por meio da dimensão objetiva dos objetos culturais. No exemplo concreto referido, o significado de “assistência” é conhecido apenas à luz do contexto social no qual um homem é um “pedinte”, um outro é um “doador” e o objeto doado é uma “esmola”. Por isso esse significado é dito objetivo.

Entretanto, é necessário destacar que, a rigor, o tratamento objetivo do objeto cultural aqui já não se confunde com a dimensão física em sentido estrito, porque o dado propriamente físico do ato (o gesto físico do que dá a esmola, enfim, a própria pessoa singular) é somente o veículo de um significado, no caso, o de assistência. Parece óbvio que o significado “objetivo” identificado como assistência aqui, é já, de certo modo, não-objetivo. Esse estrato de significado é “transcendente” ao ato do sujeito singular que fez a doação, a qual poderia ter sido feita por qualquer outra pessoa, e esse fato não alteraria o significado social daquele ato. Mas esse significado é dito “objetivo” mesmo assim porque pode ser conhecido com referência apenas a esse contexto social objetivo. Esse significado ainda é “preso” à dimensão física de modo totalmente diverso dos outros dois estratos do significado.

Na perspectiva da Sociologia do Conhecimento, semelhante configuração objetiva do significado verifica-se em outros campos da cultura. Na pintura, esse estrato diz respeito a aspectos como a disposição das figuras, a seqüência temporal dos acontecimentos retratados, as cores utilizadas, etc. Na música, diz respeito à melodia, ao ritmo, à harmonia, etc. Na escultura é a forma visual do espaço estético, que constitui algo completamente diferente do espaço puramente físico da ótica. Todos esses aspectos dos diversos campos culturais referidos comunicam um significado que é, ao mesmo tempo, independente do

conteúdo de consciência dos sujeitos produtores, bem como do meio físico, apesar de estarem relacionados intimamente a este último e de remeterem ao primeiro.

O estrato expressivo do significado dos objetos culturais diz respeito ao conteúdo emocional ou estado de consciência dos sujeitos, ao que foi pretendido por eles quando produziram tais objetos (como no exemplo da assistência social, a intenção do doador poderia ter sido compaixão, exprimir simpatia para com alguém, etc.). Contudo, é preciso cautela para entender a genuína natureza desse significado. Susan Hekman, ao questionar o uso do método fenomenológico por Mannheim, afirma que “é uma questão em aberto saber se, mesmo na discussão sobre o significado expressivo, Mannheim pretende referir-se à vida psíquica interior”.¹⁷⁴ E cita, em favor de sua argumentação, Simonds, a quem Hekman atribui a afirmativa de que a posição de Mannheim, sobre o significado expressivo, não envolve o recurso à mente ou psique, e que ele estaria a referir-se antes ao sentido social partilhado, à maneira de Wittgenstein.

Parece-nos o mais aproximado da posição de Mannheim um misto dos dois elementos, ou seja, um composto dos aspectos subjetivo e intersubjetivo. Por um lado, o significado expressivo está preso à intimidade individual do sujeito, é inseparável do mundo de experiência do sujeito, como o prova a necessidade de “restaurar” esse conteúdo de consciência para sua correta interpretação, como descreveremos no próximo capítulo. Aliás, parece claro que o próprio Mannheim não deixa dúvidas sobre esse aspecto, ao sistematizar a distinção entre os estratos do significado. Escreve ele, a propósito do significado expressivo:

Este segundo tipo difere essencialmente do primeiro visto que ele *não pode ser separado* do sujeito e da sua atual corrente de experiência, mas só adquire o seu conteúdo totalmente individualizado com referência a este *universo ‘íntimo’*.¹⁷⁵

Por outro lado, para Mannheim, o que torna algo significativo é o seu afastamento da mera corrente de estados subjetivos, o seu estar dirigido a algo objetivo. Por isso, os sentimentos que compõem o estrato expressivo do significado são subjetivos, mas não

¹⁷⁴ S. Hekman, *HSC*, p. 113.

¹⁷⁵ K. Mannheim, “On the Interpretation of *Weltanschauung*” IN: *ESK*, p. 46 (This second type differs essentially from the first in that it *cannot be divorced* from the subject and his actual stream of experience, but acquires its fully individualized content only with reference to this *‘intimate’ universe*). Destacamos (VG). Tradução nossa.

meramente subjetivos, não são estados subjetivos inarticulados. Podemos dizer que o conteúdo deste estrato do significado é utilizado pelo sujeito para expressar seus estados emocionais, mas não é algo criado pela sua subjetividade singular. Ao contrário, os sentimentos e as emoções (otimismo, pessimismo, compaixão, ressentimento, etc.) têm uma história cultural própria, são experiências formadas historicamente. Mas são também experiências organizadoras das vidas dos seres humanos, experiências que conduzem os atos diários das pessoas e, nesse sentido, refletem também a sua subjetividade. Se um doador quer exprimir compaixão com seu ato certamente este ato será o veículo do seu sentimento individual, mas a compaixão é uma forma de sentimento que existe independente dele, pois é forjada historicamente.

Por seu turno, o significado documental também pertence ao domínio desses modelos de experiência formados historicamente. A diferença é que o estrato documental do significado pertence totalmente ao plano intersubjetivo. Ele diz respeito, não à personalidade psicológica do sujeito, mas a sua personalidade cultural, ao seu *ethos*. Esta última noção pode nos ajudar a entender melhor o domínio do significado documental. Prescindindo aqui das inevitáveis variações históricas do conceito, podemos entender *ethos* como o caráter cultural e social que individualiza os grupos sociais ou os povos. Diz respeito, portanto, a elementos como padrões culturais, valores, ideais, costumes, etc., bem como às motivações dos grupos ou povos para aqueles. A possibilidade de interpretação do ato do doador antes referido como hipócrita deve-se ao seu comportamento revelar certos aspectos do *ethos* da sociedade na qual está inserido, e onde a prática da assistência, ou a sua intenção subjetiva com esse ato, recebem outro significado à luz de valores presentes nessa sociedade, entre os quais podem ser mencionados a concentração da riqueza, a competição, o individualismo, etc.

Por último, ressaltamos duas características gerais distintivas desses três estratos do significado dos objetos culturais. A primeira diz respeito à consciência dos sujeitos em relação a esses significados. A incorporação e projeção, quer do significado "objetivo", quer do significado expressivo, é algo realizado conscientemente pelo sujeito do objeto cultural, já a dimensão do significado documental não é um objeto intencional para ele. Podemos demonstrar isso com o fato de que o sujeito ou incorpora, conscientemente, o

significado objetivo, quando se trata de um objeto anteriormente definido (como no caso da definição sociológica de assistência, o sujeito “conhece” esse significado), ou ele próprio imprime este estrato do significado ao objeto (como no caso do *espaço estético* concebido pelo artista em uma estátua).

Demonstramos ainda essa característica distintiva pelo fato de que a interpretação expressivo-intencional de nossas próprias produções não nos levanta problema, na medida em que podemos resgatar a intenção por nós imprimida a cada uma dessas produções fazendo referência à nossa consciência (salvo falhas da memória). Mas, com o significado documental de quaisquer de nossas produções, a dificuldade é outra, podendo se constituir em “um problema para nós tanto como se as nossas objetivações fossem levadas a um estranho”.¹⁷⁶

A segunda característica refere-se ao caráter “transcendente” dos estratos de significado. Como mostramos antes, o estrato “objetivo”, embora seja de certo modo “transcendente” ao aspecto puramente físico, está, no entanto, conectado a esse aspecto, visto que pode ser conhecido no âmbito do objeto cultural específico. Já o caráter “transcendente” dos estratos expressivo e documental do significado tem em comum, ao mesmo tempo que diferem do estrato objetivo, o apontar sempre “para além” do objeto singular. Mas esses últimos dois estratos de significado também diferem entre si: enquanto o estrato expressivo exige uma análise da corrente de experiência psíquica do sujeito, o estrato documental aponta para o *ethos* desse sujeito. Ou seja, no caso deste último estrato, é necessária uma análise da estrutura significativa intersubjetiva.

Significado Documental e *Weltanschauung*

A *Weltanschauung* de um grupo social ou de uma época é um dado (*datum*) apreendido no ato de conhecimento dos objetos culturais. O estrato documental do significado, ao revelar o *ethos* do sujeito daqueles objetos, consiste em um domínio em que podemos conhecer os elementos que constituem a visão geral ou concepção de mundo de um grupo social ou de uma determinada época. Dessa forma, o domínio mediato do significado dos objetos culturais revela sua conexão com aquela totalidade estrutural

¹⁷⁶ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: SC, Vol. I, p. 69, Rés.

significativa que ele integra e que representa as diversas perspectivas que orientam o processo criativo em face das tendências da cultura de uma época.

Na perspectiva da Sociologia do Conhecimento de Mannheim o conhecimento adequado dos objetos culturais depende da identificação dessa mais ampla totalidade significativa. E isso porque a *Weltanschauung*, como um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, idéias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma perspectiva determinada, por um certo ponto de vista socialmente condicionado, é a instância última que imprime significado aos objetos culturais.

Aqui devemos retornar a um ponto referente ao modo como o significado se apresenta nos objetos culturais, no momento da apreensão imediata destes. Ou seja, temos que voltar ao seu caráter não-teórico. Dilthey já ressaltara que as mundividências ou concepções de mundo não são produtos do pensamento, o que as origina não é a vontade de conhecer, mas a conduta vital, a experiência de vida. Nos termos da formulação pioneira desse estudioso, “a elevação da vida à consciência no conhecimento da realidade, na valoração da vida e na realização volitiva é o lento e árduo trabalho que a humanidade prestou no desenvolvimento das concepções de vida”.¹⁷⁷

A totalidade significativa *Weltanschauung* é compreendida por Mannheim como algo no qual o caráter não-teórico no momento de sua apreensão é mais específico ainda do que o caráter não-teórico de quaisquer outras objetivações culturais como a arte, a religião, etc. Enquanto estas últimas, de alguma forma, baseiam-se em categorias, formas de sentido explicitamente interpretáveis, a *Weltanschauung* é uma entidade que “está além de todas as realizações de sentido, embora seja de algum modo transmitida através delas”.¹⁷⁸ É oportuno lembrar aqui o que dissemos sobre o significado documental, o estrato no qual são apreendidos os elementos de uma concepção de mundo: que este significado não é intencionado pelo sujeito do ato ou do objeto.¹⁷⁹

Contudo, posta a natureza da *Weltanschauung* nesses termos, estamos perante o problema central e, ao mesmo tempo, ao maior desafio para as ciências humanas – a

¹⁷⁷ W. Dilthey, *TCM*, p. 120.

¹⁷⁸ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 61, Rés.

¹⁷⁹ Para a discussão dessa questão, veja o “Problema da Imputação”, no terceiro capítulo.

questão da possibilidade do conhecimento científico de uma “concepção de mundo”. Se a investigação científica dos objetos culturais é um empreendimento teórico, parece que estamos vulnerabilizando a proposta de conhecimento científico desses objetos, aqui esboçada, ao fazer essa investigação depender de uma categoria como a que estamos delineando para a *Weltanschauung*. Por conseguinte, devemos fazer duas observações fundamentais para a perspectiva da Sociologia do Conhecimento de Mannheim. Por um lado, esse parece ser o preço a pagar pela necessidade de darmos conta da complexidade dos objetos culturais, ou seja, a noção da *Weltanschauung* como algo não-teórico, no momento de sua apreensão, tem a vantagem de tocar em uma propriedade fundamental da inteligência e da vida humanas, a de que

O homem é cidadão de vários mundos ao mesmo tempo. Possuímos (...), o material primordial da experiência, que é totalmente indeterminado e do qual nem podemos dizer se é homogêneo, em várias formas distintas, como a experiência estética, religiosa ou ética e também como consciência teórica.¹⁸⁰

Essa vantagem serve para mostrarmos os limites da investigação formal no âmbito das ciências humanas, na medida em que a abordagem formal, apesar da sua fecundidade, continua a ser insuficiente, pois atém-se apenas ao que pode ser conhecido dentro dos limites da formalização, deixando sem resposta as questões relativas ao significado. Como ressalta Mannheim, a categoria da *Weltanschauung* é essencial ao conhecimento dos objetos culturais porque possibilita ao observador aproximar-se, o mais possível, “do impulso espontâneo, não intencional e básico de uma cultura”.¹⁸¹ Por isso, o problema da transmutação em teoria do significado apreendido na forma não-teórica, representado em sua extensão máxima pela categoria de concepção de mundo, aparece, agora, como crucial para a metodologia das ciências humanas, não sendo possível mais ignorá-lo, nem postergar seu esclarecimento.¹⁸²

¹⁸⁰ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 57, Rés.

¹⁸¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 57.

¹⁸² O valor cognitivo do conceito de *Weltanschauung* no âmbito das ciências humanas é hoje amplamente reconhecido. A respeito dessa questão assim se pronuncia Löwy (*AKM*, p. 12): “Em nossa opinião, ele constitui, em sua formulação ‘clássica’, através do historicismo alemão (Dilthey), o instrumento conceitual mais apto a dar conta da riqueza da amplitude do fenômeno sociocultural em questão”. E para Lucien Goldmann (“O conceito de estrutura significativa em história da cultura”. IN: R. Bastide, *USE*) “todo fato humano se insere num certo número de estruturas significativas globais, cujo esclarecimento é o único que permite conhecer sua natureza e sua significação objetivas” (p. 153). Goldmann acredita que “o conceito de

A outra observação fundamental, para a perspectiva da Sociologia do Conhecimento, diz respeito ao caráter do próprio significado *em si*. O significado é apreendido, em qualquer das duas formas antes abordadas, como um dado não-teórico, como algo ainda não submetido à ação da reflexão científica. Entretanto, dizer que o significado dos objetos culturais é apreendido de forma não-teórica *não* é o mesmo que dizer que esses dados sejam irracionais *em si*, que não possam ser objeto de análise teórica, científica. Na verdade é o contrário, Mannheim vê “pedaços de teoria” mesmo no nível da experiência comum dos objetos culturais. Para ele “a teoria tem o seu lugar próprio, a sua justificação e o seu sentido, mesmo no domínio da experiência imediata, concreta”.¹⁸³ Apesar de apreendidos de forma irrefletida, os modelos de experiências formadas não são, em si mesmos, entidades meramente intuitivas, e isso porque tais entidades têm uma história cultural própria, são distintas e não se confundem com o mero fluxo das subjetividades individuais desarticuladas e exatamente por isso são entidades significativas, passíveis de compreensão, embora não tenhamos ainda conceito para defini-las teoricamente, no momento de sua apreensão. Como pontua Mannheim,

Só nos encontramos no reino do radicalmente sem sentido, do totalmente irracional, quando abandonamos todas as experiências formadas, quando reagimos num ato que não tem nenhum significado aparente, quando atingimos a região opaca do desorganizado.¹⁸⁴

Ressaltamos que o significado, na sua apreensão imediata, não se apresenta na forma estratificada como a que descrevemos antes. A apreensão do significado se dá de forma imediata e única, no momento de apreensão dos objetos culturais. Logo, a estratificação do significado apresentada é fruto da reflexão analítica, científica. Contudo, não devemos pensar que a estratificação introduzida pela análise seja algo arbitrário. Na verdade, a diferenciação que a análise empreende nos significados dos objetos culturais, em um domínio imediato e em um outro mediato, e, neste último, entre um significado

estrutura significativa constitui o principal instrumento de pesquisa e de compreensão da maioria dos fatos humanos, passados e presentes” (p. 155). O próprio Goldmann empreendeu investigações sobre a “concepção trágica do mundo” no século XVII (Cf. *CHF*).

¹⁸³ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 59, Rés. Cf. esta passagem: “...Não se pode negar que a experiência religiosa, mesmo se os seus produtos têm caráter irracional, encontra muitas vezes expressão em exercícios teóricos muito elaborados” (“Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*” IN: *SC*, Vol. I, p. 58, Rés).

¹⁸⁴ K. Mannheim, *Idem*, p. 94.

expressivo e um documental, corresponde a fragmentos de significado diversos que são efetivamente encontrados na apreensão imediata do significado dos objetos culturais. O que dissemos sobre o fato de os significados, mesmo apreendidos na forma não-teórica, conterem já “pedaços de teoria” que sinalizam para seus processos históricos formadores, mostra aqui sua pertinência. Aquela distinção analítica preliminar entre níveis ou estratos de significado representa o início do processo de resgate do caráter racional, distintivo, presente no próprio significado quando considerado em si mesmo.

Em síntese, devemos entender o caráter do significado dos objetos culturais, na perspectiva da Sociologia do Conhecimento, do seguinte modo: no momento de sua apreensão, o significado não é identificado através de categorias analíticas, científicas. Mas, em si, ele é um dado racional, porque encerra toda uma história cultural que o configurou. Após sua identificação, através da dimensão mediadora dos objetos culturais, ele é passível de ser submetido a uma análise teórica que, a rigor, é a explicitação daquela racionalidade que ele já tinha em si. Em nenhuma hipótese, o caráter *não*-teórico dos significados dos objetos culturais, no momento da sua apreensão, deve ser entendido como caráter *anti*-teórico em absoluto desses significados.

Portanto, para a Sociologia do Conhecimento de Mannheim, a questão da possibilidade de conhecimento científico da *Weltanschauung* é uma tarefa que se resolve positivamente. Como ele mesmo escreve, “é sempre possível, no caso de uma obra de Ciências Sociais, dizer se foi inspirada pela ‘escola histórica’, pelo ‘positivismo’ ou pelo ‘marxismo’, e de que estágio, no desenvolvimento de cada um destes, ela data”.¹⁸⁵

Segundo Goldmann, as pesquisas em ciências humanas “deveriam orientar-se naturalmente para o estabelecimento de uma tipologia das visões de mundo”.¹⁸⁶ Posto que

¹⁸⁵ K. Mannheim, *IU*, p. 293.

¹⁸⁶ L. Goldmann. “O conceito de estrutura significativa em história da cultura”. IN: R. Bastide, *USE*, p. 156. W. Dilthey, o “apóstolo do anti-racionalismo”, é um dos pioneiros na busca do estabelecimento de uma tipologia das concepções de mundo. Para Dilthey, o desenvolvimento de uma concepção de mundo é um processo que inicia-se no âmbito da vida, é preparado pela religião, influenciado pela poesia, mas recebe sua “estrutura peculiar” na metafísica. Dilthey delineia o desenvolvimento, na metafísica, de três tipos de concepções de mundo: o *naturalismo* (que ele identifica nas posições de figuras como Protágoras, Aristipo, Demócrito, Epicuro, Hobbes, Hume, d’Alembert, Moleschott, Feuerbach, Comte, entre outros), o *idealismo subjetivo* (encontrada nos sistemas de pensadores como Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Cicero, escritores cristãos, Voltaire, Kant, Jacobi, Maine de Biran, Bergson, Schiller, Fichte, Fries, Herbart, Rousseau, entre outros) e o *idealismo objetivo* (ao qual estão associados os sistemas de Xenófones, Heráclito,

uma concepção de mundo, que descrevemos como a entidade significativa mais ampla dos objetos culturais, é um dado (*datum*) na apreensão desses objetos, indagamos: é possível caracterizá-la mais especificamente? É possível compreender uma determinada *Weltanschauung* claramente a ponto de distingui-la de outras *Weltanschauungen*? Seriam as categorias componentes de uma determinada concepção de mundo específicas desta, não podendo ser encontradas ou confundidas com as de uma concepção de mundo oposta? Teriam os detentores de uma determinada concepção de mundo consciência de todas as suas características? Essas questões são fundamentais para a proposta de conhecimento dos objetos culturais aqui esboçada, principalmente porque, ao mesmo tempo que pretende distanciar-se do paradigma de cientificidade das ciências naturais, a Sociologia do Conhecimento de Mannheim visa também distanciar-se do relativismo característico de certas formas de historicismo.

As análises sobre a cultura ocidental empreendidas por Karl Mannheim, que servem de fundamentação à própria Sociologia do Conhecimento, são atestados da sua convicção sobre a possibilidade de identificação científica das concepções de mundo como também práticas do método por ele proposto. Na sua obra sociológica constatamos a utilização e descrição de várias concepções de mundo, entre as quais se destacam as referentes ao pensamento religioso, ao conservador, ao liberal, ao social-comunista, ao fascista, etc.¹⁸⁷ No primeiro capítulo, nós mostramos, sucintamente, como os vários conceitos de tempo histórico refletem e revelam diferentes concepções de mundo. E como estas diferentes visões de mundo podem ser efetivamente identificadas em um processo de análise sistemática daqueles conceitos. Além disso, destacamos a forma interdependente de relação das concepções de mundo, através da qual as perspectivas são elaboradas considerando-se os mesmos problemas originados no contexto existencial.

Todavia, gostaríamos de destacar uma outra análise de Mannheim, na qual podemos constatar a caracterização de unidades significativas, talvez as mais amplas existentes em sua obra. São as concepções tipificadas por Mannheim como inerentes ao pensamento

Parmênides, Averróis, Giordano Bruno, Espinosa, Leibniz, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schepanhauer). Os aspectos caracterizados nessa tipificação são o *gnoseológico*, o *metafísico* em sentido estrito, e o *ideal de vida* inerente a cada uma das concepções de mundo.

¹⁸⁷ Cf. nota 62.

estático e ao pensamento dinâmico. A caracterização sistemática dessas duas estruturas significativas nós a encontramos no ensaio *O Historicismo*, de 1924. Nesse trabalho Mannheim defende que o historicismo é a *Weltanschauung* da nossa época. Hoje já não podemos considerar quaisquer dimensões da realidade a não ser do ponto de vista dinâmico. “O princípio historicista não só organiza, como uma mão invisível, o trabalho das ciências culturais (...), mas percorre todo o nosso pensamento quotidiano”.¹⁸⁸ Essa é a *Weltanschauung* que suplanta as anteriores: a concepção “medieval religiosamente determinada do mundo” e a concepção da “razão supra-temporal”. Como *Weltanschauung*, o historicismo não é um “capricho ou moda, nem mesmo é uma corrente intelectual”. É algo inserido na própria orientação de vida contemporânea, a saber, a orientação sociológica que marca o contexto existencial atual, como descrevemos no primeiro capítulo. É somente quando essa nova orientação de vida alcança o nível da autoconsciência que nossa concepção de mundo se torna historicista.

Portanto, os fatores que contribuem para o desenvolvimento dessa *Weltanschauung* historicista e para a suplantação das concepções de mundo anteriores são aqueles cuja gênese ocorre no contexto existencial, a partir da modernidade. Entre eles, um dos mais importantes é o advento da idéia de evolução, que estimulou nossa capacidade para experimentar “qualquer segmento do mundo espiritual-intelectual num estado de *movimento e crescimento*”.¹⁸⁹ Por sua vez, essa idéia só adquire relevância após a descoberta da marca efetiva da evolução em instituições, costumes, religiões, conteúdos psíquicos, etc. Na verdade, esse processo reflete a gênese de qualquer concepção de mundo. O surgimento de um novo sistema não é fruto da elaboração pura de uma série de novas idéias por alguém. Ao contrário, ele surge “quando o conteúdo filosófico já existente, mas ainda não refletido, das novas atitudes vitais invade o centro do campo de visão”.¹⁹⁰ Por isso, a filosofia não é nem a criadora, nem o principal veículo de uma concepção de mundo, sendo apenas um dos canais por meio dos quais aquela se manifesta. Assim, a natureza da concepção de mundo, em Mannheim, nada tem que se assemelhe a um *a priori* no sentido kantiano.

¹⁸⁸ K. Mannheim, “O Historicismo” IN: *SC*, Vol. I, p. 117, Rés.

¹⁸⁹ K. Mannheim, *Idem*, Vol. I, p. 120, destacamos (VG).

¹⁹⁰ K. Mannheim, *Idem*, Vol. I, p. 123, destacamos (VG).

Mesmo consciente dos riscos inerentes às simplificações, ressaltamos aqui um dos principais pontos que opõem essas duas concepções de mundo. O paradigma da concepção de mundo do pensamento estático é, para Mannheim, a filosofia do iluminismo. A característica fundamental dessa concepção é “a idéia de identidade permanente, de estabilidade eterna e do caráter *a priori* das categorias formais da razão”.¹⁹¹ A essa formulação, o historicismo opõe o fato de “que variam as definições mais gerais e categorias da razão que estão sujeitas a processos de alteração de significado, como qualquer outro conceito, no decurso da história da mente”.¹⁹² A concepção de mundo historicista não separa a forma do conteúdo pois, como mostramos, o conteúdo, que é algo invariavelmente histórico, “determina” uma particular estrutura formal.¹⁹³ A seguinte passagem do texto, aqui comentado, é bastante eloqüente na caracterização das diferenças das duas concepções de mundo a respeito dessa questão. Escreve Mannheim:

Que, de fato, a dicotomia forma-conteúdo, que é a base de uma filosofia estática da razão, está completamente desprovida de aplicabilidade universal, que só serve um tipo de pensamento unilateral orientado para a manipulação de objetos-coisas rígidos, é o que pode ser demonstrado pelo fato de atualmente (...) tal pensamento também operar com modelos desprovidos de vida. Quando falamos de categorias formais ou de valores formais, pensamos em recipientes ou em vasos onde os líquidos, por exemplo, o vinho, podem ser constantemente vertidos e em que os recipientes são considerados como formas permanentes a que se atribui identidade estável. Obtemos, no entanto, uma correlação completamente diferente entre forma e conteúdo, quando partimos de modelos baseados em plantas vivas e em desenvolvimento. Aqui, não só muda a substância que cresce (a seiva aumenta e diminui) mas a forma e a configuração (*Gestalt*) da planta cresce com e varia com o ‘conteúdo’ auto-renovador. Quanto mais afastados estamos do mundo das coisas ‘rígidas’, mais próximos estamos do real substrato histórico da realidade psíquica e intelectual e mais duvidaremos da validade de tais tentativas ostensivamente supra-temporais que fracionam a realidade que concentra toda a mudança de um lado, e toda a permanência, de outro.¹⁹⁴

A nossa abordagem sobre o próprio processo no qual o pensamento se torna consciente da sua vinculação existencial revelou claramente essas estruturas significativas, mas podemos asseverar que elas constituem o horizonte significativo último de

¹⁹¹ K. Mannheim, “O Historicismo” IN: SC, Vol. I, p. 126.

¹⁹² K. Mannheim, *Idem*, Vol. I, p. 126, Rés.

¹⁹³ Relembramos as análises anteriores dos conceitos de *ideologia* e de *tempo histórico*.

¹⁹⁴ K. Mannheim, “O Historicismo” IN: SC, Vol. I, p. 127, Rés.

praticamente todas as investigações de Mannheim. Essa sucinta ilustração mostra que essas formulações tipificadoras das concepções de mundo, elaboradas por Mannheim e por outros estudiosos, possibilitam, cada vez mais, maior esclarecimento sobre sua natureza e sobre sua importância como estrutura significativa conceitual das ciências humanas. O esclarecimento e a compreensão de importantes fenômenos à luz das análises empreendidas, com base na categoria de *Weltanschauung*, consolidam, mais e mais, a tese de que, no correlacionamento dos objetos culturais às concepções de mundo, estabelece-se o conhecimento integral desses objetos, na medida em que o seu significado último radica naquelas totalidades significativas.

INTERPRETAÇÃO E OBJETIVIDADE

Descrevemos as formulações da Sociologia do Conhecimento de Mannheim acerca do caráter significativo dos objetos culturais e o processo de constituição existencial dos significados. No capítulo anterior, ao explicitarmos o método da imputação, utilizado por Mannheim na caracterização da vinculação existencial do pensamento, dissemos que o seu ponto de partida é a interpretação do significado dos objetos culturais. E descrevemos a estrutura sistemática do próprio significado – seus diferentes níveis ou estratos e sua configuração como unidade significante ampla (como *Weltanschauung*). A tarefa que se nos impõe agora é a da caracterização da forma como os significados podem ser tratados cientificamente. Esse propósito é buscado em duas frentes: na primeira, descrevemos o método qualitativo exigido para a adequada compreensão dos significados; na segunda, demonstramos como os procedimentos de controle do conhecimento, fundados nos pressupostos da regularidade universal e da reprodutibilidade dos fenômenos, conforme definidos pela perspectiva racionalista, não se coadunam com o caráter dos objetos culturais, na perspectiva da Sociologia do Conhecimento. A realização completa dessa tarefa exige a descrição da proposta de controle dos conhecimentos quando adotamos a perspectiva da vinculação existencial e do desenvolvimento constante dos conhecimentos.

1. A Compreensão dos Significados dos Objetos Culturais

A perspectiva de Mannheim é pautada por uma oposição ao transplante dos métodos das ciências naturais para as humanas.¹⁹⁵ A noção do que é aqui considerado o modo de tratamento científico adequado dos objetos culturais já começa a ser delineada, na medida em que aquilo que é concebido, na perspectiva da Sociologia do Conhecimento, como o mais importante nesses objetos – o significado “transcendente” ao seu domínio objetivo – não pode ser tratado pelos métodos formais importados das ciências naturais. A elucidação

¹⁹⁵Suzan Hekman (*HSC*) alerta para o fato de que, apesar do avanço da discussão sobre a natureza específica das ciências humanas, a maior parte da produção, nestas, continua a se dar de acordo com o paradigma das ciências naturais.

teórica do significado pode ser caracterizada como um processo no qual esse *datum* é inserido naquela totalidade significativa mais ampla que descrevemos – o que nos proporciona um novo *insight* do objeto. Este processo é conceituado pela tradição metodológica humanista como compreensivo.

Métodos Formais e Interpretação

O desenvolvimento da psicologia moderna é usado por Mannheim para ilustrar os problemas com que a investigação dos objetos culturais se defronta quando adota, como único modelo metodológico, o praticado no âmbito das ciências naturais. A interpretação de Mannheim é que, a princípio, a psicologia moderna ainda conservava importantes características herdadas da ontologia religiosa da alma, da Idade Média. Por um lado, detinha como objeto certos conteúdos com significados concretos, certa riqueza de experiência, tais como os representados pelas categorias do desespero, do pecado, da salvação, da solidão, etc.; por outro lado, essa psicologia era praticada, extraía esses conteúdos da auto-observação, valendo-se da introspecção. Seu objetivo era a compreensão daquela riqueza de conteúdos tal qual apareciam como significativos para os indivíduos. Entretanto, com o enfraquecimento da concepção religiosa de mundo, conteúdo e forma de investigação sofreram uma importante transformação.

Agora, o método busca caracterizar o individual apenas considerando-o como enquadrado em propriedades gerais, imutáveis, sujeitas a leis generalizadoras.¹⁹⁶ Dessa forma, os conteúdos anteriores foram substituídos por outros, mais formalizados, tais como o sentimento de ansiedade, a percepção do conflito interior, a experiência do isolamento, a libido, etc. E a forma da observação psíquica também mudou: agora não interessam mais aqueles elementos significativos, o objetivo é justamente excluir tais elementos e aplicar, aos acontecimentos psíquicos, os esquemas formais da mecânica (posição, movimento,

¹⁹⁶ A despeito das reelaborações na concepção do determinismo (Cf. nota 126), é hoje predominante no âmbito da Filosofia da Ciência a tendência a considerar a explicação nomológico-dedutiva o padrão explicativo dos conhecimentos das ciências naturais. Esse modelo pode ser assim explicitado: “o lógico esquema básico de toda explicação consiste numa inferência dedutiva (lógica) cujas premissas consistem numa teoria e em algumas condições iniciais, e cuja conclusão é o *explicandum*” – K. Popper, *LCS*, pp. 28-29. Entende Popper que esse modelo também se aplica às Ciências Sociais, ressaltando apenas que, nestas, “as premissas da explicação usualmente consistem em um modelo situacional e de um princípio de racionalidade” – *Idem*, p. 29.

causa, efeito), cujo modelo explicativo paradigmático pode ser identificado na sentença: surge o medo quando ocorre algo inusitado. Ao cabo dessa mudança,

O problema passa a ser não o de como uma pessoa se compreende em termos de seus próprios ideais e normas e como, tendo tais normas como antecedentes, seus feitos e suas renúncias recebem significados, mas, antes, o de como pode uma situação externa, com um grau verificável de probabilidade, requerer mecanicamente uma reação interna.¹⁹⁷

Esse paradigma mecanicista logo engendra vários modos de pensamento sistematicamente desenvolvidos para esse fim. O behaviorismo que leva ao paroxismo essa valorização da investigação centrada em reações puramente exteriores, vistas como dados mensuráveis e sujeitos à previsibilidade, sem nenhuma referência à consciência do sujeito. O funcionalismo que, com sua ênfase apenas no funcionamento formal dos sistemas, com vistas a seu equilíbrio e consenso, evita a consideração dos fenômenos em uma perspectiva interna àqueles sistemas e, assim, não se posiciona sobre as tensões, os conflitos, as contradições, etc. que lhes são inerentes. Essa tendência para o mecanicismo passa a ser uma característica, não só da psicologia, mas de praticamente todas as ciências humanas. Ela reflete, na realidade, o contexto de valorização e importância alcançado pelas ciências naturais, notadamente nos séculos XVII e XVIII, impulsionadas pela nova cosmologia e pelo uso da matemática. Para alguns teóricos, as ciências humanas, a par do desenvolvimento alcançado por aquelas ciências, só precisariam esperar o aparecimento do seu Newton. A síntese comteana da natureza das ciências humanas pode ser vista, verdadeiramente, à luz desse propósito.

O desenvolvimento histórico das ciências humanas, valendo-se dos procedimentos baseados nos métodos das ciências naturais, impõe o reconhecimento de algum nível de validade da aplicabilidade desses métodos no seu âmbito. Mannheim reconhece que a aplicação desses procedimentos a grandes massas de fenômenos culturais tem seu valor cognitivo. “A generalização e a formalização são (...) procedimentos ‘técnicos’ válidos (...) já que podem ser empregues para *controlar a multiplicidade de dados*”.¹⁹⁸ Entretanto, são

¹⁹⁷ K. Mannheim, *IU*, p. 45, Guanabara.

¹⁹⁸ A multiplicidade de dados econômicos, fatos demográficos, número de elementos geográficos, efetivos de grupos e classes sociais, resultados eleitorais, etc., são aspectos passíveis de mensuração. Além disso, teorias matemáticas como a dos conjuntos, a dos grupos e a topologia, bem como técnicas de análises matemáticas, como a análise fatorial, têm sido utilizadas intensamente no estudo de problemas das ciências humanas.

duas coisas distintas a afirmação da fecundidade de uma linha de investigação e a consideração dessa linha como o único caminho para o tratamento científico de um objeto. O uso desses métodos não esgota o campo de possibilidades para o conhecimento dos objetos culturais pelo fato de que não dão conta da sua complexidade.

Do ponto de vista do objeto singular, concreto, a formalização conduz a distorções. As abordagens mecanicistas (funcionalista, behaviorista, etc.) excluem do seu campo investigativo o que é *somente significativamente inteligível*. Mas aqui reside exatamente um grande problema. No que concerne ao contexto da experiência vital, no qual os objetos culturais são originados, o fim significativo da conduta humana, com suas interconexões às situações sociais, é o elemento fundamental. “Sem concepções valorativas, sem um mínimo de objetivo significativo, nada podemos fazer seja na esfera do social, seja na esfera do psíquico”.¹⁹⁹

Os procedimentos investigativos inspirados no mecanicismo científico são incapazes de dar conta desse elemento fundamental. O *medo* e o *inusitado* não são fenômenos uniformes. Negligenciar, em nome da abstração formal, de uma causalidade puramente externa, que o conteúdo do medo é variável (medo ante a incerteza, ante a guerra, etc.) e que também o inusitado difere de acordo com a habitualidade das coisas, é incorrer em erro que afeta seriamente a compreensão mais adequada desses fenômenos. É incorrer em erro semelhante pretender-se submeter à mensuração fenômenos qualitativos que só podem ser compreendidos pelo uso de conceitos adequados ao entendimento de seus elementos significativos.

Portanto, os significados dos objetos culturais, com seu domínio próprio de apresentação, exigem um método de abordagem específico. “Das ciências culturais não podemos esperar nem uma *completa racionalização* nem uma *recriação do passado*”.²⁰⁰ A Sociologia do Conhecimento propõe, em contrapartida aos métodos formais e causais das

¹⁹⁹ K. Mannheim, *IU*, p. 48, Guanabara.

²⁰⁰ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*”, IN: *SC*, Vol. I, pp. 101-102, Rés, destacamos (VG).

ciências naturais, o método compreensivo, forma de abordagem capaz de inteligir a interpenetração entre experiências psíquicas e situações sociais.²⁰¹

O significado na sua própria essência só pode ser compreendido ou interpretado. A compreensão é a apreensão adequada de um significado intencional ou da validade de uma proposição (o que inclui tanto o estrato objetivo como o estrato expressivo do significado); a interpretação significa por em correlação mútua os estratos de significado abstratamente distintos e em especial o estrato documental.²⁰²

O método de conhecimento do significado dos objetos culturais volta-se para as individualidades concretas, compreendendo estas e a constelação histórica na qual estão inseridas. Para esse método, o mais importante é agarrar o “centro de expressão, a fisionomia particular de uma situação, a singular linha evolucionária revelada por uma seqüência de acontecimentos”.²⁰³ Apesar de intuída a princípio, por conta da forma como apreendemos o significado dos objetos culturais, essa compreensão totalizante – “um método empregue espontaneamente na vida real”²⁰⁴ – pode ser traduzida em um conhecimento científico controlável.

O Processo Metodológico Interpretativo

O problema metodológico das ciências humanas é, então, descobrir como os dados (*data*) significativos podem ser transformados em conceitos teóricos. Essa transformação consiste em um processo de reconstrução da concepção de mundo de uma época recolhendo-se elementos do significado documental de objetos culturais dessa época, por intermédio de categorias e conceitos apropriados. Antes de procedermos à caracterização da forma de correspondência dos significados documentais à *Weltanschauung*, faz-se necessário descrevermos o procedimento interpretativo dos estratos de significado.

O fato marcante a respeito do significado objetivo é este, ao contrário dos outros estratos, poder ser compreendido em vinculação estreita com a dimensão objetiva dos objetos culturais. Para a compreensão desse estrato, a interpretação deve identificar tão-somente aquela configuração objetiva do dado cultural em questão, integrada por elementos

²⁰¹ Cf. o tópico “A Evidência do Significado”.

²⁰² K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*”, IN: *SC*, Vol. I, p. 114, Rés.

²⁰³ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento”, IN: *SC*, vol. I, p. 217, Rés.

²⁰⁴ K. Mannheim, *Idem*, p. 217.

como: o material óptico ou acústico ao qual foi dada uma forma objetiva, no caso de objetos culturais no campo das artes plásticas, escultura, música, etc.; ou as categorias teóricas dessa configuração objetiva, em se tratando de objetos culturais pertencentes ao campo científico (como as categorias sociológicas que definem a configuração assistencialismo social: doador, pedinte, excesso de bens, etc.). Por isso, para o seu conhecimento, o observador não precisa buscar a intencionalidade do autor.

As relações do significado objetivo com o meio sensual são bastante complexas. Já ressaltamos o caráter “transcendente”, mesmo do significado objetivo, em relação à dimensão física propriamente dita do objeto. A percepção da configuração objetiva, na qual o significado objetivo é um *datum*, não pode ser compreendida como uma questão sensorial e, sim, como uma questão de percepção intelectual ou categorial. A forma visual do espaço estético da escultura, por exemplo, não é uma forma visual sensorial, embora intrinsecamente conectada à dimensão física. Portanto, trata-se de compreender um dado (*datum*) para lá do puramente visual ou acústico.

Entretanto, não devemos pensar que o meio sensual seja algo destituído de valor para a interpretação do significado objetivo. Embora o meio sensual, por si, seja incapaz de constituir-se em significado, o significado objetivo não pode ser compreendido sem um meio sensual, notadamente em se tratando de objetos culturais no campo das artes plásticas. Mas, mesmo no exemplo do assistencialismo social, apesar do doador singular não importar, é o seu gesto ou ação que aponta para o significado objetivo “assistencialismo”. Assim, apesar desse estrato de significado não estar localizado no meio sensual, este é seu veículo.

Na compreensão do significado objetivo visual (configurações visuais) de uma estátua, este significado deve estar tão completa e imediatamente posto ante mim – deve ser tão imediatamente percebido pela minha mente – como os *elementos puramente sensuais* (‘cor’, ‘brilho’, ‘sombra’) são, *ao mesmo tempo*, diretamente percebidos pelos meus sentidos.²⁰⁵

²⁰⁵ K. Mannheim, “On the Interpretation of Weltanschauung”, IN: *ESK*, p. 54 (In understanding the objective visual meaning (visual configurations) of a statue, this meaning must be quite as immediately before me – it must be as immediately perceived by my mind – as the purely sensual elements (‘colour’, ‘gliter’, ‘shadow’) are at the same time directly perceived by my senses). Tradução nossa.

A base objetiva constitui-se em uma dimensão que garante aos objetos culturais a categoria de um *datum* ou, em outros termos, podemos dizer que este substrato *realiza* a condição primária de ser de qualquer objeto cultural. Ele possibilita ao significado objetivo ser interpretado isoladamente – embora tal não seja suficiente ao adequado conhecimento do objeto –, ao mesmo tempo em que o coloca como pressuposto necessário na interpretação dos outros dois estratos do significado. Os significados expressivo e documental não podem ser considerados sem o significado objetivo. Para fazermos uma interpretação expressiva e documental da obra de Mannheim, precisamos antes debruçarmo-nos sobre o significado objetivo dessa obra. Isso nos remete à discussão da passagem do último tipo de significado aos primeiros. Nessa passagem, para chegarmos aos significados expressivo e documental, é preciso devotar atenção a dois aspectos fundamentais do significado objetivo: o “que” (*what*) e o “como” (*how*), ou seu conteúdo e sua forma.

Entretanto, devemos ressaltar que, na interpretação do “que” (*what*), importa considerar menos as “teses” do significado objetivo e mais o fato dele configurar determinado conteúdo e não outros. Vamos tentar aclarar essa questão fazendo uso da interpretação manheimiana de um dos fatores responsáveis pelo advento da Sociologia do Conhecimento: o modo de pensamento oposicional, através do qual a sociologia se constituiu como ciência. Mannheim não considera importantes e não explora, nessa interpretação, as razões teóricas pelas quais a classe emergente (a burguesia) considerava o clero e a nobreza como classes “parasitas” e “privilegiadas”; Mannheim considera importante o fato de que a burguesia apontava o vínculo do pensamento dessas classes com a esfera existencial, ou o fato de que o modo de pensamento da burguesia “transcendia” a dimensão teórica para revelar a função extrateórica do pensamento daquelas classes.

Em outros termos, na interpretação dessa fase do desenvolvimento da consciência, Mannheim considera menos o conteúdo das afirmações do modo de pensamento oposicional e mais o fato deste voltar-se *para* os determinantes extrateóricos do pensamento. Essa ênfase na escolha dos determinantes extrateóricos pelo pensamento oposicional, e não na análise das afirmações desse modo de pensamento sobre as classes então dominantes, foi fundamental para a interpretação que Mannheim deu ao

desenvolvimento da consciência em direção a sua autoconsciência e para a formulação da tese da vinculação existencial do pensamento.²⁰⁶

Além de atentarmos ao “que”, devemos por em relevo o “como” (*how*) do significado objetivo. Voltando ao exemplo acima, descrevemos, no primeiro capítulo, o modo de pensamento oposicional, por conta do processo de referência ao plano extrateórico, como mentalidade desmascaradora. Segundo Mannheim,

O âmago sistemático e também sociológico desta ciência oposicional era a sua *hostilidade* à teologia e à metafísica e encontrou a sua tarefa principal na desintegração da monarquia... Nesta luta, encontramos pela primeira vez um certo *modo de depreciar as idéias* que se tornou um elemento essencial desta nova constelação. As idéias que se combatiam são fator de *importância secundária*; o que importa é que vemos aqui pela primeira vez uma espécie de *atitude face às idéias* que a partir de então se tornara a marca de contraste de todas as classes nascentes...²⁰⁷

Temos aqui um bom exemplo do que (o “que” e o “como”) deve ser considerado na interpretação dos objetos culturais, do que deve ser considerado na passagem ao domínio mediato do significado. E ainda, em decorrência da relação do significado objetivo com o meio sensual e da sua condição de pressuposto para a interpretação dos significados expressivo e documental, temos que o processo interpretativo destes últimos também guarda estreita relação com o meio sensual.

Os ‘valores expressivos’ de uma cor ou combinação de cores e o *cachet* individual que possuem estão de tal modo presentes na experiência estética que nos apercebemos deles mesmo antes de notarmos a cor enquanto tal. Na verdade, o significado só pode ser dado *imediatamente*.²⁰⁸

²⁰⁶ Seria equivocado pensarmos que, por conta desse critério – a não-consideração das “teses” dos pontos de vista – o método interpretativo da Sociologia do Conhecimento seja destituído de dimensão crítica. Coerentemente com a tese desta perspectiva de que fatores extrateóricos determinam o pensamento, a sua dimensão crítica é assegurada justamente pela vinculação do conhecimento às situações existenciais. Como sentença Mannheim, “o objetivo da operação crítica é conseguido quando especificamos que a ‘localização’ da idéia que se combate pertence a um sistema teórico ‘obsoleto’ e, mais, a um todo existencial que a evolução deixou para trás” – K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, Vol. I, p. 199, Rés.

²⁰⁷ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, Vol. I, p. 193, Rés, destacamos (VG).

²⁰⁸ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”, IN: SC, Vol. I, p. 77, Rés, destacamos (VG).

A dificuldade com esses dois estratos é que, ao contrário do significado objetivo, devemos olhar para além da obra ou ato. Aqui temos que “transcender” mais ainda a dimensão sensual. A postura do observador será diferente da anterior, porque ele deverá voltar-se para esse “além”. A interpretação do significado expressivo exige uma análise da corrente de experiência psíquica de vida do sujeito, no âmbito da qual se localiza determinado processo criativo. Nessa buscamos identificar o conteúdo de consciência único do sujeito no momento em que ele se concentrou sobre o fato, como ele o quis, como lhe parecia, etc.

Podemos imaginar, como melhor maneira de compreendermos essa corrente de experiência, a convivência com a vida desse sujeito, da qual passaríamos a ter uma imagem bastante adequada, para identificarmos a sua intenção em determinado momento criativo. Essa suposição, ao mesmo tempo que joga luz sobre o propósito da interpretação do significado expressivo, revela a dificuldade desta interpretação, dada a impossibilidade de tal convivência com a vida dos sujeitos criativos em geral. Mas tal dificuldade não significa impossibilidade de compreensão do significado expressivo, pois essa é uma tarefa perfeitamente exequível pela pesquisa histórica factual. A estrutura histórica da consciência garante a possibilidade de compreensão do significado expressivo, mesmo em relação a objetos remotos no tempo, “pela razão de que o raio de emoções e experiências disponíveis numa certa época não é, de modo algum, ilimitado e arbitrário”.²⁰⁹ Para a Sociologia do Conhecimento, é evidente que

Estas formas de experiência nascem de, e são moldadas a partir de uma sociedade que ou retém formas previamente existentes ou as transforma de um modo que o historiador as pode observar. Porque a consciência histórica pode contatar com os trabalhos do passado desta forma, o historiador sente-se cada vez mais à vontade no ‘clima mental’ do trabalho cujo conteúdo expressivo ele tenta compreender; assim ele segura a base sobre a qual o conteúdo específico do trabalho, a contribuição única do indivíduo artista, se revelará em pormenor.²¹⁰

Na interpretação do significado documental temos que olhar para além do objeto de uma forma diferente da anterior: agora interessa não a dimensão psicológica, mas a personalidade cultural do sujeito que é manifestada no objeto. Por essa razão, do ponto de

²⁰⁹ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”, IN: SC, Vol. I, p. 78, Rés.

²¹⁰ K. Mannheim, *Idem*, p. 78.

vista do observador, não é essencial se o significado documental é ou não intencional para o sujeito do ato ou do objeto. A apreensão do significado, em Mannheim, mesmo caracterizando-se essa categoria como “transcendente” ao físico, da forma que fazemos, é um processo investigativo assentado em bases “positivas”, em todos os seus momentos.

O significado documental também pode ser alcançado por intermédio de objetivações ou de material factual, desde expressões faciais, gestos, ritmo de uma conversa, etc., em um contado direto, incluindo aspectos como o tratamento de uma estrutura espacial ou de uma composição de cor, etc., em objetos culturais artísticos, até declarações teóricas ou confissões de fé dos sujeitos autores em relação a suas obras ou atos. Se o doador professa sua crença em princípios da sociedade capitalista (individualista, excludente, concentradora, etc.), então dispomos de documento, evidência, para caracterizar a sua postura como inserida em uma determinada configuração significativa, mesmo que sua intenção tenha sido outra. A interpretação documental realiza-se por meio da abordagem, tanto de um aspecto parcial de um objeto cultural, quanto de aspectos de realizações culturais diversas do mesmo sujeito. Esse material factual é tratado como testemunho documental de alguma coisa extrafísico, como testemunho da força diretriz que anima a criatividade em determinada época.

A necessidade preliminar do significado objetivo para a interpretação dos significados expressivo e documental tem, entretanto, importância circunscrita. Enquanto analisamos os dois últimos, o significado objetivo é mantido como que entre parênteses e, ao final do processo interpretativo, é modificado. Não devemos, portanto, compreender esse processo como adição de partes que resultarão em um todo. Ocorre que o significado documental imprime aos outros dois estratos unidade significativa inteiramente nova. O gesto ou ação, que significava “assistencialismo”, passa a ser visto como veículo de “misericórdia” e, depois, como de “hipocrisia”. Na realidade, como o “significado só pode ser dado imediatamente”, cada unidade de significado está já inserida em uma totalidade interpretativa, prescrevendo essa totalidade “o modelo de acordo com o qual todas as unidades ulteriores devem encaixar-se...”²¹¹

²¹¹ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”, IN: SC, Vol. I, p. 98, Rés.

O caráter dinâmico do processo interpretativo dos objetos culturais não se restringe, entretanto, à modificação dos estratos objetivo e expressivo pelo significado documental. Sabemos, por exemplo, que o espírito helênico e o shakespeariano são interpretados diferentemente por diferentes gerações, assim como temos imagens bem distintas de nossos pais quando estamos com 10, 15, 30, ou 40 anos. A razão disso é que a compreensão histórica é moldada pelo processo histórico, que condiciona tanto a “natureza” do sujeito quanto a do objeto. Certos aspectos do objeto só são acessíveis a certos modos de raciocinar e estes são frutos do processo histórico.

Por ser profundamente influenciada pela corrente histórica à luz da qual o intérprete tenta reconstruir determinada concepção de mundo, a interpretação documental deve ser renovada em cada período histórico. Com isso não devemos concluir que a alternativa que resta às ciências humanas é o relativismo dos seus conhecimentos, que toda interpretação documental imponha a mesma exigência de aceitação. Com isso não devemos entender que não exista o “espírito” helênico, o shakespeariano ou a “personalidade” de nossos pais, mas tão-somente que, a cada período histórico, compreendemos apenas o aspecto que é acessível à estrutura compreensiva histórica desse período.

Para compreendermos o ‘espírito’ de uma época, temos de atender ao nosso próprio ‘espírito’ – só a substância pode compreender a substância. (...) Na compreensão histórica, a natureza do sujeito tem um peso essencial no conteúdo do conhecimento, e alguns aspectos do objeto a interpretar só são acessíveis a certos tipos de raciocínio.²¹²

O processo de reconstrução de uma concepção de mundo de uma época, baseado na recolha de elementos do significado documental de objetos culturais dessa época, requer a mediação de categorias e conceitos apropriados. As categorias e os conceitos a serem desenvolvidos para essa tarefa devem atender a duas exigências fundamentais: a) pelo fato da *Weltanschauung* se situar para além de toda e qualquer objetivação cultural, esses conceitos devem ser aplicáveis a toda a esfera de atividade cultural semelhante, para que possamos levantar questões relativas à arte, à literatura, à filosofia, à política, etc.; e b) pelo fato de os objetos culturais se situarem em um processo de evolução histórica, esses

²¹² K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*”, IN: SC, Vol. I, p. 87, Rés.

conceitos devem servir também a uma análise de estados temporais sucessivos dos objetos culturais.

A utilização, por Mannheim, dos conceitos de ideologia e de utopia como categorias de análise da cultura ocidental obedece a esse critério. Ambos permitem compreender tanto a evolução quanto a sincronia das duas tendências básicas do pensamento humano: as motivações para a manutenção e para a transformação da situação social existente. Fazemos referência, ainda, à aplicação desse critério na interpretação mannheimiana da *Weltanschauung* contemporânea. Ao destacar que o historicismo só realiza sua essência quando demonstra a existência de um princípio ordenador da variação histórica, Mannheim defende que existem dois caminhos para compreendermos esta ordem, as análises históricas vertical e interseccional. E ensina como devemos proceder para realizar as duas:

No primeiro caso, tomamos um qualquer *motivo* da vida cultural – uma forma artística, uma idéia política, um certo tipo de comportamento – e referimo-lo ao passado, tentando mostrar como cada forma posterior se desenvolve continuamente e organicamente a partir das anteriores. Se gradualmente estendermos este método a todas as esferas da vida cultural, obteremos, por assim dizer, um conjunto de linhas evolucionárias isoladas. Dentro de cada uma das linhas individuais de filiação desaparece a natureza meramente factual, ocasional da mudança, e podemos, assim, observar a *lei* da mudança. No entanto, as próprias diferentes linhas de desenvolvimento estão ainda arranjadas às pressas, um tanto ao acaso, sem qualquer lei de reconhecimento. Este tipo de historicismo não se completa até que se realize uma segunda série de observações interseccionais; estas são feitas para mostrar como, num estágio temporal, os *motivos*, que foram observados isoladamente, estão também organicamente ligados uns aos outros.²¹³

A intersecção entre os dois níveis acima, o sucessivo e o contemporâneo, revelará que os elementos significativos dos objetos culturais não estão isolados, mas estão presentes nos vários campos culturais, ligados organicamente uns aos outros. O processo teorizador dos objetos culturais pode ser caracterizado como a busca do estabelecimento

²¹³ K. Mannheim, "Historicism", IN: *ESK*, pp. 86-87, destaques do autor (In the first case, one takes any *motif* of the intellectual-cultural life – an artistic form, a political idea, a certain mode of behaviour, etc. – and traces it back into the past, trying to show how each later form develops continuously, organically from the earlier. If one gradually extends this method to all the spheres of cultural life, then one will obtain, so to speak, a bundle of isolated evolutionary lines. Within each individual line of filiation, the merely factual, random nature of change disappears and we are able to observe the *law* of change. The different lines of development themselves, however, are still thrown together rather at random, without any recognizable law. This type of historicism is not completed until the second set of cross-sectional observations have been made; these are made to show how, at one temporal stage, the *motifs*, which have just been observed in isolation, are also organically bound up with one another). Tradução ncssa.

das interconexões entre as várias esferas da vida cultural. Nas suas análises, Mannheim pratica esse método à exaustão. Na tipificação dos inúmeros estilos de pensamento, presentes na cultura ocidental, e na sua compreensão à luz das estruturas significativas mais amplas de pensamento estático e de pensamento dinâmico, temos uma prática efetiva do processo de abstração que procura dissolver “a unidade ‘monádica’ das partes concretas das obras individuais (...) com o objetivo de elaborar novos objetos a um nível superior de generalidade”.²¹⁴ Os conceitos utilizados por Mannheim (ideologia, utopia, pensamento liberal, pensamento conservador, pensamento socialista, pensamento estático, pensamento dinâmico, etc.) para a descrição das unidades significativas de que tratam essas análises permitem um efetivo controle das interpretações empreendidas.

A forma de relação dos significados documentais à *Weltanschauung* nada tem a ver com dedução lógica de determinadas conseqüências fundada em um princípio teórico. Esse tipo de teorização é um processo baseado em uma espécie de “conexão necessária real”. Ou seja, o que esse processo faz é resgatar aquela conexão existente entre a experiência originária dos objetos culturais e a estrutura significativa na qual essa experiência ocorreu.²¹⁵ Esse é um tipo de teorização que depende de um ato intuitivo de apreensão do significado documental em seu substrato não-teórico, no momento de apreensão dos objetos culturais, apontando na direção de determinada *Weltanschauung*. O que esse procedimento realiza é a colocação de um objeto já compreendido como significados objetivo e expressivo em outra estrutura significativa, a de uma concepção de mundo que o “ilumina” de uma perspectiva diferente.

O procedimento científico aqui se limita a uma “indicação”, a uma “aproximação”, a um “esboço” de “certas correspondências” de elementos do significado documental. “Porque a sua caracterização substantiva já foi alcançada na experiência pré-teórica”,²¹⁶ o que a análise científica pode fazer pelos objetos culturais é estabilizar, é tornar permanentes

²¹⁴ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*”, IN: *SC*, Vol. I, p. 102. Rés.

²¹⁵ Como esclarece Mannheim, “não podemos explicar em termos de categorias estranhas (lógicas, por exemplo) porque é que a rejeição religiosa do mundo pode conduzir ou ao ascetismo, ou ao misticismo. Só a forma de ‘alternativa’ é ‘lógica’; mas para compreendermos porque um e não outro dos caminhos foi escolhido, temos de regressar à experiência religiosa genuína” – “Sobre a Interpretação da *Weltanschauung*”, IN: *SC*, Vol. I, p. 109, Rés, destacamos (VG).

²¹⁶ K. Mannheim, *Idem*, p. 101.

os elementos do significado documental, apreendidos na experiência direta desses objetos. A essa forma de conexão Mannheim denomina, em uma expressão tomada de M. Dvorák, *paralelismo*. Esse procedimento, essencialmente distinto do explicativo, é definido pela tradição epistemológica historicista e hermenêutica como compreensivo, ao passo que a interpretação é concebida como o modo adequado para se estabelecer a compreensão de um objeto cultural.

2. O Controle das Interpretações

O instituto da objetividade em ciência é fundamental. *Grosso modo*, podemos entender a objetividade como a característica da ciência segundo a qual esta é um tipo de conhecimento que se distingue do senso comum por ser pautado em procedimentos e evidências que levam ao acordo sobre seus resultados. Mas a noção de objetividade também não é única. Harmoniza-se com os vários pontos de vista, notadamente antagônicos, sobre a ciência. Também os critérios de evidência e os procedimentos necessários para obtê-la obedecem às diversas perspectivas intelectuais.

Para o modelo de ciência quantitativa, a objetividade baseia-se em aspectos situados à “superfície” dos fenômenos, passíveis de quantificação. Os métodos quantitativos tomam como base, para o controle dos conhecimentos, a superfície dos fenômenos, ou seu aspecto objetivo, porque somente tal aspecto pode, para esses métodos, ser percebido diretamente e sem mediações. Somente tal aspecto pode ser mensurado, quantificado e depois submetido a categorias formais e eternas de explicação.

Descrevemos como os objetos culturais se caracterizam pela veiculação de significados que “transcendem” o seu domínio puramente objetivo e como esses significados estão conectados às valorações dos sujeitos. Contudo, essa concepção dos objetos culturais não significa abrir mão da objetividade dos conhecimentos a serem produzidos. É errôneo pensar que Mannheim postula uma “teoria do conhecimento” destituída de qualquer noção de controle do conhecimento, vale dizer, de objetividade. Na perspectiva da Sociologia do Conhecimento, entretanto, a questão da objetividade deve assumir configuração própria. Nossa discussão no segundo capítulo procurou mostrar a *Weltanschauung* como a estrutura significativa total veiculada pelos objetos culturais. Esta

estrutura significativa máxima, constituída socialmente, é, portanto, o centro das análises da Sociologia do Conhecimento, também com respeito ao problema da objetividade. Nossa questão, no presente capítulo é, então, a caracterização do controle de um “dado” (*datum*) como o significado.

Para entendermos a diferença entre as duas concepções de objetividade – a formal e a da Sociologia do Conhecimento – é útil destacar que há uma diferença importante entre: a) a comunidade intersubjetiva de atores sociais – estes elaboram os objetos culturais dentro de um contexto social de significado intersubjetivo; e b) a comunidade intersubjetiva de observadores – estes avaliam os objetos culturais de acordo com critérios de um contexto significativo intersubjetivo científico. Um ato ou objeto cultural da comunidade “A” torna-se um “dado” (*datum*) para a comunidade “B” quando: 1) é visto pelos membros desta como teoricamente significativo; 2) é validado por critérios comuns. Ou seja, quando submetido ao contexto significativo intersubjetivo da comunidade de observadores. Como fazemos, então, para obter conhecimentos válidos de atos ou objetos culturais significativos? Ou, em outros termos, como controlarmos, pelos critérios do contexto significativo da comunidade “B”, objetos constituídos de acordo com o contexto significativo da comunidade “A”? Segundo o entendimento de Karl Popper,

Kant foi, talvez, o primeiro a reconhecer que a objetividade dos enunciados científicos está estreitamente relacionada com a elaboração de *teorias* – com o uso de *hipóteses* e de *enunciados universais*. Só quando certos acontecimentos *se repetem*, segundo regras ou regularidades, tal como é o caso dos experimentos *passíveis de reprodução*, podem as observações ser submetidas a prova – em princípio – por qualquer pessoa. (...) *Somente por meio de tais repetições* podemos chegar a convencer-nos de não estar frente a uma simples “coincidência” isolada, mas diante de acontecimentos que, por força de sua *regularidade* e possibilidade de *reiteração*, colocam-se, em princípio, como intersubjetivamente suscetíveis de prova.²¹⁷

Podemos destacar, dessa transcrição, os critérios de objetividade integrantes do contexto significativo intersubjetivo da comunidade de observadores, de acordo com a perspectiva racionalista. Aqui, o contexto significativo é constituído por categorias como universalidade, regularidade, reprodutibilidade, etc. Os enunciados científicos, para serem testáveis intersubjetivamente a qualquer momento, devem assumir a forma universal.

²¹⁷ K. Popper, *LPC*, p. 47, destacamos (VG).

Podem assumir essa forma enunciados relativos a eventos regulares, sujeitos à repetição e à reprodução. A concepção quantitativo-formal da ciência, ao eleger tais critérios, termina por deixar de fora do campo do conhecimento científico aqueles elementos, pertencentes ao contexto intersubjetivo existencial, que não podem ser identificados de acordo com esse contexto “científico” de significados. Fenômenos subjetivos não-reprodutíveis, a despeito de poderem ser apreendidos efetivamente, por serem fatos históricos caracterizáveis concretamente, ainda assim, estariam, de acordo com essa concepção, confinados a um domínio não abarcável cientificamente. Como assevera Popper, só é considerado evento cientificamente significativo aquele “passível de ser regularmente *repetido* por qualquer pessoa que realize o experimento adequado, segundo o modo prescrito”.²¹⁸

O formalismo dessa noção de objetividade fica aqui patente. Seus critérios, na medida em que alegadamente marcados pela universalidade, criam um fosso entre os dois contextos significativos. O contexto significativo intersubjetivo de constituição dos próprios objetos culturais é considerado destituído de valor para a questão da validade do conhecimento desses objetos. Os eventos desse contexto, que não podem ser identificados no contexto teórico da ciência, não são considerados conhecimentos científicos. Da postulação de que a validade dos conhecimentos não pode depender de evidências subjetivas, a perspectiva racionalista passa a negar qualquer valor lógico às experiências subjetivas.²¹⁹ Desconsidera, até, o fato de que o próprio conhecedor é um agente imerso no processo histórico e que, por isso, os diagnósticos das ciências culturais se acham estreitamente ligados às valorações inconscientes do observador. Em suma, como sintetiza esclarecedoramente Simonds, para essa perspectiva, qualquer método que torne o

Acesso ao conhecimento dependente da posição histórica do conhecedor (...), ou de certos atos de compreensão (*Verstehen*) subjetivos e não partilhados, solapa o caráter público do conhecimento. Tal método reconhece modelos não comuns de evidência ou coerência que podem ser usados em caso de contradições entre

²¹⁸ K. Popper, *LPC*, p. 47, destacamos (VG).

²¹⁹ “Uma experiência subjetiva, ou um sentimento de convicção, jamais pode justificar um enunciado científico e (...) dentro dos quadros da ciência, eles não desempenham papel algum, exceto o de objeto de uma investigação empírica (psicológica)” – K. Popper, *LPC*, p. 48.

“compreensões” alternativas e, por essa razão, pareceria não permitir a possibilidade de avaliação ou crítica.²²⁰

É verdade que o conhecimento científico distingue-se do senso comum pela possibilidade de controle intersubjetivo dos seus resultados. Mas uma coisa é o reconhecimento dessa necessidade de controle intersubjetivo, para que os conhecimentos sejam tidos como válidos, outra, totalmente diferente, é identificar essa necessidade com o controle baseado apenas em *testes*. O controle baseado apenas em testes de eventos regulares repetíveis e reproduzíveis não é a única forma de controle dos objetos culturais. E esse modo de controle não é capaz de identificar mesmo aquilo que é mais característico desses objetos. A concepção de controle dos conhecimentos inerente à perspectiva da Sociologia do Conhecimento representa uma outra noção de cientificidade, uma vez que estende o campo do científico a dimensões dos objetos culturais não abarcáveis pela noção de controle anterior. Já não é mais sustentável a tese de que o significado não pode ser tratado cientificamente. Segundo Mannheim, muito pelo contrário,

Pela utilização da técnica da compreensão, a interpenetração funcional recíproca entre as experiências psíquicas e as situações sociais torna-se imediatamente inteligível. Aqui nos confrontamos com um domínio de existência no qual a emergência das reações psíquicas interiores se torna necessariamente evidente, e não é compreensível meramente como o é uma causalidade externa, em termos de grau de probabilidade de sua frequência.²²¹

No concernente ao problema da objetividade, o centro das análises para a Sociologia do Conhecimento é justamente o contexto de significado socialmente constituído. A compreensão adequada do significado de um objeto ou ato cultural só pode ocorrer pelo resgate da experiência histórica singular de vida social que se constituiu em meio configurador do significado. É um princípio da Sociologia do Conhecimento a necessidade de reconstrução do ponto de vista original, ou a “compreensão da interdependência primária da experiência” da qual surgiram os objetos culturais. A obtenção do controle do conhecimento aqui se dá de outra forma. A subjetividade, embora não seja a garantia da

²²⁰ “A method which makes access to knowledge dependent upon the historical position of the knower (...) or upon certain subjective and unshared acts of *Verstehen* on his part, undermines the public character of knowledge. It acknowledges no common standards of evidence or coherence that can be appealed to in the event of contradictions among alternative claimants to ‘understanding’, and for this reason it would seem to permit no possibility of evaluation or critique” – A. P. Simonds, *MSK*, pp. 109-10. Tradução nossa.

²²¹ K. Mannheim, *IU*, p. 71, Guanabara. Cf. o tópico “A Evidência do Significado”.

evidência, tem seu papel no controle dos fenômenos. Para a Sociologia do Conhecimento, a posição histórica do conhecedor é fundamental para o conhecimento adequado dos objetos culturais.

O resgate da “experiência originária” e o papel do observador

A caracterização substantiva dos objetos culturais é aquela dada no momento de sua constituição, porque somente neste momento é possível apreendermos o conteúdo significativo de um ato ou objeto cultural. Esse conteúdo faz parte do contexto significativo original. Se pensamos nas normas prevalecentes em um determinado sistema, por exemplo, um ambiente familiar, não podemos compreendê-las dissociando-as desse contexto. Os ambientes familiares não são, quanto ao aspecto das normas que utilizam, exatamente iguais. Basta pensarmos em como famílias, que têm normas distintas, são ambientes completamente diferentes, sob determinados aspectos, por exemplo, o da educação dos filhos. Por isso, um método que abstrai o conteúdo de um ato ou objeto cultural de seu contexto significativo original acarretará a alteração ou distorção daquele conteúdo. Como sentenciava Mannheim,

Uma situação humana somente pode ser caracterizada quando se leva em consideração as concepções que dela têm os participantes, como experimentam nesta situação suas tensões e como reagem às tensões assim surgidas.²²²

Agora podemos perceber por que a neutralidade não pode ser a postura adequada ao observador dos objetos culturais. Para que o relato do conhecedor a respeito do conteúdo significativo dos objetos culturais não seja superficial, distorcido ou falso, o observador deve estar capacitado a “entrar” no contexto de experiência original. Sem uma tal capacidade não podemos desejar compreender o conteúdo significativo dos objetos culturais. Ora, essa capacidade é adquirida, ao contrário do cultuamento de uma postura de neutralidade, através de uma postura engajada.²²³ A participação do observador no processo social é um pressuposto para a compreensão da natureza interna do contexto de vida.

²²² K. Mannheim, *IU*, p. 70, Guanabara.

²²³ Sobre a possibilidade de interpretação do papel do ressentimento na compreensão da ética cristã, por exemplo, assim se manifesta Mannheim: “Um observador que não esteja fundamentalmente interessado nas raízes sociais das éticas cambiantes do período em que vive, que não medite os problemas da vida social em termos das tensões entre os estratos sociais, e que não tenha descoberto também o fecundo papel do

A participação avaliativa (simpática ou antagonicamente) na luta das classes sociais possibilita ao observador a consciência do significado e a valoração, positiva ou negativamente, do ressentimento social. Nesse ponto podemos perceber, claramente, por que “só a substância pode conhecer a substância”. O observador não precisa ser anulado em suas valorações, nem dotado de nenhuma capacidade *a priori* de percepção. A neutralidade aqui representa, verdadeiramente, a negação da possibilidade de apreensão da qualidade essencial do objeto. Ora, se as proposições das ciências humanas são diagnósticos situacionais “estritamente ligados às avaliações e orientações inconscientes do observador”,²²⁴ segue-se que a autoclarificação crítica dessas ciências está intimamente vinculada à autoclarificação crítica do observador no mundo cotidiano.

Contudo, a dependência da interpretação dos objetos culturais em relação à posição do observador não é incompatível com a avaliação crítica dos conhecimentos, nem significa que toda e qualquer interpretação seja válida. Apesar do valor da componente subjetiva na identificação do significado dos objetos culturais, o conhecimento de um contexto significativo não está confinado a sua localização histórica, o conhecimento desse contexto não é algo inacessível a observadores a ele não pertencentes. A valoração da subjetividade pela Sociologia do Conhecimento não implica indiferença para com os “fatos objetivos”. Como Mannheim acentua,

Ninguém nega a possibilidade da pesquisa empírica nem ninguém sustenta que os fatos não existem (...). Também recorremos a “fatos” para nossa comprovação, mas a questão da natureza dos fatos constitui em si mesma um problema a ser considerado.²²⁵

A objetividade integrante da concepção de conhecimento dos objetos culturais, postulada pela Sociologia do Conhecimento de Mannheim, é obtida, não pela exclusão das valorações e, sim, pela percepção e controle crítico destas. A necessidade de identificação da experiência originária de constituição dos objetos culturais atende ao propósito de remover os determinantes do conhecimento do “campo de motivação inconsciente para o da

ressentimento em sua própria experiência, jamais estará em condições de observar as fases das éticas cristãs (...), sem se falar de sua capacidade de compreendê-la” – *IU*, p. 72, Guanabara.

²²⁴ K. Mannheim, *IU*, p. 72, Guanabara.

²²⁵ K. Mannheim, *Idem*, p. 128, Guanabara.

motivação controlável, calculável e objetivada”.²²⁶ A objetividade aqui passa pela necessidade de trazermos, à área de observação consciente e explícita, os vários pontos de partida e de abordagem dos “fatos”.

Autocontrole e Controle Intersubjetivo

O relacionismo do pensamento e do conhecimento, defendido pela Sociologia do Conhecimento, não é sinônimo, quer da impossibilidade de validade de toda e qualquer afirmação, quer da idéia de que este método nada nos diz sobre a validade das afirmações. Entretanto, e isso é fundamental para a objetividade, se o mero relacionismo não significa a negação da validade de uma afirmação, ele já representa uma restrição à pretensão de validade absoluta dos enunciados acerca dos objetos culturais.

Toda a análise sociológica do conhecimento completa e profunda delimita, tanto em conteúdo quanto em estrutura, a visão a ser analisada. Em outras palavras, tenta não apenas estabelecer a existência da relação, mas, ao mesmo tempo, *particularizar* seu alcance e a extensão de sua validade.²²⁷

A particularização dos diversos pontos de vista decorre não somente destes pressuporem diferentes esferas de visão e setores da realidade, mas, principalmente, “porque os interesses e os poderes de percepção das diferentes perspectivas estão condicionados pelas situações sociais”.²²⁸ Esse fato é importante para a questão da objetividade vez que, por ele os limites dos pontos de vista parciais se revelam evidentes. Decorre disso a necessidade de suspensão dos juízos imediatos, até que sejam vistos em um contexto mais amplo. A assunção da parcialidade dos pontos de vista é um dos passos a serem seguidos na obtenção da objetividade na perspectiva da Sociologia do Conhecimento. Neste ponto, dois caminhos se abrem à interpretação: o do autocontrole e o do controle intersubjetivo.

Ao aspecto citado, de necessidade de inserção crítica do sujeito no mundo cotidiano para o trabalho satisfatório em ciências culturais, junta-se outro, agora. Esse segundo aspecto da autoclarificação do observador diz respeito ao autocontrole e à autocorreção, por parte do sujeito, da própria personalidade cognoscente. Um certo relativismo e ceticismo

²²⁶ K. Mannheim, *IU*, p. 213, Guanabara.

²²⁷ K. Mannheim, *Idem*, p. 304-305, Guanabara, destacamos (VG).

²²⁸ K. Mannheim, *Idem*, p. 305, Guanabara.

(embora não no sentido de negar a “possibilidade de se chegar a decisões nas disputas quanto aos fatos”²²⁹), decorrentes do relacionismo e da particularização do pensamento e do conhecimento, obrigam o sujeito a esse autocontrole e autocrítica. A visão particularizante dos vários pontos de vista funciona como uma espécie de obstáculo, uma colisão entre “formas de existências possíveis”,²³⁰ um momento em que a peculiaridade de cada perspectiva se mostra evidente. Nessa colisão, não só o objeto, mas as próprias motivações inconscientes do observador adentram o seu campo de visão, tornando-se acessíveis ao controle consciente. Portanto,

Não é desistindo de sua vontade de ação e colocando suas avaliações em suspenso, mas no confronto e no exame de si mesmo, que o homem consegue objetividade e conquista um *self* com referência a sua concepção de seu mundo.²³¹

Mannheim destaca o paradoxo existente nesta experiência: o de que “a oportunidade para a relativa emancipação da determinação social aumenta proporcionalmente à percepção dessa determinação”.²³² Ou seja, a luta por *relativa* superação dos determinantes sociais do conhecimento passa pela revelação das motivações inconscientes do sujeito, a fim de fazer destas motivações objeto de decisão racional consciente. Aqui podemos perceber, de outro ângulo de análise, por que a “determinação” do conhecimento não pode ser concebida como absoluta. Ao assumir, pelo autocontrole, que seu ponto de vista também é vinculado existencialmente o observador possibilita que os fatores determinantes da sua posição, antes inconscientes, sejam submetidos ao controle consciente. Então, há aqui também uma relativa superação desses fatores. Mas isso não significa desconhecer ou negar as determinações existentes.

A atitude honesta de assunção da parcialidade do próprio ponto de vista, bem como de nossas interpretações e da necessidade do autocontrole, não constitui toda a base para a objetividade, de acordo com a Sociologia do Conhecimento. Como ressalta, apropriadamente, Simonds, porque “eu não poderia defender minha interpretação de um distante escritor simplesmente por reivindicar que eu sou capaz, através de um ato privado

²²⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 320.

²³⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 73, Guanabara.

²³¹ K. Mannheim, *Idem*, p. 74. Ressaltamos que a gênese do autoesclarecimento não é uma questão individual, mas uma “situação comum a diferentes indivíduos” (*Op. cit.*, p. 75).

²³² K. Mannheim, *IU*, p. 74, Guanabara.

de compreensão, ‘de pensar como ele pensou’,²³³ é que o conhecimento deve ser publicamente acessível à comunidade de observadores. Mannheim também defende a necessidade de submeter a “experiência originária”, intuída pelo observador, à confrontação objetiva.

Novamente, a postura de autocontrole e autocrítica é relevante, porque o observador deverá responsabilizar-se por: a) explicitar o contexto de significado em termos do qual postula o que o autor interpretado pensou. Ou melhor, o observador deverá explicitar a construção conceitual hipotética pela qual ele tenta “estabelecer os laços lógicos que relacionam os vários fenômenos sintomáticos, documentais (...) uns com os outros e com um princípio orientador”,²³⁴ e b) providenciar a evidência factual intersubjetivamente acessível para suportar esta construção hipotética.²³⁵

Esses dois mecanismos são a garantia do valor cognitivo positivo desse tipo de conhecimento. Pelo critério do recurso ao material histórico temos a garantia de controle, na medida em que os objetos culturais concretos “sempre impõem ou excluem certas interpretações”.²³⁶ De acordo com o critério conceitual, o controle também é assegurado à medida que “as interpretações (...) devem cobrir todo o domínio de manifestações culturais de uma época, acomodando cada fenômeno particular sem exceção ou contradição”.²³⁷ No plano sucessivo, quando diferentes interpretações documentais corretas são mantidas por diferentes gerações de intérpretes, o que deve ser feito é a tradução das interpretações menos adequadas, “mas ainda corretas”, na linguagem das mais adequadas, e a mais adequada é a interpretação documental que “revela maior riqueza, maior afinidade

²³³ A. P. Simonds, *MSK*, p. 111.

²³⁴ K. Mannheim, “Sobre o Problema da Weltanschauung” IN: *SC*, Vol. 1, p. 108.

²³⁵ Cf. Simonds, *MSK*, p. 111. Segundo Mannheim (*IU*, p. 319, Guanabara), “o cientista tem (no caso do método propugnado pela Sociologia do Conhecimento), a tarefa de ser o primeiro a tornar explícitas as possibilidades das posteriores implicações de seu problema e de apontar todas as eventualidades capazes de entrar no âmbito de sua visão. Deveria contentar-se em somente afirmar o que pudesse determinar sinceramente, no seu estágio presente de penetração do problema. A função do pensador não é a de a qualquer preço pronunciar um julgamento sempre que um novo problema surge pela primeira vez, mas, antes, a de, cômico de que a pesquisa está ainda em andamento, afirmar apenas o que se tornou definitivamente perceptível”.

²³⁶ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”, IN: *SC*, Vol. 1, p. 88, Rés.

²³⁷ K. Mannheim, *Idem*, p. 88.

substancial com o objeto”, enfim, a mais “compreensiva”, e não a mais “objetivamente correta”.

Portanto, a Sociologia do Conhecimento também trabalha com o pressuposto do controle objetivo dos conhecimentos. Seu método tem também seus critérios de evidência e coerência que podem ser usados em caso de contradições entre compreensões alternativas, possibilitando, assim, a avaliação ou crítica. Mannheim acredita na possibilidade de estabelecer, com precisão até comparável aos procedimentos das ciências naturais, as relações entre pensamento e situação existencial. Mannheim é tão convicto da determinabilidade desse vínculo que acredita até mesmo na possibilidade de predição aproximada²³⁸ das reações ideológicas dos diferentes estratos sociais, em determinados contextos. Ora, se reações ideológicas são potencialmente previsíveis, temos que reconhecer que há um pressuposto de regularidade com o qual trabalha a Sociologia do Conhecimento.

A regularidade aqui não pode ser entendida de forma absolutamente universal, pois as relações entre acontecimentos sociais e idéias não ocorrem da mesma forma em todos e quaisquer contextos. A previsibilidade das reações ideológicas dos estratos sociais não detém a marca da invariabilidade porque a “determinação” existencial do pensamento não é do tipo mecânico. A complexidade do significado, um dos componentes mais importantes do contexto existencial, é incompatível com esse tipo de vinculação. As reações ideológicas não são totalmente previsíveis, porque não são invariáveis.²³⁹ Logo, não há como defendermos o controle dos conhecimentos com base na sua *reprodutibilidade*. Os critérios integrantes do contexto significativo intersubjetivo da comunidade de observadores, de acordo com a perspectiva da Sociologia do Conhecimento, não são marcados pela universalidade e reprodutibilidade.

Seríamos obrigados a rejeitar a possibilidade de conhecimento em vastas áreas de exploração, se tomarmos à letra tal padrão rígido em vez de chamarmos a atenção para o fato de qualquer campo, enquanto tal, fixar as exigências, os limites e a natureza da análise

²³⁸ Cf. K. Mannheim, *IU*, pp. 213 e 214, Guanabara.

²³⁹ Cf. o tópico “Determinação Existencial do Conhecimento”.

teórica possível, de tal forma que os critérios de exatidão não podem ser transferidos de um campo para outro.²⁴⁰

Os critérios de exatidão devem ser específicos a cada campo e não universais. Por isso, não há aqui a defesa de critérios eternos de validade. O acordo pode ocorrer com base na evidência mesmo de um dado singular apreendido intuitivamente. A objetividade é construída singularmente. Aqui o fosso entre os contextos significativos das comunidades de sujeitos e de observadores é preenchido, na medida em que o processo de validação não é dissociado do ato de experimentação dos objetos. O aparato categórico e conceitual a ser usado como critério de validação é criado de acordo com essa experimentação. O caráter público do conhecimento é assegurado sem desconsiderar aquilo que é mais característico dos objetos sob investigação. Temos uma nova concepção de objetividade na qual está presente a necessidade de controle intersubjetivo, mas não a aspiração a que seus critérios sejam eternos, além de garantir lugar à subjetividade.

O Problema da Imputação

Para a Sociologia do Conhecimento há uma “regularidade necessária”²⁴¹ das relações entre os acontecimentos e as idéias. Aqui temos uma “necessidade real” (não lógica), na medida em que essas relações não são o resultado arbitrário e voluntário de algum desígnio supra-histórico. Elas decorrem das normas, das obras, das instituições e dos objetivos coletivos históricos. Estes fatores determinam mesmo as mais subjetivas características humanas. Mas essa “regularidade necessária” não pode ser entendida em sentido absoluto. No reino dos objetos culturais não vale a formulação de que uma mesma causa determina *sempre um mesmo* efeito. Para entendermos essa questão é suficiente atentar para a diferença que há entre contexto comum de significados e conteúdos expressados. Em outros termos, como acentua Simonds, é preciso não confundirmos significado “expressivo” com significado “documental”.

O primeiro, como mostramos, apesar das experiências subjetivas expressadas também possuem uma história, é um significado que diz respeito à contribuição individual

²⁴⁰ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”, IN: *SC*, Vol. 1, p. 100-1, Rés.

²⁴¹ Cf. K. Mannheim, *IU*, p. 117, Guanabara.

do sujeito para configuração do objeto. O significado documental, ao contrário, é, necessariamente, partilhado e, por isso, deve ser imputado ao grupo. De fato, em nenhum momento, Mannheim defende algo como todos reagindo da mesma forma, ou melhor, expressando o mesmo conteúdo do conhecimento em todos os contextos. Ao contrário, a diversificação dos objetos culturais é uma característica da gênese desses objetos e é justamente esse fato que impede uma visão mecânica da vinculação existencial do conhecimento. Porque os aspectos problemáticos do mundo são enfrentados diferentemente, até por subgrupos dentro de grupos maiores, é que os produtos cognitivos são diferenciados.

Para mencionarmos relação semelhante em um campo afim, pelo fato de utilizarmos as normas de determinada língua que partilhamos com outros, não podemos concluir que expressamos os mesmos conteúdos significativos (mesmas crenças, mesmas opiniões, etc.), embora tal coincidência possa ocorrer. No entanto, partilhamos com uma “regularidade necessária” as regras dessa língua. Não nos comunicamos com os outros fora dessas regras e não utilizamos regras estranhas a esse contexto, pois, assim, não nos comunicaríamos. Portanto, a regularidade é do significado documental ou da totalidade significativa abrangente dos objetos culturais. A regularidade não é absoluta porque diz respeito a parte dos significados. Mas, mesmo em se tratando da concepção de mundo (significado documental) como aquilo que é imputável a um sujeito, não podemos concebê-la como uma camisa de força. A imputação de uma *Weltanschauung* a um sujeito dificilmente poderá se dar de forma integral, pois nenhum sujeito a emprega em sua inteireza.²⁴²

Além disso, ainda com relação a esse estrato do significado, é necessário considerarmos o processo de desenvolvimento a que estão submetidas as concepções de mundo, como demonstramos. O esclarecimento a respeito de qual estrato do significado é imputado, como determinante da perspectiva de um sujeito, nos conduz a um problema levantado contra as formulações da Sociologia do Conhecimento. Dissemos, no segundo

²⁴² “Os membros individuais da classe operária, por exemplo, não experimentam *todos* os elementos de um horizonte que se poderia chamar de *Weltanschauung* proletária. Cada indivíduo participa apenas em determinados fragmentos deste sistema de pensamento, cuja totalidade não é de forma alguma a simples soma destas experiências individuais fragmentárias” – K. Mannheim, *IU*, p. 84, Guanabara, destacamos (VG).

capítulo, que o significado documental não é um objeto intencional para o sujeito. O problema da imputação a ser elucidado assume a forma do seguinte questionamento: podemos imputar a alguém uma posição de que ele próprio não esteja consciente nem possa caracterizá-la?

Novamente, aludimos ao paralelo com a linguagem para esclarecer a questão. Rotineiramente, o uso que fazemos das regras de uma língua, quando expressamos nossos pensamentos, é algo inconsciente. O nosso uso cotidiano da língua enfatiza, quase que exclusivamente, o conteúdo expressado. Mas as pressuposições lingüísticas estão lá, sempre presentes. Por causa da presença constante desse “dado”, que são as regras de uma língua nos momentos de expressão, é possível apreendê-las em sua integridade nas objetivações expressivas de alguém. Assim, da mesma forma que alguém usa, inconscientemente, as regras de uma língua, ao expressar seus pensamentos, usa, igualmente, o conjunto de pressuposições de determinada concepção de mundo nas objetivações culturais. Estas últimas pressuposições são também “dados” (*data*), e é nesse fato que radica a possibilidade de controle desses pressupostos. Da mesma forma que podemos detectar as regras de uma língua, quando tomamos conhecimento das expressões de alguém, podemos, certamente, identificar o significado documental nas expressões e criações culturais de um sujeito.

Portanto, a imputação de uma perspectiva a um sujeito é uma tentativa de identificação do contexto de significado a ele disponibilizado por sua posição social, mesmo que ele não seja consciente do uso que faz desse contexto e que não o use em sua integralidade. A garantia de que o sujeito o emprega em suas criações está no fato de que, de outro modo, ele seria incapaz de se comunicar com os outros e, assim, suas criações não seriam significativas.

A Abordagem do *Datum* Empírico

Podemos asseverar, mesmo ante a concepção compreensiva de investigação dos objetos culturais aqui descrita, que a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim é “empirista”. A possibilidade de controle intersubjetivo do conhecimento desses objetos, mesmo com a necessidade do concurso da subjetividade, pressupõe uma base empírica

efetiva. Mas aqui precisamos explicitar o tratamento do empírico no âmbito da Sociologia do Conhecimento.

A ciência, como um discurso racional sobre a realidade, distinto de outras formas de conhecimento, é, indubitavelmente, um empreendimento empirista. O que caracteriza a ciência é sua aspiração a que o conhecimento científico elaborado sobre a realidade seja confrontado, de maneira rigorosa e sistemática, *com os fatos visados*, devendo, deste modo, ser confirmado ou infirmado por estes. Portanto, a sua natureza radica na possibilidade de realizar um discurso verossímil cuja essência é o *recurso aos fatos*. Não pretendemos, contudo, fazer a discussão dos problemas epistemológicos referentes à questão da relação entre os enunciados científicos, mesmo os singulares, e sua base empírica. Nosso propósito é descrever como esse pressuposto, aceito por, praticamente, todos os pontos de vista epistemológicos, é caracterizado pela Sociologia do Conhecimento de Mannheim.

De fato, critérios de cientificidade como o observacionista, da tradição baconiana, o verificacionista, do neopositivismo, e o falseacionista, da concepção racionalista popperiana, crítica das anteriores, corroboram a afirmação acima. Todos esses critérios, diferentes entre si com relação a outros determinados aspectos, defendem o recurso aos fatos empíricos como fundamento das formulações científicas. Mesmo um representante do racionalismo contemporâneo como Popper admite, expressamente, que não deseja “negar a existência de um grão de verdade na concepção de que a Matemática e a Lógica se alicerçam no pensamento, ao passo que as ciências factuais se *fundamentam* em percepções sensoriais”.²⁴³

Dessa forma, o fundamento empirista da ciência é compatível, como vemos, tanto com epistemologias de concepção indutivista (desde a concepção de F. Bacon até o neopositivismo), quanto com aquelas dedutivistas (como a do próprio Karl Popper). Portanto, a caracterização do procedimento de conhecimento dos objetos culturais como compreensivo, como faz a Sociologia do Conhecimento, não a incompatibiliza, em princípio, com aquele fundamento empirista da ciência. Sob essa ótica, a Sociologia do Conhecimento afina-se com esse pressuposto hegemônico de cientificidade.

²⁴³ Karl Popper, *LPC*, p. 99, destacamos (VG).

Poderíamos observar que uma tal concepção de ciência é o que caracteriza a perspectiva positivista. Ao que tudo indica, a ciência não pode mesmo prescindir de uma determinada *positividade*, na medida em que seu objetivo é estabelecer um conhecimento verossímil da realidade, calcado em um procedimento de prova específico, propósito esse não perseguido por outros tipos de conhecimento, ditos assistemáticos. Os problemas oriundos da perspectiva positivista configuram-se a partir do momento em que tentamos, em nome da específica natureza da ciência, negar valor a quaisquer outras formas de conhecimento, tais como a filosofia, a metafísica, a religião, etc.²⁴⁴ Além disso, os problemas do positivismo também dizem respeito, particularmente, ao modo de tratamento do material empírico, fundamento das formulações da ciência. A regra geral aqui tem sido a tentativa de universalizar um único critério de controle para todo e qualquer empreendimento científico, independentemente das características do objeto investigado. E esse critério estabelece que só podem ser controlados fenômenos sujeitos à repetibilidade. Só estes poderiam ser apreendidos em um processo de prova, porque passíveis de reiteração. Dessa forma, os objetos culturais singulares estariam fora do campo do cientificamente investigável, porque não sujeitos a esse tipo de prova.

Contudo, a necessidade de positividade em ciência não pode ser equivalente nem à negação do valor de outras formas de conhecimento, que não a ciência, nem à defesa de um único modo de controle dos dados. Antes de mais nada, a Sociologia do Conhecimento reserva um posto importante para a metafísica dentro da sua perspectiva. Para nossos objetivos é suficiente esclarecer que, por metafísica, a Sociologia do Conhecimento de Mannheim quer significar o conjunto de pressuposições éticas e ontológicas integrantes de determinada *Weltanschauung*. Essas pressuposições constituem, “em parte consciente e em parte deliberadamente”, a base de nossas ações no mundo. Toda e qualquer abordagem do mundo ocorre dentro de um horizonte significativo valorativo. Este horizonte tem o

²⁴⁴ Neste ponto a concepção de Popper, por exemplo, se distingue claramente dos pontos de vista do indutivismo de cunho baconiano e do neopositivismo. Em *A Lógica da Pesquisa Científica* (pp. 39-40) ele escreve que “é impossível negar que, a par de idéias metafísicas que dificultaram o avanço da ciência, têm surgido outras (...) que o favoreceram. Encarando a matéria do ponto de vista psicológico, inclino-me a pensar que as descobertas científicas não poderiam ser feitas sem fé em idéias de cunho puramente especulativo e, por vezes, assaz nebulosas, fé que, sob o ponto de vista científico, é completamente destituída de base e, em tal medida, é ‘metafísica’”.

propósito de tentar responder às demandas postas pelos problemas existentes e de emprestar unidade à conduta em face da variedade e diversidade dos pontos de vista em conflito.

O fato de serem, entretanto, pressuposições subjacentes à nossa abordagem da realidade não significa que sejam *a priori* e impostas, arbitrariamente, à realidade. O reconhecimento feito pela Sociologia do Conhecimento não é à metafísica na forma de pura especulação, tal qual a afirmação da existência de um domínio de idéias que seriam as verdadeiras essências das coisas concretas, ou outra equivalente. Os pressupostos éticos e ontológicos são sempre forjados historicamente. A compreensão da realidade histórica e social, em termos evolutivos e fundamentada em um princípio econômico, é uma compreensão metafísica, uma formulação abstrata, não subsumível a um esquema explicativo sensorial do conhecimento. Aqui há a acentuação ontológica da *mundanidade* e não da *transcendência*, como era peculiar ao modo de pensamento medieval. Entretanto, esse princípio, essa compreensão metafísica não é algo *puro*, pois o fato de não ser um conhecimento sensorial não significa que não tenha referências empíricas. E, no caso desse princípio, a referência empírica seria a própria situação capitalista em processo de consolidação, com o fator econômico como central.

Também a existência de pressuposições metafísicas se configura, para a Sociologia do Conhecimento, como necessidade mesmo para a própria pesquisa empírica. Como afirma Mannheim,

Quanto mais conscientes nos tornamos das pressuposições subjacentes a nosso pensamento, no interesse de uma pesquisa verdadeiramente empírica, tanto mais se evidencia que este procedimento empírico (pelo menos nas Ciências Sociais) somente pode ser executado com base em certos juízos metafísicos, ontológicos e meta-empíricos e nas expectativas e hipóteses que deles decorrem. Quem não toma decisões não tem questões a levantar e nem mesmo é capaz de formular uma hipótese a testar que lhe permita colocar um problema e pesquisar a história em busca da resposta.²⁴⁵

Portanto, temos aqui o reconhecimento expresso do valor representado pela metafísica, o que caracteriza, neste aspecto, um antipositivismo de Mannheim. Para a Sociologia do Conhecimento, o problema não é a existência de pressuposições éticas e ontológicas enquanto tais, mas, antes, a defesa intransigente de um determinado quadro

²⁴⁵ K. Mannheim, *IU*, p. 115, Guanabara.

teórico, transmitido pela tradição, que impede a consideração de novos elementos postos pelo desenvolvimento intelectual e histórico. As pressuposições existem, mas não podem ser vistas como algo absoluto. Não podemos desconhecer que o conjunto de valores e normas se acha histórica e socialmente “determinado”.

O reconhecimento da existência inevitável de pressupostos implica a postura que rejeita a apreensão dos objetos culturais como fatos puros. A investigação do objeto não é um ato isolado, é, sim, permeada pelo conjunto significativo inerente a cada concepção de mundo. É por causa dessa característica que a apreensão do objeto é sempre perspectivada. Os fatos “existem para a mente sempre dentro de um contexto intelectual e social. O fato de poderem ser compreendidos e formulados já implica a existência de um aparato conceptual”²⁴⁶.

Na apreensão de objetos culturais como o assistencialismo social, a personalidade de alguém, o “espírito” helênico ou outro, ou mesmo na elaboração de uma noção cultural mais complexa como a concepção de tempo histórico, há sempre a possibilidade da ocorrência de diversas e variadas interpretações. Como vimos, em face das suas gravitações em torno de centros existenciais diversos, as mentalidades quiliasta, liberal, conservadora e socialista têm uma compreensão do tempo também bastante diferenciada. Enquanto o quiliasta trabalha a ênfase no presente, sem consideração das outras dimensões do tempo, o liberal volta-se para o futuro, a partir do presente. Já o conservador, opondo-se ao menosprezo devotado ao passado, principalmente pelos liberais, defende essa dimensão do tempo como mais significativa. Contudo, ao voltar-se ao resgate da tradição, o conservador termina por negligenciar o futuro. Por sua vez, o socialista representa uma compreensão mais ampla da temporalidade: reconhece valor às três dimensões; para esse, presente e futuro são “determinados”, respectivamente, por passado e presente. O socialista rejeita a idéia de mudança súbita (do quiliasta) em função da crença no progresso. Mas este não é algo unilinear (como defende o liberal), porque o futuro é “determinado” (e planejável) pelos acontecimentos presentes.

²⁴⁶ K. Mannheim, *IU*, p. 128, Guanabara.

Essa concepção do tempo inerente a cada perspectiva determina, por sua vez, a ordenação e a compreensão de todos os demais fenômenos. Não há dúvida de que a possibilidade de variadas interpretações, no conhecimento dos objetos culturais, repousa no fato de o sujeito apreender o objeto não como *dado* e, sim, como *compreendido* por seu horizonte significativo.

Todavia, não podemos perder de vista o nosso propósito, neste tópico, que é o de descrevermos o modo de tratamento do empírico pela Sociologia do Conhecimento. Nesse sentido, devemos ressaltar logo que, para a Sociologia do Conhecimento, as ciências sociais também vão encontrar seu último critério de prova dos conhecimentos na investigação *do objeto*. Apesar do reconhecimento da presença inevitável e do valor das pressuposições no conhecimento dos objetos culturais, a Sociologia do Conhecimento também lida com “fatos”, ela não pretende negar o “em si” desses fatos. Apesar do objeto cultural não *ser dado*, ele é *um dado (datum)*, uma “coisa em si mesma”. Apenas esse “em si” do objeto cultural não é apreendido, nem independentemente do horizonte compreensivo do sujeito, nem em sua integralidade. O seu conhecimento é sempre perspectivado, são sempre aspectos parciais dos objetos que são apreendidos pelo observador.

Mas o perspectivismo não dissolve o “em si” do objeto. “A” personalidade ou “o” caráter dos meus pais são algo “em si” não dissolvido pelas diversas interpretações que tenho deles. A garantia disso está no fato de que essa base “real” do objeto é o esteio para controlar as diversas interpretações que temos dele. Nem toda interpretação do objeto cultural é válida e se tal ocorre é porque aquela base “real” sempre impõe ou exclui certas compreensões do objeto. E mesmo que consideremos, da perspectiva histórica, diversas visões corretas, o controle sobre qual dessas interpretações é mais adequada vai se dar sempre pela caracterização de qual delas tem “maior afinidade substancial *com o objeto*”.²⁴⁷ Portanto, há em Mannheim um “positivismo”, mesmo em relação ao próprio objeto cultural. Mannheim partilha da posição que defende a necessidade de uma base “objetiva” para o conhecimento científico dos objetos culturais. Ou seja, o conhecimento sistemático tem uma base “positiva” sobre a qual apoia sua validade.

²⁴⁷ K. Mannheim, “Sobre a Interpretação da Weltanschauung”, IN: SC, p. 88, Rés, destacamos (VG).

Como se dá o controle do objeto, na perspectiva da Sociologia do Conhecimento? Já indicamos que esta relação não pode se realizar através do recurso à reprodutibilidade dos fenômenos. Aqui, novamente, podemos falar de um antipositivismo de Mannheim. Como apontamos antes, a Sociologia do Conhecimento defende a autonomia de cada campo de investigação científica para a fixação das exigências, dos limites e da natureza da análise teórica possível em seu âmbito, rejeitando, assim, a universalização de critérios uniformes de exatidão para todos os campos. Mannheim discorda de que a base “real”, “positiva”, dos objetos culturais seja concebida como algo passível de manipulação empírica reiterável, com vistas à verificabilidade dos conhecimentos sobre os objetos culturais. As experiências singulares são passíveis de controle, embora não-reprodutíveis. Os aspectos mediatos (significativos) dos objetos culturais, apreendidos junto com os aspectos espaço-temporais desses objetos, que remetem àquela base “real”, são controláveis objetivamente, apesar de não-reiteráveis. Portanto, a diferença diz respeito aos critérios de tratamento do material empírico, fundamento das formulações científicas.

A característica mais peculiar ao modo de tratamento dos dados (*data*) pela Sociologia do Conhecimento é a singularidade da percepção e da constatação destes. Esse modo de tratamento é determinado, por sua vez, pela própria singularidade original de manifestação dos objetos culturais. Essa singularidade da constatação dos fatos diz respeito, em um determinado sentido, às possibilidades de sua percepção. Existem fatos que só são acessíveis: a) a determinados tipos de personalidades (exemplo: somente quem ama ou odeia consegue ver no objeto amado ou odiado certas características, geralmente invisíveis aos demais espectadores); b) a certas condições históricas e sociais (exemplo: a percepção e a formulação da “vinculação existencial” do pensamento no contexto contemporâneo); ou c) a determinados propósitos de estratos sociais específicos (exemplo: a defesa da história e da tradição pelo modo de pensamento conservador). Assim, não podemos almejar que todas as posições sociais, que implicam determinadas perspectivas, tenham a prerrogativa de atingir todas e quaisquer percepções dos objetos.

Retomando, alguns dos exemplos ilustrativos discutidos por Mannheim, podemos destacar deles os fatos percebidos e constatados. Assim, temos o seguinte: o fato *tempo*, interpretado nas diversas perspectivas da mentalidade utópica (quiliasma, liberalismo,

conservadorismo, socialismo); o fato *ethos*, interpretado como *ethos* inerente ao “espírito” de determinado povo (helênico ou outro); o fato caráter de meus pais, interpretado como próprio da personalidade deles; o fato vínculo entre contexto e pensamento, interpretado na perspectiva da Sociologia do Conhecimento, entre outras; o fato modo de pensar defensor da ordem existente, interpretado como a vertente ideológica da cultura humana; o fato modo de pensar defensor de mudança da ordem existente, interpretado como a vertente utópica da cultura humana, etc.

Em primeiro lugar, é óbvio que se trata, em todos os casos, de interpretação, mas de interpretação de “fatos empíricos”. Em nenhum desses casos é possível falarmos do caráter desses “fatos” como algo puramente subjetivado, algo sem “realidade em si”. Embora devamos também ressaltar, mais uma vez, que a percepção desses “fatos empíricos” não é um ato puramente sensorial. A forma de ordenação dos acontecimentos, constatável em várias das manifestações culturais de quaisquer daquelas formas da mentalidade utópica (quiliasta, liberal, conservadora, socialista), é constatável por causa de sua base “real”. A correlação entre essas concepções do tempo e determinada posição utópica configura-se “como um quadro *imediatamente perceptível* ou, pelo menos, como um conjunto de significações diretamente inteligíveis”.²⁴⁸ O mesmo vale para os outros fatos indicados.

O acesso a essa base “real” ocorre mediante a apreensão intuitiva do seu significado no momento do contato com os aspectos espaço-temporais dos objetos culturais. Nesse momento podemos identificar a existência das duas componentes básicas do processo de apreensão do objeto cultural: a) a significativa, ou componente subjetiva que, como indicamos amiúde, é intrínseca ao processo de conhecer; e b) a dessa base “real” dos fatos, esteio da significação. É o momento da relação entre o significado apreendido intuitivamente e o “fato empírico” singular.

Mesmo que esses dados estejam sujeitos a várias interpretações, todas as possíveis interpretações objetivam compreender um fato singular, não passível de reprodução. Os fatos são percebidos e constatados nessa singularidade, no momento da sua intuição significativa. Nenhum dos fatos apontados (tempo, *ethos*, caráter, ideologia, utopia, etc.)

²⁴⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 233, Guanabara, destacamos (VG).

pode ser submetido a um processo de reiteração. Não podemos aspirar, por exemplo, a que a concepção de ordenação dos acontecimentos da mentalidade utópica socialista seja reiterável a partir de parâmetros que o observador possa, abstratamente, estabelecer. O que podemos fazer é interpretar essa ordenação em suas manifestações documentais singulares. A reprodutibilidade aqui é sempre um pressuposto artificial, contrário ao caráter dos fatos culturais. As inúmeras interpretações possíveis visam a um “mesmo” fato, a um fato único, não-reiterável.

É nessa condição que os objetos culturais são submetidos à teorização, ou a sua acomodação em um contexto significativo compreensivo. A Sociologia do Conhecimento não trabalha na perspectiva de verificação dos enunciados sobre os objetos, seja para confirmá-los, seja para infirmá-los, seja para falseá-los. A sua perspectiva é a do estabelecimento de “correspondências” entre elementos do significado documental tornados permanentes, estabilizados, a partir da sua apreensão na experiência direta dos objetos culturais. Novamente, é preciso destacar que a análise caracterizada aqui não é um processo dogmático ou ingênuo. Relembramos que qualquer interpretação deve ser responsável por indicar: a) a evidência histórico-empírica na qual se baseia e b) explicitamente o contexto de significado propugnado, no qual, como esclarece Mannheim, os “laços lógicos que relacionam os vários fenômenos sintomáticos (...) uns com os outros e com um princípio orientador” são elementos destacados.

É esse o sentido da investigação “positiva” da Sociologia do Conhecimento, o “empirismo novo” de que nos fala Mannheim: este não rejeita os fatores existenciais, singulares, mas defende que tais fatores podem ser sujeitos à teorização. Mannheim o concebe como um “empirismo mais amplo” porque aqui há a possibilidade do tratamento científico de esferas não incluídas pelo modo de tratamento tradicional dos fatos. O tratamento dos fatos, aqui proposto, não é menos científico, é apenas uma outra ótica da cientificidade. Obviamente, estamos tratando aqui também de uma outra concepção de “positivismo”.

A Evidência do Significado

Identificamos agora, em análises sociológicas empreendidas por Mannheim para fundamentar as elaborações da Sociologia do Conhecimento, a natureza da evidência presente na abordagem significativa dos objetos culturais. Debruçamo-nos, novamente, sobre a tese central das suas análises: a de como o pensamento se torna consciente da sua vinculação existencial. Nessas análises sociológicas empreendidas por Mannheim,²⁴⁹ vemos o próprio método da Sociologia do Conhecimento em processamento. Os critérios de cientificidade propostos são mostrados aqui em efetividade.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que Mannheim, “côncio de que a pesquisa está ainda em andamento”, assume, no exercício da autocrítica, o caráter inicial do empreendimento da Sociologia do Conhecimento. Ele não se constrange em confessar que nem uma formulação mais precisa dos problemas teóricos, nem um completo refinamento da análise sociológica do significado teriam sido alcançados ainda nesse campo. No artigo de 1931 (*Sociologia do Conhecimento*), ele chega a admitir a possibilidade de duas direções alternativas no caso da formulação de uma epistemologia fundada na teoria da “determinação” situacional do pensamento.²⁵⁰ A assunção dessas características do estágio em que se encontra a Sociologia do Conhecimento faz parte do seu objetivo metodológico de

Trazer tudo que exista de ambíguo e de questionável na vida intelectual de nossos dias ao nível da consciência desperta e do controle, buscando com esta finalidade assinalar os elementos enganosos freqüentemente ocultos e dissimulados em nosso pensamento.²⁵¹

Mannheim pratica, na própria investigação, o critério metodológico formulado pela Sociologia do Conhecimento. Ao ser o primeiro a “tornar explícitas as possibilidades das implicações do seu problema”, ele está, contrariamente à rigidez e ao dogmatismo de uma posição definitiva, exercitando a flexibilidade e a metodologia dialética postuladas pela Sociologia do Conhecimento.

²⁴⁹ Cf. Nota 62.

²⁵⁰ Cf. *IU*, pp. 320-26, Guanabara.

²⁵¹ K. Mannheim, *IU*, p. 125, Guanabara.

A postura de autocontrole e autocrítica estende-se, em seguida, à atitude de explicitação clara do contexto significativo no qual se dá a gênese da consciência da vinculação existencial do conhecimento. Aqui, Mannheim explicita os elementos em termos dos quais ele postula a interpretação do conhecimento como vinculado existencialmente. Como mostramos, são apontados fatores atuais constituintes da estrutura da consciência: a) a não-autonomia do pensamento, ou a sua vinculação a uma instância existencial; b) o modo de pensamento “desmascarador”, que conduziu à consciência da dependência situacional do pensamento; c) o social como o existencial a que o pensamento contemporâneo é vinculado; e d) o processo de universalização (“totalização”) desse vínculo entre situação existencial e pensamento.

Esses fatores, por seu turno, têm a sua existência em um contexto caracterizado sociologicamente pela derrocada da situação social unitária do mundo, vinculada à concepção religiosa de mundo, deslocada por uma situação social multifacetada, aberta, dinâmica. O fato marcante aqui é o processo de democratização da sociedade, com o desaparecimento da estabilidade social anterior e o surgimento da mobilidade social. O motor desse processo todo é o acirramento da luta política entre as classes sociais. Nesse quadro, o surgimento de uma *intelligentsia* inserida nos conflitos da vida cotidiana teria sido fundamental para o desenvolvimento do modo de pensamento desmascarador. Essas bases existenciais da gênese da Sociologia do Conhecimento revelam a adoção de um paradigma natural (contra o supra-humano) do conhecimento. Portanto, é em um quadro marcado pelo advento e consolidação de uma ontologia materialista que Mannheim compreende as categorias da Sociologia do Conhecimento.

Mannheim aplica a sua análise a tese de que há um desenvolvimento das concepções da vinculação existencial do pensamento implicadas e que, nesse processo, há a contribuição dos diversos grupos sociais, mesmo dos antagônicos àqueles que desempenharam o papel pioneiro na formulação da questão. No estudo da expansão e da difusão da concepção do vínculo existencial do pensamento, Mannheim se mostra convicto de que o “processo pelo qual a abordagem ideológica vem se estendendo ao *uso geral*

desenrola-se ante nossos próprios olhos, estando por conseguinte sujeito à *observação empírica*”.²⁵²

As principais diferenças de significado no desenvolvimento da noção de vinculação situacional do pensamento (análise imanente), nós já as apontamos no tópico “Ideologia e Perspectiva” (primeiro capítulo). Devemos descrever agora o processo histórico e social, apontado por Mannheim como condutor dessa mudança de concepção, o qual possibilitará apreender o tipo de evidência postulada pela Sociologia do Conhecimento. Não cabe aqui, entretanto, historiarmos todos os passos desse desenvolvimento. Por isso, vamos lembrar, sucintamente, apenas três dos seus momentos: o começo da consciência do caráter ideológico do pensamento ainda no domínio prático; o momento da primeira formulação teórica dessa consciência; e o seu momento auto-reflexivo representado pela Sociologia do Conhecimento.

Embora ressaltando que a descrença e a suspeita devotada pelos homens aos seus adversários, ao longo do desenvolvimento histórico, podem ser vistas como precursoras da noção que analisamos, Mannheim situa o começo da consciência sobre esse fenômeno em fatos sociológicos mais específicos. O quadro geral é o já referido, da derrocada da situação social estável medieval, substituída por uma outra mais instável. No que concerne à questão do pensamento, essa instabilidade é experimentada, nesse contexto, em duas frentes. Em uma, o questionamento protestante ao monopólio da interpretação bíblica pela Igreja tradicional termina por levar as “massas” a experimentar o problema da multiplicidade de estilos de pensamento na forma do conflito religioso. Em outra, nessa mesma época, Mannheim situa o início da política, no sentido moderno do termo, entendida como a participação de todos os estratos sociais na busca de alguma finalidade “mundana”, em contraste com uma postura fatalista. Essa participação, principalmente dos estratos oprimidos, no desenvolvimento do processo social é importante porque “é extremamente provável que tenha sido o trato cotidiano com assuntos políticos que, pela primeira vez, deu consciência e senso crítico ao homem face ao elemento ideológico de seu pensamento”.²⁵³

²⁵² K. Mannheim, *IU*, p. 102, Guanabara, destacamos (VG).

²⁵³ K. Mannheim, *Idem*, p. 89.

É justamente o início desse processo de democratização de uma sociedade fechada que faz com que o público passe a ter acesso aos segredos da política e comece a perceber, por exemplo, “que o pensamento do palácio é uma coisa, e o da praça pública outra”.²⁵⁴ Os intelectuais originados nesse novo contexto, menos compromissados com os ditames da interpretação eclesiástica do mundo, são os grandes responsáveis pela intensificação e refinamento racional dessa crise presente na sociedade inteira. Passam a adotar os mais variados modos de pensamento existentes na sociedade e os jogam uns contra os outros.

E assim fizeram porque tinham que competir pelos favores de um público que, diferentemente do público do clero, não mais seria-lhes acessível sem esforço. Tal competição pelos favores dos vários grupos de público foi acentuada porque os modos de experiência e pensamento de cada grupo obtiveram progressivamente expressão pública e validade.²⁵⁵

Esse confronto de modos de pensamento, por seu turno, termina por levar à emergência da questão de “como é possível que idênticos processos de pensamento humano, referidos ao mesmo mundo, produzam concepções divergentes deste mundo”.²⁵⁶ Desta forma é compreendido o começo do processo no qual ocorre uma mudança de atenção das coisas para opiniões divergentes, que, posteriormente, desemboca na descoberta das “motivações inconscientes do pensamento”. Esses são fatos históricos concretos, apontados por Mannheim como passíveis de suportar a tese da vinculação existencial do pensamento, no começo do processo em direção a sua autoconsciência. Nessa situação social estão fincadas as origens da tendência desmistificadora do pensamento, embora de forma ainda não-reflexiva.

O segundo momento do processo aqui descrito está, e não poderia ser diferente, imbricado historicamente no anterior, pois é a instabilidade social e intelectual sucedânea do mundo medieval que leva ao surgimento de modos de pensamento e de investigação que tornam possível a formulação da questão da Sociologia do Conhecimento. Os principais modos de investigação originados naquele contexto são o epistemológico, o psicológico e o sociológico. Notadamente o pensamento epistemológico é representativo da classe que se torna hegemônica, após a derrocada do sistema medieval. A característica mais marcante da

²⁵⁴ K. Mannheim, *IU*, p. 89, Guanabara.

²⁵⁵ K. Mannheim, *Idem*, p. 40, Guanabara.

²⁵⁶ K. Mannheim, *Idem*, p. 37.

concepção de mundo dessa classe é um individualismo exacerbado, o qual é refletido em seus objetos culturais. Mas, para nossa questão, neste tópico, o importante é que a tendência desmistificadora do pensamento, impulsionada, inicialmente, pelo próprio segmento burguês em sua luta contra o antigo regime, perde espaço para o modo de pensamento cultuador da “consciência em si”.²⁵⁷

O modo de investigação sociológica do pensamento só volta a fortalecer-se no momento seguinte, quando, com a configuração de uma nova ordem social, a nova classe, o proletariado, passa a contrapor à visão anterior, a sua visão econômica e social da realidade. Como sabemos, os elementos centrais dessa visão são o fator econômico como princípio de organização vital e social humana e a mutabilidade a que a realidade social está sujeita constantemente. À luz da concepção proletária de mundo o discurso acerca do “pensamento puro” aparece como incongruente com a realidade e como dissimulador dos mecanismos de dominação de classe. A assunção, pelo proletariado, da perspectiva histórica e a análise da realidade, baseada no econômico, fizeram-no perceber os discursos da classe dominante como ideológicos, ou vinculados aos seus interesses materiais, portanto, existenciais. Por isso o marxismo, como formulação teórica da concepção proletária de mundo, foi o primeiro a teorizar sobre a questão. “Foi esta teoria a que primeiro concedeu a devida ênfase ao papel da posição e dos interesses de classe no pensamento”.²⁵⁸ Com Marx a Sociologia do Conhecimento tem, realmente, a sua origem, pois na sua teoria a concepção de ideologia “ultrapassa o nível de análise meramente psicológico”, como pontua Mannheim, para situar a “determinação” do pensamento em um fator social.

Entretanto, apesar de reconhecer que foi a teoria marxista que por primeiro “concretizou a fusão das concepções particular e total de ideologia”,²⁵⁹ Mannheim considera a formulação marxista ainda restrita. Ou seja, na teoria marxista, de acordo com seu entendimento, o condicionamento situacional só é percebido no pensamento adversário. Segundo Mannheim, tal se deve ao fato de a própria posição social ocupada pelos estratos defensores desse ponto de vista não permitir a generalização da relação descoberta. Por

²⁵⁷ No tópico “A Idéia de Tempo na Mentalidade Utópica” apresentamos as causas existenciais dessa guinada do pensamento em direção ao “racional puro”.

²⁵⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 100, Guanabara.

²⁵⁹ K. Mannheim, *Idem*, p. 100.

causa da ênfase no fator econômico, aliada à percepção de que as teorias burguesas eram ideológicas, dissimulações do seu domínio da ordem econômica e social existente, o marxismo só percebe o caráter ideológico no pensamento do oponente. A percepção privilegiada da conexão situacional do pensamento fica limitada à visão desta conexão como própria da classe que domina. E isso porque o forjamento das “armas do proletariado” impunha a visão do vínculo como dissimulação e não como característica *geral* de todo o pensamento. Por isso, essa formulação sobre a vinculação existencial do pensamento ainda não teria dado o passo fundamental no sentido da forma genérica desse vínculo, apesar de já ter teorizado sobre a “determinação” social do pensamento.

O terceiro estágio do desenvolvimento da concepção da “determinação” existencial do pensamento, ou a sua formulação genérica, só é atingido quando o analista submete todos os pontos de vista, inclusive o seu, ao vínculo existencial. E o que praticamente impõe a formulação genérica desse vínculo é o momento histórico contemporâneo, quando os fatores sociais que possibilitam o início da consciência do vínculo se dão de forma mais exacerbada. Como escreve Mannheim, “torna-se agora bastante claro que somente em um mundo intelectual rápida e profundamente cambiante se poderiam submeter as idéias, anteriormente consideradas fixas, a uma crítica aprofundada”.²⁶⁰

Não é possível considerarmos os pontos de vista intelectuais, a não ser de uma perspectiva dinâmica. Não existe posição intelectual que não se tenha transformado durante a história e que, mesmo no presente, não se apresente sob formas variadas. Nesse contexto não é difícil reconhecermos a base social dessas posições e de suas mudanças. Aquilo que foi a descoberta de um certo grupo social passa a ser usado por seus opositores na atual situação. Da mesma forma que o uso da esfera social e econômica, como sistema de referência, se torna “lugar-comum”, também a análise ideológica, ou melhor, a análise da vinculação existencial do pensamento, torna-se propriedade comum a todos os pontos de vista. Não é necessário nenhum esforço para percebermos a vinculação existencial do marxismo à posição social do proletariado. Esse novo tipo de análise social do pensamento

²⁶⁰ K. Mannheim, *IU*, p. 110, Guanabara.

“tornou-se parte integrante da nossa consciência contemporânea como um todo, um novo tipo de interpretação histórica a acrescentar-se aos anteriores”.²⁶¹

Essa sumária descrição do desenvolvimento da concepção de pensamento “determinado” existencialmente é ilustrativa dos critérios de cientificidade propostos pela Sociologia do Conhecimento para as ciências humanas. Nela temos tanto a “tentativa de estabelecer os laços lógicos entre os vários fenômenos sintomáticos e com um princípio orientador”, quanto de apontar os fatos concretos passíveis de suportar sua construção teórica, mesmo circunscrevendo-se à evidência disponível. Aqui constatamos a preocupação do investigador das ciências humanas em identificar os elementos, históricos e conceituais, evidenciadores das hipóteses formuladas pela Sociologia do Conhecimento, subjacentes às tendências do pensamento que revelam esse vínculo existencial. Nessa construção nada vemos que se assemelhe à indicação de fatos sujeitos à reprodutibilidade e à mensurabilidade. Pelo contrário, temos aqui uma tentativa de *mostrar* ou *descrever* as conexões singulares presentes entre acontecimentos e idéias. Essas formulações sobre as concepções da vinculação existencial do pensamento retiram sua força de verossimilhança da descrição da “interdependência recíproca dos elementos que constituem os acontecimentos”²⁶² enfocados. Elas são, realmente, “diagnósticos situacionais”. O objetivo aqui é fazermos aflorar a *perceptibilidade* e a *inteligibilidade* dessas conexões.

A força desse modo de entendermos o discurso sistemático sobre os objetos culturais está em que, perante uma análise desse tipo, o intelecto sente forte inclinação a dizer: “agora, faz sentido, agora, compreendo”.²⁶³ Não podemos negar que *compreendemos*, ou seja, que temos um conhecimento efetivo das relações entre o pensamento e a situação existencial, mesmo prescindindo-se de quaisquer procedimentos mensuradores das características dos objetos estudados. Mas, é imperioso observar, mais uma vez, não estamos diante de uma interpretação *meramente* intuitiva. Aqui temos uma apresentação dos fatos históricos apontados como capazes de suportar as hipóteses

²⁶¹ K. Mannheim, “O Problema da Sociologia do Conhecimento” IN: SC, p. 200, Rés.

²⁶² K. Mannheim, *IU*, p. 71, Guanabara.

²⁶³ Tomamos essa frase emprestada de T. Kuhn (*ERC*), formulada no contexto da sua concepção da explicação histórica, porque ela sintetiza muito bem a natureza da evidência pressuposta pela concepção compreensiva das ciências humanas de Mannheim.

sociológicas sobre as motivações que ligam os grupos sociais aos pontos de vista. E temos também a tentativa de estabelecer os laços lógicos entre os vários objetos culturais analisados, compreendidos à luz de um princípio ordenador – a visão do desenvolvimento interdependente do pensamento vinculado ao processo social e histórico, ou a concepção do desenvolvimento da consciência em direção à autoconsciência da sua vinculação existencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma síntese das principais formulações que nos propomos estabelecer neste estudo caracterizamos as teses inerentes à Sociologia do Conhecimento de Mannheim como: a) o condicionamento existencial do significado dos objetos culturais determina a estrutura mental do sujeito em um nível mais profundo – ou seja, os contextos existenciais de constituição dos significados determinam tanto a forma quanto o conteúdo das categorias que utilizamos no conhecimento da realidade; b) na perspectiva da Sociologia do Conhecimento o conhecimento científico do significado dos objetos culturais diferencia-se do procedimento científico positivista e apriorista – ou seja, o procedimento científico adequado ao conhecimento do significado dos objetos culturais é a interpretação, a sua inserção em estruturas compreensivas mais amplas. Esse procedimento opõe-se ao verificacionismo, mesmo da variante falseacionista do racionalismo crítico, porque não se fundamenta na reprodutibilidade dos fenômenos, mas busca apreender o objeto cultural em sua singularidade; e c) a tese da determinação existencial do conhecimento dos objetos culturais e do seu caráter significativo é relevante para a prática das ciências humanas. A caracterização do significado dos objetos culturais como vinculado existencialmente proporciona às ciências humanas o acesso à complexidade da realidade cultural e, ao mesmo tempo, que estes aspectos fundamentais da cultura, cientificamente incognoscíveis para os padrões racionalista e positivista tradicionais, possam ser estudados cientificamente. A Sociologia do Conhecimento discrimina o instrumental conceitual e metodológico necessário ao conhecimento dessa complexidade.

O modelo de conhecimento situacionalmente determinado, proposto pela Sociologia do Conhecimento, pode ser considerado, *grosso modo*, como a contribuição fundamental desta ao empreendimento das ciências humanas. Da Sociologia do Conhecimento as ciências humanas devem retirar intuições novas para o estabelecimento de um “programa de pesquisa” calcado nos seguintes pilares:

I – “A tendência para a autocrítica das motivações coletivas inconscientes, na medida em que determinam o pensamento social moderno;

II – “A tendência para o estabelecimento de um novo tipo de história intelectual, que seja capaz de interpretar as mudanças de idéias relacionando-as às mudanças histórico-sociais; e

III – “A tendência para revisão de nossa Epistemologia que até agora não levou suficientemente em conta a natureza social do pensamento”.²⁶⁴

Apesar de a perspectiva investigativa da Sociologia do Conhecimento não ser nem puramente nem prioritariamente epistemológica, não resta a menor dúvida de que suas formulações proporcionam uma grande ruptura no seio da reflexão filosófica sobre a ciência. Há, certamente, na Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim, pressupostos epistemológicos, dentre os quais estão presentes, de alguma forma, em nosso estudo os seguintes: a) o conhecimento sendo social é também ação e não apenas pura contemplação; b) a necessidade do resgate das perspectivas de constituição dos diversos modos de conhecimento para uma compreensão mais adequada dos objetos; c) essa necessidade implica discutir a objetividade científica em novas bases; e d) a revisão da tese, tão cara à epistemologia tradicional, notadamente de orientação iluminista, de que a gênese social é irrelevante para a “validade” de um conhecimento – o “ideal de verdade” de uma perspectiva teórica é sempre condicionado pelo mundo da vida, pelos fatores existenciais.

Embora tenhamos destacado, reiteradamente, que nosso propósito não era a discussão das conseqüências epistemológicas da perspectiva teórica que abordamos, não podemos negar que há na Sociologia do Conhecimento de Mannheim uma “teoria do conhecimento”, em especial das ciências humanas. Obviamente, por tudo que descrevemos, essa “teoria do conhecimento” não assume a forma de pura especulação. Agora, inegavelmente há, em todas as formulações precedentes, uma proposta metodológica para as ciências humanas.

Entretanto, gostaríamos de finalizar o trabalho remetendo a outra ordem de considerações. Após a sistematização empreendida por Karl Mannheim a Sociologia do Conhecimento foi objeto de um processo de desenvolvimento extraordinário. Certamente, não vamos aqui inventariar a diversidade e complexidade dos desdobramentos verificados no âmbito da perspectiva neste estudo analisada. Queremos apenas destacar três questões, porque importantes para nossos propósitos.

²⁶⁴ K. Mannheim, *IU*, p. 76, Guanabara.

Uma das conquistas mais importantes para a perspectiva investigativa do condicionamento social dos objetos científicos, posteriores à formulação de Mannheim, diz respeito à extensão desse condicionamento ao domínio dos objetos das ciências naturais. Como nossa análise demonstrou, o caráter significativo dos objetos culturais é sistematizado por Mannheim com ênfase nesses objetos. O significado como um *datum* essencial mediatizado pela dimensão espaço-temporal dos objetos culturais é algo que não encontra paralelo nos objetos naturais. O conhecimento dos objetos naturais é um processo que não necessita ultrapassar a dimensão espaço-temporal desses objetos. Reenfatizamos que, para Mannheim, a atitude científica adequada ao estudo do objeto natural “é a de o tomarmos em si mesmo, já que é totalmente cognoscível sem necessidade de o transcendermos ou rodearmos”. Por conseguinte, a discussão sobre a vinculação existencial do significado dos objetos culturais encontra-se ausente nessa concepção dos objetos naturais.

Contudo, após Mannheim, a discussão sobre a constituição sociológica da ciência foi estendida aos próprios objetos naturais. Um dos atuais pontos de vista defensores dessa extensão é representado pelos teóricos da Escola de Edimburgo. Para os teóricos dessa escola a renovação do interesse pela Sociologia do Conhecimento é motivada pela preocupação em estender o seu domínio ao estudo da ciência natural e da matemática. Estes teóricos defendem o que chamam “o programa forte” da Sociologia do Conhecimento, assim definido por Bloor:

Todo o conhecimento, seja nas ciências empíricas ou mesmo nas matemáticas, deve ser tratado, constantemente, como material para investigação. As limitações que existem para o sociólogo consistem em passar o material para as ciências aliadas como a psicologia, ou em depender das investigações de especialistas noutras disciplinas. Não existem limitações que se baseiem no caráter absoluto ou transcendente do próprio conhecimento científico, ou na natureza especial de racionalidade, validade, verdade ou objetividade.²⁶⁵

As referências críticas dos representantes desse ponto de vista à posição de Mannheim são constantes em suas obras. Os teóricos da Escola de Edimburgo consideram a posição de Mannheim malograda pelo fato de, segundo eles, Mannheim ter relutado em incluir essas ciências no campo do sociologicamente condicionado. Segundo Barry Barnes,

²⁶⁵ D. Bloor, “Knowledge and Social Imagery”, *Apud* S. Hekman, *HSC*, p. 71.

um dos expoentes desse ponto de vista, “*todo* o conhecimento é produzido por indivíduos com interesses técnicos particulares em contextos particulares”.²⁶⁶

Certamente, não cabe aqui fazermos uma descrição exaustiva das teses desse ponto de vista. Nosso propósito é apenas destacar esse contraponto à posição de Karl Mannheim. Por isso, é necessário precisar bem a posição do último a esse respeito. Registramos que há em Mannheim, apesar da contraposição entre objeto cultural e objeto natural explorada, uma ambigüidade quanto ao estatuto das ciências naturais e nos referimos ao fato de que ele apresenta, em vários momentos da sua obra, afirmações que sugerem o entendimento de que *toda* a ciência é marcada existencialmente. A contraposição entre objeto cultural e objeto natural está presente no texto *Sobre a Interpretação da Weltanschauung*, de 1923. Mas, já no ano seguinte, no ensaio *O Historicismo*, de 1924, encontramos referência a esta concepção ampla do condicionamento histórico e social do conhecimento em geral.²⁶⁷ Entretanto, vamos fazer referência a uma passagem posterior, bem mais explícita, onde encontramos mais elementos para avaliar sua posição a respeito dessa questão. Escreve Mannheim em *Ideologia e Utopia*, de 1929, que:

É instrutivo notar que as ciências naturais parecem estar, sob muitos aspectos, em um situação bastante análoga (à das c. culturais), principalmente se usarmos como base para nossa comparação a interpretação de sua condição atual tão habilmente apresentada por W. Westphal. No seu ponto de vista, uma vez descoberto que nossos padrões convencionais de aferição, tais como relógios, etc., e a linguagem cotidiana a eles associada somente são possíveis e utilizáveis neste plano de orientação cotidiana e de senso comum, começou-se a compreender que na teoria dos quanta, por exemplo, onde lidamos com a medição de elétrons, é impossível falar-se de um resultado formulado independentemente do instrumento de aferição usado. Pois neste último caso se interpreta o instrumento aferidor como um objeto influenciando, ele mesmo, e relevantemente, a posição e a velocidade dos elétrons a serem aferidos. Assim, surgiu a tese de que as aferições de posição e velocidade somente podem ser expressas em relações indeterminadas (Heisenberg) que especificam o grau de indeterminação. Mas ainda, o passo seguinte dessa idéia foi negar a asserção, estreitamente aliada ao método antigo de pensar, de que os elétrons *em si mesmos* devem ter, na realidade, caminhos bem definidos, devido a que tais asserções ‘em si’ pertencem àquele tipo de asserções totalmente sem conteúdo que, para sermos exatos, comunicam um tipo de imagem intuitivamente derivada, mas completamente desprovida de conteúdo, uma vez que não se lhes pode tirar consequência alguma. Argumentava-se que o mesmo se aplicava ao enunciado de que os corpos em movimento devem ter uma velocidade absoluta.

²⁶⁶ S. Hekman, *HSC*, p. 72, destacamos (VG).

²⁶⁷ Cf. Nota 154.

Mas desde que, de acordo com a teoria da relatividade de Einstein, esta não é, em princípio determinável, tal enunciado, à luz da moderna teoria, se equipara a essas asserções vazias, tais como a tese de que, em acréscimo ao nosso mundo, existe outro mundo que, em vista de sua natureza, é inacessível à nossa experiência.²⁶⁸

Portanto, a crítica dos edimburguianos é procedente, mas apenas em parte, na medida em que não faz jus a essa tensão e ambigüidade da posição de Mannheim em relação aos objetos naturais. Além disso, o mais importante é que essa crítica, embora procedente, em parte, em relação às ciências naturais e matemáticas, não depõe contra nosso propósito maior neste estudo: a caracterização da perspectiva historicista *dos objetos culturais*. Existem, obviamente, questões superadas no pensamento de Mannheim. Mas o objetivo aqui é mais ressaltar a sua contribuição para a compreensão do objeto cultural do que a crítica ao conjunto do pensamento de Mannheim.

Passemos a uma outra questão, esta sim, bem mais importante para o objetivo a que nos propomos neste estudo. Trata-se da crítica de que Mannheim se atém à vertente erudita do conhecimento. Segundo Peter Berger e Thomas Luckmann, o trabalho de Mannheim deixa fora do campo das análises da Sociologia do Conhecimento a maior parte do conhecimento humano, ao concentrar-se no estudo de uma pequena parcela dele: aquela concernente às idéias ou produtos intelectuais eruditos.

Berger e Luckmann consideram a Sociologia do Conhecimento de Mannheim ainda profundamente preocupada com problemas epistemológicos e metodológicos. O que eles se propõem, antes de tudo, é considerar a Sociologia do Conhecimento como uma disciplina empírica. Eles definem seu empreendimento como pertencente a uma “teoria sociológica” e não a uma “metodologia sociológica”. Essa redefinição da tarefa da Sociologia do Conhecimento é acompanhada também de uma redefinição do seu objeto. Apesar de a história das idéias e até de a própria questão epistemológica se constituírem em importantes focos da Sociologia do Conhecimento para esses dois estudiosos, essas questões constituem apenas parte do objeto desta disciplina, não sendo sequer a sua parte central. Para eles,

A sociologia do conhecimento deve ocupar-se com tudo aquilo que é considerado “conhecimento” na sociedade. Basta este enunciado para se compreender que a focalização sobre a história intelectual é mal escolhida, ou melhor, é mal escolhida quando se torna o foco central da sociologia do conhecimento. O pensamento

²⁶⁸ K. Mannheim, *IU*, p. 325, Guanabara, destaques do autor.

teórico, as “idéias”, *Weltanschauungen* não são tão importantes assim na sociedade. Embora todas as sociedades contenham estes fenômenos, são apenas parte da soma total daquilo que é considerado “conhecimento”. Em qualquer sociedade somente um grupo muito limitado de pessoas se empenha em produzir teorias, em ocupar-se de “idéias” e construir *Weltanschauungen*, mas todos os homens na sociedade participam, de uma maneira ou de outra, do “conhecimento” por ela possuído.²⁶⁹

O redirecionamento proposto por Berger e Luckmann volta-se para aquele tipo de conhecimento considerado “mais real” pelos homens em sua vida cotidiana. Portanto, o “conhecimento do senso comum, e não as ‘idéias’, deve ser o foco central da sociologia do conhecimento”²⁷⁰ para estes sociólogos do conhecimento.

Entendemos ser possível decidir a questão sobre o grau de importância do conhecimento teórico, das “idéias”, *Weltanschauungen*, no âmbito da sociedade, embora concordemos que este tipo de conhecimento constitui parcela menor do todo do conhecimento socialmente existente. Contudo, talvez o fato mais contundente dessa crítica seja justamente o de que a Sociologia do Conhecimento de Mannheim concentra-se sobre uma parte do conhecimento que *não é a mais partilhada* pelos homens em sociedade. Embora tenhamos mencionado, neste estudo, alguns exemplos de conhecimento do uso cotidiano explorados por Mannheim na ilustração de suas análises (relembremos o caso do assistencialismo social), temos que reconhecer que as suas mais importantes investigações dizem respeito efetivamente ao pensamento teórico, ao pensamento intelectualmente elaborado.

Aludimos ao fato de a ciência social ainda ser praticada em larga escala na perspectiva positivista.²⁷¹ No que diz respeito ao uso da perspectiva intelectual neste estudo abordada, as lições do historicismo concebido por Mannheim, apesar de terem assumido um caráter de certa obviedade, ainda são pouco cultivadas, mesmo no tocante a uma compreensão da “história das idéias”. Parece que, justamente por serem obviedades, não as consideramos. Ainda continuamos a buscar “verdades eternas” e “essências universais”. O “pensamento ainda é visto como uno”. A não-consideração dessas “lições” parece ser uma

²⁶⁹ P. Berger e T. Luckmann, *CSR*, p. 29, destaques dos autores.

²⁷⁰ P. Berger e T. Luckmann, *Idem*, p. 30.

²⁷¹ Cf. Nota 7.

característica igualmente no domínio da compreensão do conhecimento cotidiano, como indica a crítica de Berger e Luckmann.

Talvez uma das razões desse não-uso da perspectiva da Sociologia do Conhecimento esteja justamente no fato de Mannheim ter realizado investigações, predominantemente, no campo do pensamento teórico. É claro que um dos propósitos de Mannheim foi combater o pensamento apriorista adversário no próprio campo por ele valorizado, mas, ao que tudo indica, a ênfase no pensamento teórico termina por fortalecê-lo. A ênfase no pensamento teórico pode se constituir, efetivamente, em um grande entrave à viabilização da proposta da Sociologia do Conhecimento como modelo a ser seguido pelas ciências humanas na orientação de pesquisas concretas mais específicas. Mannheim, ao permanecer, predominantemente, no campo do pensamento teórico, embora tenha dado o passo fundamental no que concerne ao estudo “das idéias”, ainda não teria feito o mesmo no sentido de caracterizar a viabilidade da proposta de Sociologia do Conhecimento como modelo de pesquisa para as ciências humanas, em seus objetos menos genéricos.

Ainda assim, achamos que essa não é uma dificuldade de princípio inerente à Sociologia do Conhecimento de Mannheim. Pensamos que as formulações aplicáveis ao estudo de perspectivas teóricas refinadas podem sê-lo também, *mutatis mutandis*, às perspectivas de dois sujeitos em um diálogo comum. Portanto, trata-se apenas do aspecto da extensão das formulações da Sociologia do Conhecimento.

Por fim, a crítica de que a perspectiva de Mannheim é ainda profundamente preocupada com problemas epistemológicos e metodológicos oportuniza a referência a uma outra questão, não desenvolvida pela crítica de Berger e Luckmann, mas importante para nossos propósitos. O que significa “explicar” ou “tornar compreensível” determinado objeto cultural ao inseri-lo em uma totalidade significativa? Por exemplo: o que significa integrar determinado objeto cultural ao “espírito clássico”, etc.? Isso tornaria o objeto conhecido em que sentido, já que a *Weltanschauung* é algo amplo que abarca objetivações culturais em vários campos? Trata-se aqui da questão da presença da filosofia na concepção de interpretação da cultura de Mannheim. A inserção do significado de um objeto cultural em uma estrutura significativa ampla, em uma *Weltanschauung*, significa, mais do que uma

preocupação com problemas epistemológicos e metodológicos, uma preocupação com a compreensão filosófica do objeto investigado.

Para Mannheim, um dos principais problemas que impedem a visão dos objetos culturais em uma perspectiva ampla é justamente a consideração separada, de um lado, da filosofia, como uma especulação “mais elevada” e, de outro lado, da ciência, como voltada ao particular e ao imediato. Entretanto, entende Mannheim que “para o domínio de cada situação histórica, requer-se uma determinada estrutura de pensamento que surgirá em resposta às demandas dos problemas reais e efetivos encontrados, capaz de integrar o que haja de relevante nos vários pontos de vista em conflito”.²⁷² Trata-se da questão da coordenação última dos valores que permeiam a ação do homem em sociedade. A filosofia aqui assume “a tarefa vital de esclarecer o espírito do observador dentro da situação total”.²⁷³ Para Mannheim é esta visão filosófica que é tão necessária na investigação empírica dos objetos culturais.

Contudo, não são estes dois empreendimentos intelectivos – a ciência e a filosofia – essencialmente distintos *em si*? De qualquer modo, as ciências humanas têm como objeto “fatos”, como mostramos, ao passo que a filosofia, não. A filosofia parece diferir da ciência por ter como objeto não a construção de “modelos abstratos dos fenômenos”, para explicá-los, mas articular *significações* que dizem respeito “a uma experiência global – ao menos virtualmente global que envolve experiências imediatamente vividas como parciais e que a ‘significação’ põe em perspectiva”.²⁷⁴ A atividade filosófica visa a formar *diretamente* conceitos liberados de qualquer conteúdo fenomenal singular, empírico, embora não seja desvinculada do conjunto da experiência humana. “Os conceitos filosóficos (...) são, de um lado, produzidos por descrição (...); e esta descrição, de outro lado, é a de uma configuração imanente da consciência”.²⁷⁵ Portanto, parece que a distinção fundamental entre os dois tipos de conhecimento radica na referência (na ciência) ou não (na filosofia) aos “fatos empíricos”.

²⁷² Karl Mannheim, *IU*, p. 130-131, Guanabara.

²⁷³ Karl Mannheim, *Idem*, p. 130.

²⁷⁴ G. G. Granger, *PCF*, p. 14.

²⁷⁵ G. G. Granger, *Idem*, p. 163.

A nossa questão é, então, a seguinte: qual o tipo, qual a natureza da relação que deve existir entre os dois tipos de conhecimento – a ciência e a filosofia? A questão da coordenação dos valores, na perspectiva da Sociologia do Conhecimento de Mannheim, aproxima muito as ciências humanas da filosofia, suscitando a impressão de objetivar assimilá-las. É óbvio que qualquer conhecimento de qualquer objeto é suscetível de inserção em uma estrutura significativa ampla. O próprio Mannheim alude ao fato de que este processo é aplicável ao conhecimento dos objetos naturais.²⁷⁶ A diferença na relação dos dois tipos de conhecimento com a filosofia é que, para Mannheim, essa estrutura significativa ampla é necessária à compreensão dos objetos culturais, mas não ao conhecimento dos objetos naturais.

Talvez devamos introduzir uma distinção sutil nas relações entre os modos de conhecimento, para expressar nossa maneira de ver a questão. Uma coisa é a *unidade* do conhecimento humano como um todo, outra, a *relação de interdependência* entre os seus diversos campos – ciência, filosofia, arte, etc. Com relação à unidade do conhecimento humano parece que essa visão integradora entre filosofia e ciência é requisitada cada vez mais como adequada por diferentes perspectivas teóricas. O conhecimento como um todo é apenas um instrumento a serviço do homem, ser multifacetado, mas, acima de tudo, ser uno. Quanto à relação de interdependência, esta seria a busca do objeto de cada campo sem perder de vista aquela unidade. Ora, com relação à interdependência, esta não pressuporia, de qualquer modo, a caracterização do objeto de cada campo constituído independentemente? Não estaríamos, ao fazer da valoração filosófica o horizonte significativo *necessário* ao próprio processo de compreensão dos objetos culturais, diluindo as especificidades de cada campo do conhecimento humano ou, até mesmo, mantendo a concepção da esfera filosófica como “mais elevada”?

Não é nossa intenção, nestas considerações finais, dar um “veredito” sobre as questões levantadas. Para sermos fiéis ao método de Karl Mannheim, desejamos apenas apontar algumas ambigüidades inerentes à perspectiva da sua Sociologia do Conhecimento, que podem ser objeto de ulteriores investigações. Contudo, queremos enfatizar principalmente o que consideramos importante nessa perspectiva. Não pretendemos neste

²⁷⁶ Cf. Nota 158.

estudo apresentar Mannheim como detentor da última palavra no que diz respeito à caracterização dos objetos culturais, bem como das questões a esta correlacionadas. A obra de Mannheim situa-se em um momento histórico no qual as implicações decorrentes da assunção da perspectiva historicista pelo pensamento e pela cultura em geral ainda não tinham sido exploradas como atualmente.

O mérito de Mannheim é ter assumido completamente, a despeito de suas limitações, a relevância da perspectiva historicista para os problemas da cultura. A priorização do estudo do condicionamento existencial dos objetos culturais e não dos objetos naturais, a ênfase das suas análises no campo do pensamento teórico ou mesmo sua visão da relação entre filosofia e ciências humanas não diminuem o valor da sua contribuição para a compreensão dos objetos culturais. O que reputamos digno de destaque é o que denominamos “compreensão material da cultura”, estabelecida pela Sociologia do Conhecimento de Mannheim. Aqui recorremos ao domínio do *puramente* histórico. Embora o supra-histórico não seja negado, aqui ele não é utilizado como fundamento dos feitos humanos. Por isso a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim é uma perspectiva fecunda para o conhecimento dos objetos culturais.

NOTA BIOGRÁFICA

Karl Mannheim, o único filho sobrevivente de uma família judia de classe média, nasce em Budapeste, capital da Hungria, em 27 de março de 1893. Morre em Londres, em 9 de janeiro de 1947. Estuda em Budapeste, Berlim e Heidelberg, sendo influenciado por Simmel, Dilthey, Rickert, Husserl, pelos teóricos marxistas, notadamente por seu contemporâneo Lukács,²⁷⁷ por Max Weber, entre outros. Professor da Universidade de Budapeste (1919) – nomeado pelo Comissário do Povo para a Cultura na República Húngara dos Sovietes, G. Lukács; Livre-docente em Heidelberg (1925); Professor da Universidade de Frankfurt (1929); do London School of Economics (a partir de 1933); e da Universidade de Londres (1945).

Em Mannheim combinam-se três tradições culturais: a húngara, a alemã e a inglesa. Sua experiência de vida é marcada por dois traços bem nítidos e interligados: a instabilidade e o cosmopolitismo. Mannheim vive em um dos momentos mais conturbados do nosso século. Aos 20 anos tem a experiência da 1ª Guerra Mundial e logo em seguida a da Revolução Socialista, desencadeada pela ascensão dos comunistas ao poder, em 1917, na Rússia. Vive toda a instabilidade da República de Weimar e, após esta, as agruras da experiência nazista antes e durante a 2ª Guerra Mundial. A sua vida pessoal é a de um migrante constante. Em 1920, sai da Hungria para a Alemanha na busca de ambiente propício ao seu desenvolvimento intelectual, inviabilizado em seu país natal por conta da ascensão ao poder do contra-revolucionário Miklos Horthy. Em 1933, dá-se nova mudança, desta vez da Alemanha para a Inglaterra, para escapar à tirania nazista.

Essa experiência de vida reflete-se, de forma pronunciada e assumida por Mannheim, em sua obra. Nesta estão presentes as tensões do início do nosso século: as lições inolvidáveis do conhecimento histórico, a aspiração ético-política à construção de uma forma de existência humana baseada em parâmetros racionais e a substituição de pressuposições trans-históricas por fundamentos sociais e históricos. A preocupação

²⁷⁷ Segundo M. Löwy, Mannheim considera *História e Consciência de Classe*, de Lukács, a primeira obra séria sobre a dialética marxista de um ponto de vista filosófico.

permanente de Mannheim é com a crise do nosso século e com a necessidade de uma saída que aponte para um leque amplo de alternativas. Mannheim acreditava que, devido à coexistência da heterogeneidade de modos de pensamento, cada um reivindicando validade absoluta, a época contemporânea “buscava atingir uma unidade num nível mais elevado”. Como ele escreve em *Ideologia e Utopia*, esse processo indica que a humanidade estava tentando constituir “um tipo mais orgânico de ordem social”.

OBRAS DE KARL MANNHEIM

- MANNHEIM, Karl. *Seele und Kultur*, trad. do húngaro por Ernest Mannheim. IN: Kurt H. Wolff (ed.). *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, pp. 66-84. Herman Luchterhand Verlag, Berlin, 1964.
- MANNHEIM, Karl. *A review of Georg Lukács' Theory of the Novel*. Trad. Kurt H. Wolff, *Studies on the Left* 3 (1963) 50-3.
- MANNHEIM, Karl. *Sobre a Interpretação da Weltanschauung*, IN: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento*. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto. Rés Editora, s/d.
- MANNHEIM, Karl. *Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften*. *Archiv für Sozialwissenschaft un Sozialpolitik* 50 (1922): 230-7
- MANNHEIM, Karl. *Structural Analysis of Epistemology*, trad. Edith Schwarzschild and Paul Kecskemeti. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, pp. 15-73
- MANNHEIM, Karl. *Historicismo*. IN: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento*. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto. Rés Editora, s/d.
- MANNHEIM, Karl. *O Problema da Sociologia do Conhecimento*. IN: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento*. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto. Rés Editora, s/d.
- MANNHEIM, Karl. *The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena*. trad. Kurt H. Wolff, *Studies on the Left* 3 (1963): 54-66.
- MANNHEIM, Karl. *Conservative Thought*. trad. Karl Mannheim e Paul Kecskemeti. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, pp. 74-164
- MANNHEIM, Karl. *O Problema das Gerações*. IN: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento*. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto. Rés Editora, s/d.
- MANNHEIM, Karl. *Competição como Fenômeno Cultural*. IN: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento*. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto. Rés Editora, s/d.

- MANNHEIM, Karl. *Problems of Sociology in Germany*, trad. Kurt H. Wolff. From Karl Mannheim, pp. 262-70.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. RJ: Guanabara, 1986.
- MANNHEIM, Karl. *A Natureza da Ambição Economica e suas Significação para a Educação Social do Homem*. IN: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento*. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto. Rés Editora, s/d.
- MANNHEIM, Karl. *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie: ihre Lehrgestalt*. Mohr, Tubingen, 1932.
- MANNHEIM, Karl. *American Sociology*. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- MANNHEIM, Karl. *German Sociology (1918-1933)*. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- MANNHEIM, Karl. *Elementos Racionais e Irracionais na Sociedade Contemporânea*. IN: MANNHEIM, Karl. *O homem e a Sociedade*. Trad. RJ; Zahar, 1962.
- MANNHEIM, Karl. *A Crise da Cultura na Era das Democracias de Massa*. IN: MANNHEIM, Karl. *O homem e a Sociedade*. Trad. RJ; Zahar, 1962.
- MANNHEIM, Karl. *O homem e a Sociedade na Idade da Reconstrução*. IN: MANNHEIM, Karl. *O homem e a Sociedade*. Trad. RJ; Zahar, 1962.
- MANNHEIM, Karl. Troeltsch, Ernst. *Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. Edwin, R. A. Seligman. Macmillan, New York, 1935, Vol. 15.
- MANNHEIM, Karl. Utopia. *Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. Edwin, R. A. Seligman. Macmillan, New York, 1935, Vol. 15.
- MANNHEIM, Karl. The Place of Sociology. *The Social Sciences: Their Relations in Theory and in Teaching*. Le Play House; London, 1936. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- MANNHEIM, Karl. *O homem e a Sociedade*. Trad. RJ; Zahar, 1962.

- MANNHEIM, Karl. The Sociology of Human Valuations: The Psychological and Sociological Approach, *Further Papers on the Social Sciences, Their Relations in Theory and Teaching*. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- MANNHEIM, Karl. Untitled, *Prager Presse*. Mannheim's Answer to a Newspaper Poll (1937). Trad. Kurt H. Wolff, From Karl Mannheim, pp. cv-cvi.
- MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico do Nosso Tempo*. Trad. RJ: Zahar, 1980).
- MANNHEIM, Karl. Adult Education and the Social Sciences. *Tutor's Bulletin of Adult Education*, 2nd ser. 20 (1938): 27-34.
- MANNHEIM, Karl. Democratic Planning and the New Science of Society. *This Changing World*. Ed. J. R. M. Brumwell. Routledge, London, 1944, pp. 71-82.
- MANNHEIM, Karl. The Meaning of Popularisation in a Mass Society. *The Christian News-Letter*, supplement to n. 227 (1945), pp. 7-12.
- MANNHEIM, Karl. The Function of the Refugee: A Rejoinder, *The New English Weekly*. 27 (1945): 5-6.
- MANNHEIM, Karl. Foreword to *The Feminine Character: History or an Ideology*, by Viola Klein. Routledge & Kegan Paul; London, 1946, pp. vii-xiv.
- MANNHEIM, Karl. Preface to the English Edition of *A Handbook of Sociology*, by W. F. Ogburn. Routledge & Kegan Paul; London, 1947, pp. xi.
- MANNHEIM, Karl. *Sociologia da Cultura*. Trad. São Paulo; Perspectiva, 1974.
- MANNHEIM, Karl. The History of the Concept of the State as an Organism. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, pp. 165-82.
- MANNHEIM, Karl. Planned Society and the Problem of Human Personality: A Sociological Analysis. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, pp. 253-310.

- MANNHEIM, Karl. On War-Conditioned Changes in Our Psychic Economy. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, pp. 243-51.
- MANNHEIM, Karl. *Liberdade, Poder e Planificação Democrática*. São Paulo; Mestre Jou, 1972.
- MANNHEIM, Karl. *Sociologia Sistemática*. Trad. Pioneira; São Paulo, 1971.
- MANNHEIM, Karl./W. A. C. Stewart. *Introdução à Sociologia da Educação*. Trad. Octavio M. Cajado. Cultriz: São Paulo; 1969.
- MANNHEIM, Karl. *Structures of thinking*. Routledge & Kegan Paul; London and New York, 1982.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Banco Nacional de Idéias: o relativismo enquanto visão de mundo. Concepção e curadoria de Antônio Cícero e Waly Salomão. Textos de Ernst Gellner, Bento Prado Júnior, Richard Rorty e Peter Sloterdijk. Tradução dos textos, em alemão, Cláudia Cavalcanti, em inglês, Eliana Sabino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- BASTIDE, R. (coord). *“Usos e Sentidos do Termo Estrutura” (USE)*. Trad. Maria Heloiza S. Cappellato. São Paulo: Herder/Edusp; 1971.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea (HC)*. Trad. Maria G. Segurado. Lisboa/RJ: Edições 70; 1980.
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política (DP)*. Trad. de Carmen C. Varriale (et. al). 5ª ed. Brasília: Edunb; 1993.
- BOBBIO, Norberto. *Ensaio Escolhidos. História do Pensamento Político (EE)*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: C. H. Cardim Editora; s/d.
- BOTTOMORE, T. (ed.) *Dicionário do Pensamento Marxista (DPM)*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor; 1988.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana (ESH)*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes; 1994 (Coleção Tópicos).
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo (FI)*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp; 1992.
- CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (PCHS)*. São Paulo: Cortez; 1991.
- CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica (QFH)*. São Paulo: Edusp; 1973.
- Dicionário de Ciências Sociais (DCS)*, 2ª ed. FGV: Rio de Janeiro; 1987.
- DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das Concepções de Mundo (TCM)*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70; s/d.

- DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Australia (FVR)*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas; 1989.
- DUVERGER, Maurice. *Ciência Política: Teoria e método (CP)*. Tradução: Heloisa de C. Lima. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar; 1976.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia: que é a Sociologia?(CHF)*. 6ª Trad. Lupe C. Garaude e José A. Giannotti. Ed. Difel: Rio de Janeiro/São Paulo; 1978.
- GRANGER, G.G. *Por um Conhecimento Filosófico (PCF)*. Trad: Constança César e Lucy César. Campinas: Papyrus; 1989.
- HABERMAS, Jurgen. *Dialética e Hermenêutica (DH)*. Porto Alegre: L&PM; 1987.
- HEGENBERG, Leônidas. *Explicações Científicas (EC): Introdução à Filosofia da Ciência*. 2ª ed. São Paulo: EPU/EDUSP; 1973.
- HEKMAN, J. Susan. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento (HSC)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições; 70.
- HOBBS, Thomas. *De Cive: Elementos Filosóficos a respeito do Cidadão (DC)*. Trad. Ingeborg Soler; Introdução de Denis L. Rosenfield; Posfácio de Milton Meira do Nascimento. Petrópolis: Vozes; 1993 (Clássicos do Pensamento Político).
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes; 1992 (Coleção Clássicos).
- HOBBS, Thomas. *Elementos do Direito Natural e Político (ED)*. Trad. Fernando Couto. Porto: Rés Editora; s/d.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural; 1988 (Os Pensadores).
- HUBERMAN, Leo. *História da Riqueza do Homem*. Trad. Waltensir Dutra. 21ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara; 1986.
- IRMEN, Friedrich/KOLLERT, Ana M. C. *Dicionário de Bolso Langenscheidt: Português-alemão, Alemão-Português (DBL)*. Berlin/Nova Iorque: Langenscheidt; s/d.

- JAPIASSU, H/MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia (DBF)*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editor; 1989.
- KANT, Emanuel. *Crítica da Razão Pura (CRP)*. 2ª ed. Trad: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian; s/d.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 4ª ed. Trad. De Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva; 1996.
- LOCKE, John. *Carta acerca da Tolerância; Segundo Tratado sobre o Governo; Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Trans. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural; 1983 (Os Pensadores).
- LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento (AKM)*. Trad.: Juarez Guimarães e Suzanne F. Léwy. 5ª ed. São Paulo: Cortez; 1994.
- LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx (OSS)*. Trad. Carlos N. Coutinho. São Paulo: Livraia Editora Ciências Humanas; 1979.
- MANNHEIM, Karl. *Conservative Thought*. IN: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology (ESSP)*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, pp. 74-164.
- MANNHEIM, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge (ESK)*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.; 1952.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia (IU)*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Guanabara; 1986.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia (IU): Introdução à Sociologia do Conhecimento*. Trad. Emilio Willems. Rio de Janeiro: Globo; s/d.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia y Utopia (IU): Introduccion a la Sociologia del Conocimiento*. Trad. Eloy Terron. Madri: Aguilar; 1966.
- MANNHEIM, Karl. *Ideology and utopia (IU): An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Trad. e Prefácio Louis Wirth. London: Routledge & Kegan Paul; 1936.

- MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento (SC)*. 2 Vols. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto: Rés Editora; s/d.
- MANNHEIM, Karl/MERTON, Robert/WRIGHT MILLS, C. *Sociologia do Conhecimento (SC)*. Trad.: Mauro Gama e outros. Rio de Janeiro: Zahar; 1967.
- MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia (DF)*. Barcelona: Ariel; 1994.
- OLIVA, Alberto (org). *Epistemologia: a cientificidade em questão*. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- POLIS. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado. Lisboa/São Paulo: Verbo; s/d.
- POPPER, Karl. *Lógica das Ciências Sociais (LCS)*. Trad. Estevão de R. Martins, Apio Cláudio M. Acquarone Filho, Vilma de O. M. e Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Brasília, Ed. UnB; 1978.
- POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica (LPC)*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo: Cultriz; s/d.
- RABUSKE, E. A. *Antropologia Filosófica: um estudo sistemático*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes; 1993.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas; 1990.
- REMMLING, Gunter W. *La Sociologia de Karl Mannheim*. Traducción de Rafael Lassaletta. México: Fondo de Cultura Económica; 1982.
- SCHILICK, Moritz. *Os Pensadores*. Trad. São Paulo: Abril Cultural; s/d.
- SIMONDS, A. P. *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge (MSK)*. Oxford: Clarendon Press; 1978.
- WAGNER, Helmut R (org.). *Fenomenologia e Relações Sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz (FRS)*. Trad. Angela Melin. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1979.