

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**IDEOLOGIA, CIÊNCIA E REALIDADE SOCIAL: A FUNDAMENTAÇÃO DAS
CIÊNCIAS SOCIAIS NA PERSPECTIVA DE KARL MANNHEIM**

Fabricio Antonio Deffacci

São Carlos
2008

**IDEOLOGIA, CIÊNCIA E REALIDADE SOCIAL: A FUNDAMENTAÇÃO DAS
CIÊNCIAS SOCIAIS NA PERSPECTIVA DE KARL MANNHEIM**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**IDEOLOGIA, CIÊNCIA E REALIDADE SOCIAL: A FUNDAMENTAÇÃO DAS
CIÊNCIAS SOCIAIS NA PERSPECTIVA DE KARL MANNHEIM**

Fabricio A. Deffacci

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Dra. Vera Alves Cepêda

São Carlos
2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

D313ic

Deffacci, Fabricio Antonio.

Ideologia, ciência e realidade social : a fundamentação das ciências sociais na perspectiva de Karl Mannheim / Fabricio Antonio Deffacci. -- São Carlos : UFSCar, 2008. 142 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Teoria sociológica. 2. Filosofia e ciências sociais. 3. Epistemologia. 4. Mannheim, Karl, 1894-1947. 5. Ideologia. I. Título.

CDD: 300 (20^a)

FABRICIO ANTONIO DEFFACCI

**IDEOLOGIA, CIÊNCIA E REALIDADE SOCIAL: A FUNDAMENTAÇÃO DAS
CIÊNCIAS SOCIAIS NA PERSPECTIVA DE KARL MANNHEIM**

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Orientadora: Dra. Vera Alves Cepêda

1º Examinador: _____

Dr. Milton Lahuerta/UNESP

2º Examinador: _____

Dr. Jacob Carlos Lima/UFSCar

Trabalho realizado com apoio financeiro do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

*“É preciso restituir à razão humana sua
função de turbulência e agressividade”*

Gaston Bachelard

RESUMO

A fundamentação das Ciências Sociais no século XIX corresponde a uma tentativa de estabelecer um campo de saber autônomo a partir do debate com a Filosofia Moderna. Tal autonomia aparece na concepção de realidade social, por um lado, e na configuração de um novo modelo epistemológico, por outro. Em vista disso, este trabalho propõe discutir a perspectiva de Karl Mannheim como uma avaliação das propostas anteriores (positivismo e marxismo) e, por conseguinte, sendo capaz de abrir um novo modelo de construção das Ciências Sociais através da redefinição tanto da concepção de realidade social quanto da epistemologia moderna. Para tanto, o viés para fazer esta abordagem será a noção de ideologia, utilizada por Mannheim como suporte de uma ontologia social que imprime a determinação social na ciência, onde se pode encontrar a base das Ciências Sociais. Neste percurso, procurar-se-á resgatar a originalidade das questões e respostas apresentadas pelo autor para a constituição das Ciências Sociais.

Palavras-chave: Teoria Social, Filosofia das Ciências Sociais, Marxismo, Positivismo, Historicismo, Sociologia do Conhecimento, Planejamento.

ABSTRACT

The ground of Social Science, in the nineteenth century, is an attempt to establish an independent field of knowledge from discussions with the Modern Philosophy. This autonomy appears in the design of social reality on the one hand and the configuration of a new epistemological model on the other. In view of this, this work suggests discussing the prospect of Karl Mannheim as an assessment of previous proposals (Positivism and Marxism) and therefore being able to open a new model of Social Sciences by redefining both the design of social reality on the modern epistemology. Therefore, the bias to this approach is the notion of ideology, used by Mannheim to support as a social ontology that prints the determination in social science, where to find the basis of Social Sciences. In this way for it will redeem the originality of the questions and answers presented by the author for the formation of Social Sciences.

Keywords: Social Theory, Social Science Philosophy, Marxism, Positivism, Historicism, Sociology of Knowledge, Planning.

SUMÁRIO

Apresentação, 01

I. Karl Mannheim, 08

- 1.1. Antes e depois de *Ideologia e Utopia*, 10
- 1.2. Um pensamento situado, 25

II. O surgimento das Ciências Sociais no século XIX, 38

- 2.1. Filosofia e Ciência na modernidade iluminista, 40
- 2.2. Ciências Sociais na perspectiva do Positivismo, 47
- 2.3. Ciências Sociais na perspectiva do Marxismo, 56

III. Mannheim: Realidade Social e Ciências Sociais a partir da Ideologia, 67

- 3.1. As denúncias feitas pelo Historicismo, 69
- 3.2. Ideologia e realidade social, 76
- 3.3. Ideologia e Ciências Sociais, 91

IV. Mannheim: Ciências Sociais e intervenção na Realidade Social, 101

- 4.1. Ideologia e Utopia: mentalidades sociais em conflito, 103
- 4.2. *Intelligentsia* e transformação social, 113
- 4.3. Planificação Democrática, 126

Considerações Finais, 136

Bibliografia, 139

APRESENTAÇÃO

O tema a ser abordado neste trabalho é a relação entre ciência e ideologia no pensamento de Karl Mannheim. Partimos da hipótese de que há na perspectiva oferecida por este autor não apenas um arranjo original entre as duas categorias, mas também um modo muito peculiar de constituição de cada uma delas, o que, em ambos os casos, nos autoriza a observá-lo diante do problema da fundamentação das Ciências Sociais e, simultaneamente, em diálogo direto com os autores clássicos desta área.

A relação entre ciência e ideologia representa para o debate epistemológico moderno um problema a ser superado, uma vez que a ciência deve ser construída sobre uma base estritamente racional sem a presença dos valores, costumes, crenças, herdados, em grande medida, do meio social. Mas, de outro modo, a relação entre ciência e ideologia pode significar a conciliação do aspecto racionalizante/científico com os contornos do meio social. Entendida deste modo a questão, não há exclusão entre a esfera dos valores sociais e a esfera do conhecimento epistêmico. Neste segundo caso podemos situar a perspectiva de Mannheim, como sendo uma defesa da fusão/síntese entre os posicionamentos ideológicos que dialeticamente desarticulam/articulam o universo social e, neste processo, permitem a construção de uma ciência próxima da constituição dinâmica da realidade social.

No quadro geral do pensamento do autor é possível perceber que a noção de ciência aparece associada com as investigações mais aprofundadas em torno da noção de ideologia. Assim, Mannheim procura entender, já em seus primeiros textos (década de 1920), a singularidade das áreas de estudos que se debruçam sobre os fenômenos de natureza cultural dentro do movimento histórico. Mas, esta busca faz com que a determinação dos critérios de cientificidade estejam, inevitavelmente, condicionados às determinações com as quais o comportamento dos fenômenos é moldado. E, num instante posterior, a ciência é entendida como uma dimensão dos processos histórico-sociais, sendo capaz de indicar um campo de orientação para a realidade social.

De outro modo, a noção de ideologia apresentada por Mannheim é o pilar da dimensão ontológica (ontologia social) na qual o tecido social é costurado sob a combinação dos elementos teóricos e irracionais (extra-teóricas) de um ambiente ainda não registrado pelas forças racionais próprias da ciência, mas que se auto-ordena em movimento. A ciência, por sua vez, somente aparece quando os processos já estão “completos” e, ao intervir no meio (prevendo e orientando), visa a decifração da lógica interna responsável pela constituição da realidade tal qual se apresenta, fundando com isso a estrutura epistemológica de sua atuação.

Neste sentido, a noção de ideologia não apenas conforma a concepção de ciência elaborada por Mannheim, mas devolve do ponto-de-vista teórico o caráter dinâmico da realidade social, concebendo-a como um movimento ininterrupto que atravessa os fragmentos sociais no mesmo instante em que é constituída por eles. A partir deste aspecto, torna-se inviável uma leitura da epistemologia enunciada pelo autor dissociada do arranjo teórico com o qual a noção de realidade social aparece em seu pensamento.

Em outras palavras, Mannheim toma por ponto de partida no debate de fundamentação das Ciências Sociais o modelo clássico herdado do campo semântico da Filosofia, onde, por um lado, a realidade (o Ser) antecede a razão humana (o Pensamento), sendo o exercício primeiro da pretensão de conhecimento do real a elaboração de categorias sólidas e capazes de apreender aquilo que há enquanto essencial (leis gerais) em seu comportamento, mesmo que tal aspecto seja provisório/mutável. No entanto, se o posicionamento teórico do autor está norteado por uma discussão já em andamento, na qual a relação entre aquilo que *é* e o modo mais adequado de apreensão daquilo que *é* corresponde ao primeiro ponto na constituição das Ciências Sociais, sua aceitação da realidade social nas premissas do movimento histórico e cultural significou a ampliação dos obstáculos na formulação de um saber científico sobre os fenômenos sociais.

Entretanto, se Mannheim não recusa o movimento da realidade social, mas procura mesmo diante deste construir parâmetros de cientificidade, retomando a noção de ideologia sem abandonar a busca de a partir dela

legitimar as Ciências Sociais, pode-se considerar que o seu diálogo com as perspectivas anteriores o levou a proceder deste modo e não de outro. Nas lacunas epistemológicas apresentadas pelo *positivismo* e pelo *marxismo* teríamos um primeiro fator para entender o esforço mannheimiano e, por conseguinte, observando as matrizes teóricas desenvolvidas pelo *historicismo* em sua época teríamos a base da sua concepção. Em vista disso, este trabalho pretende desdobrar, em linhas gerais, a perspectiva positivista (apoiando-se nas concepções desenvolvidas por Comte e Durkheim) em torno das possibilidades de uma ciência dos fenômenos sociais estritamente ligada ao modelo de cientificidade das ciências da natureza. E, paralelo a isso, a concepção de ciência em Marx balizada pelo horizonte histórico dotado de uma *teleologia*, se apresenta para Mannheim, em ressonância ao historicismo, como um estágio a ser superado para a efetivação das Ciências Sociais. Com isso, a originalidade que sustenta a empreitada mannheimiana pode ser percebida ora em seu diálogo tanto com o positivismo quanto com o marxismo ora por dentro de suas obras na redefinição da noção de ideologia e suas implicações. Além disso, no percurso da questão central abordada neste trabalho – a relação entre ideologia, realidade social e ciência – outra reflexão pode ser destacada como essencial para se pensar a relevância do pensamento mannheimiano dentro da Teoria Social: os novos elementos apresentados pelo autor com vista para a reformulação das noções de ideologia, realidade social e ciência.

No tocante à inovação teórico-conceitual feita por Mannheim, a noção de ideologia restabelece o lugar da “crítica da ideologia” enunciada pelo marxismo, retirando a textura da *negatividade* presente na denúncia das manifestações ideológicas em certos complexos ideacionais para, em seu lugar, dispor de um mecanismo de apreensão e avaliação destes complexos. Em outras palavras, Mannheim suspende a unilateralidade da noção de ideologia, quando esta é concebida como um instrumento de dominação de uma classe sobre a outra, imprimindo nela a característica de epicentro tanto da constituição da realidade social quanto da condição de possibilidade da efetivação das Ciências Sociais.

Em se tratando de uma superação da configuração dualista da realidade social ao nível das mentalidades – demarcada por uma constante tentativa por parte da burguesia em impor os traços de seu modelo de pensamento como sendo verdadeiros e/ou portadores de universalidade sobre a realidade social como um todo e, de outro modo, a condição histórica do proletariado que emerge enquanto a classe capaz de desvelar a falsidade dos axiomas burgueses –, Mannheim reivindica num primeiro momento a necessidade de observar as parcialidades como expressões dos contornos sociais em que emergem. Isto significa, em linhas gerais, a não existência de recursos legítimos para o estabelecimento das mentalidades no campo da *verdade* ou da *falsidade*, antes, cada qual em sua estruturação particular, corresponde com as exigências das bases sociais, sendo, portanto, válidas ou não de acordo com a funcionalidade que desempenham em referência ao ponto social de sua gestação.

A noção de ideologia, quando entendida como suporte da realidade social no horizonte fragmentado pela presença de incontáveis grupos sociais, viabiliza o acesso a formatação da diferença inerente às mentalidades no tecido social. Entretanto, pretende Mannheim a partir desta fragmentação reconstruir no âmbito teórico o elemento unificador das distintas tendências resultantes da pluralidade dos grupos sociais. Tal esforço permite ao autor avançar do nível particularizado para a equação geral dos pontos-de-vista, onde reside o conteúdo semântico de uma ontologia social. Nesta direção, a noção de ideologia articula os componentes culturais de uma época, fornecendo os impulsos necessários para o movimento social e, ao mesmo tempo, possibilitando a compreensão da realidade social como um todo dinâmico e em ininterrupta reatualização.

Assim, a concepção de ideologia apresentada por Mannheim exige a superação dos pressupostos abertos pelo marxismo, sendo capaz de conduzir o arranjo teórico da realidade social para dentro de um modelo dinâmico sem perder de vista a necessidade teórica de encontrar os fundamentos indissolúveis que a sustentam. Na busca destes, Mannheim propõe a passagem da reflexão ontológica da ideologia para a delimitação epistemológica das

Ciências Sociais através da compreensão dos elementos substanciais da carga semântica que envolve a multiplicidade de perspectivas inerentes ao complexo social, imprimindo neste uma determinação identificável. Em termos de originalidade, esta passagem representa o principal ponto de inovação para as Ciências Sociais elaborado na perspectiva mannheimiana (Lenk, 1971; Berger e Luckmann, 1985; Löwy, 1987). Com isso, entre a noção de ideologia e a fundamentação das Ciências Sociais o autor dispõe um encadeamento teórico homogêneo.

Considerando em específico este aspecto no pensamento de Mannheim, a discussão epistemológica que será abordada neste trabalho aparecerá em conexão com a questão da ideologia. Além disso, é possível pensar a ciência a partir de Mannheim de dois modos em relação à epistemologia moderna completamente vinculada aos ideais iluministas. O primeiro deles diz respeito àquilo que pode ser considerado por um arranjo interno da epistemologia, em contraste com o qual surge a Sociologia do Conhecimento como um amplo mecanismo de validação das Ciências Sociais como um todo. O segundo ultrapassa o debate acerca das diretrizes internas da ciência, encontrando seu ponto de realização: a orientação dos processos sociais em constante mudança. Tal realização da ciência, tal qual concebe Mannheim, ocorre no momento em que a epistemologia pode fecundar o planejamento numa sociedade democrática, o que implica em colocar a construção/orientação interna da ciência a serviço da construção de projetos sociais (utopias), respeitando as liberdades individuais.

No debate que Mannheim estabelece com as balizas epistemológicas do Iluminismo pode-se perceber, num primeiro momento, seu radical afastamento com a estruturação interna da ciência, ponto este que é enfatizado em sua recusa ao modelo das Ciências Sociais traçado pelo positivismo, e, ao mesmo tempo, é notória sua crença na capacidade da ciência enquanto um mecanismo de aperfeiçoamento da sociedade, responsável pela gradativa eliminação dos conteúdos irracionais que podem apagar as mentalidades desiderativas dos grupos sociais. Assim, se a noção de ideologia abre o espaço do debate epistemológico no pensamento mannheimiano, é no diálogo com o

pensamento moderno, tanto ao nível filosófico quanto sociológico, que o autor afirma uma nova configuração das Ciências Sociais.

Neste sentido, o primeiro capítulo deste trabalho é uma tentativa de apresentar a noção de ideologia por dentro das obras do autor, resgatando sua função de mediação entre os diferentes períodos de sua produção, seja ela filosófica, sociológica ou política. Outro elemento que será destacado ainda neste capítulo é a relação de Mannheim com sua época. Uma época de grandes oscilações políticas que encontram nos regimes totalitários sua expressão máxima (Arendt, 1992). Do mesmo modo como outros teóricos do período, Mannheim procura por uma via para contornar os problemas da dissolução de uma sociedade em crise.

No segundo capítulo será feito um mapeamento breve dos principais pontos responsáveis pela gestação das Ciências Sociais no século XIX, ainda fortemente ligada ao referencial filosófico moderno. O positivismo, por um lado, aceita a combinação entre cientificidade e ciências naturais, introduzindo na ciência do social aspirações investigativas idênticas àquelas encontradas nos pressupostos lançados pela fase iluminista, tais como, neutralidade, objetividade e progresso, constituindo, em decorrência destas noções, um molde “estagnado” para a realidade social. Por outro lado, o marxismo torna-se porta-voz da Filosofia da História, desenvolvida principalmente por Hegel, e, em lugar da combinação das Ciências Sociais com as Ciências Naturais, dispõe, a partir da concepção unitária de história, mecanismos rígidos (em especial também pelo apego às bases econômicas) de apreensão do movimento social, submetendo ainda seu caráter dinâmico aos axiomas normativos de uma construção teórica.

Em se tratando da recusa mannheimiana de ambas as configurações, o terceiro capítulo tem início nas críticas levantadas pelo historicismo. A filiação de Mannheim a esta corrente de pensamento vai até o ponto em que por si próprio não apenas desenvolve as críticas às concepções epistemológicas anteriores como também estabelece as bases tanto para a construção de uma perspectiva ontológica nova, capaz de apreender /compreender uma realidade social dinâmica quanto para uma epistemologia

fundamentalmente vinculada a tal dinamismo social. Em vista disso, o terceiro capítulo tem ainda por foco a proposta de estruturação teórica da realidade social e das Ciências Sociais através da noção de ideologia, a qual assume, segundo a hipótese levantada neste trabalho, uma nova formatação em contraposição ao marxismo.

Uma vez percorrida a relação entre a noção de *ideologia* e a concepção de *realidade social e Ciências Sociais*, no quarto capítulo será estendida a análise para o desdobramento desta noção de ciência sobre a realidade, chegando a etapa da Planificação Democrática. Neste ponto, destaca-se o esforço mannheimiano em *legitimar* as Ciências Sociais no âmbito da sua atuação sobre a realidade social, tendo em vista a mediação dos intelectuais. A perspectiva do autor acerca da eficácia dos intelectuais na intervenção da realidade social aparece como expressão do arranjo epistemológico já desenvolvido e, ao mesmo tempo, se torna uma peça essencial em sua construção teórica ao entender de modo indissociável o pensamento e a ação. Novamente a noção de ideologia terá centralidade, pois sendo entendida na relação com a noção de Utopia auxilia a passagem da teoria mais geral para a prática social.

I

KARL MANNHEIM

Karl Mannheim nasceu no dia 27 de março de 1893 em Budapeste na Hungria, filho de pai judeu húngaro e mãe judia alemã. Começou os estudos em sua cidade natal e depois mudou-se para Berlim sendo entre 1912-1913 aluno de Simmel. Após esse período retornou para Budapeste e passou a fazer parte do grupo de intelectuais modernistas e anti-burgueses que tinha como figura central Lukács. Mantendo-se isolado tanto da aristocracia rural quanto do campesinato, setores predominantes da na época, o grupo foi destituído com a revolução húngara de 1918, quando a maior parte de seus integrantes, sob a repressão do regime, precisou migrar para a Alemanha. A volta para a Alemanha significou para Mannheim o afastamento das atividades políticas e a concentração nas atividades acadêmicas. Em Friburgo esteve próximo dos trabalhos fenomenológicos desenvolvidos por Heidegger, em Heidelberg acompanhou as reflexões sociológicas de Alfred Weber e, por último, em Frankfurt sua aproximação foi com os trabalhos de Horkheimer no início das atividades do Instituto de Investigação Social (1925). A permanência de Mannheim na Alemanha chegou ao fim em 1933 com a ascensão do nazismo.

A saída de Mannheim da Alemanha em 1933 imprimiu uma forte marca em seu pensamento. O teor filosófico presente nos textos da década de 1920 foi aos poucos cedendo espaço para as questões sociológicas e políticas decorrentes da ascensão dos regimes totalitários na Europa, em especial o nazismo na Alemanha. Mesmo estando na Inglaterra a partir de 1933, onde ficou até falecer em 9 de janeiro de 1947, os trabalhos realizados na London School of Economics mantinham como o foco os problemas ligados ao cenário político-social da Alemanha e, por extensão, da Europa como um todo. Em vista disso, o percurso proposto neste capítulo é uma tentativa de contextualizar o pensamento mannheimiano em consonância com sua época.

Se o conjunto dos escritos de Mannheim é marcado por uma separação de temática no início da década de 1930, ainda assim alguns elementos teóricos podem ser observados com um aspecto transversal. Dentre eles destaca-se a noção de Ideologia. A abordagem realizada no primeiro ponto deste capítulo é uma tentativa de identificar a partir das obras do autor o modo pelo qual tal noção é constituída em seu pensamento, articulando os diferentes

enfoques estabelecidos no conjunto de suas obras, possibilitando uma maior relevância e consistência no panorama teórico das Ciências Sociais. Posterior a isso, o segundo momento deste capítulo é dedicado a confrontar a perspectiva teórica mannheimiana com os principais eventos históricos por ele vivenciado, destacando-se as implicações políticas, sociais e culturais do Nazismo na Alemanha.

1.1. Antes e depois de *Ideologia e Utopia*

O pensamento de Mannheim analisado em conformidade com o conjunto de suas obras apresenta dois momentos distintos e integrados. No primeiro encontramos como elemento central uma preocupação com o debate epistemológico, convergindo para a remodelação do estatuto das Ciências Sociais nas dimensões teórica e metodológica. Isso faz com que a fase inicial do pensamento do autor esteja mais próxima das questões filosóficas, em especial do ambiente de discussão voltado a reavaliar o pensamento moderno que se manteve preocupado com a consolidação do paradigma da consciência por meio da descoberta da noção de *Sujeito* e seu respectivo declínio. Um segundo momento aparece quando Mannheim aos poucos se afasta de tais questões para manter a atenção voltada à aplicação dos produtos da ciência sobre a realidade social.

A diferença entre uma fase e outra se torna mensurável quando observado o conteúdo dos textos pertencentes a cada uma, sendo que o marco de separação aparece em 1929 na obra *Ideologia e Utopia*, a qual consegue agregar tanto o conteúdo dos textos anteriores – *Ensaio sobre a Interpretação da Weltanschauung* (1923), *Historicismo* (1924), *O Problema da Sociologia do Conhecimento* (1925), *Pensamento Conservador* (1927), *O Problema das Gerações* (1927), *A competição como Fenômeno Cultural* (1929) –, como também delinear as exigências conceituais que aparecerão nos textos posteriores – *O Homem e a Sociedade* (1935), *Diagnóstico do nosso Tempo*

(1941/42), *Liberdade, Poder e Planificação Democrática* (1951/póstumo), *Introdução a Sociologia da Educação* (1962/póstumo).

Nessa direção, de 1923 a 1929 o conteúdo dos escritos mannheimianos pode ser condensado sob a denominação de *Sociologia do Conhecimento*, enquanto que os textos posteriores a 1929 são determinados em seu conteúdo pela preocupação com a afirmação da *Planificação Democrática*. Entretanto, uma vez que a diferença pode ser encontrada nessas duas direções seguidas pelo autor é possível também perceber que entre ambas há uma necessária complementação (o que as torna integradas), proporcionando, por conseguinte, uma perspectiva analítica e conceitual que caracteriza em Mannheim um pensamento integrado.

Num primeiro momento, Mannheim procurou sustentar a Sociologia do Conhecimento desde o horizonte epistemológico da Filosofia, recusando-se a permanecer nele e, com isso, exigindo um novo espaço para a questão acerca do conhecimento científico, o qual precisa ser construído dentro das categorias desenvolvidas pelas Ciências Sociais. Logo em seguida, o autor pretendeu fazer desta exigência o fundamento da transformação/orientação da sociedade. Em outras palavras, a Sociologia do Conhecimento somente poderá alcançar sua realização quando encontrar uma via de efetivação nos processos sociais carentes de *controle*; de maneira idêntica, somente uma interferência planejada com antecedência dentro dos moldes científicos pode almejar uma concretização que vincule eficiência e segurança, ou seja, é necessário manter um controle sobre as próprias técnicas de controle social. Em vista disso, uma análise mais detalhada de *Ideologia e Utopia* poderá confirmar a demarcação proposta para o pensamento de Mannheim. Em seguida, apresentar em linhas gerais o conteúdo dos textos anteriores e posteriores a 1929 auxiliará na explicitação da singularidade de cada uma das fases.

Publicada pela primeira vez em Frankfurt no ano 1929, a obra *Ideologia e Utopia* (no original em língua alemã *Ideologie und Utopie*) foi composta por três capítulos: 1) *Ideologia e Utopia*, 2) *Panorama de uma Política Científica: a relação entre a teoria social e a prática política*, 3) *A Mentalidade Utópica*. Em 1936, já em território inglês, Mannheim faz uma

reedição do texto que na nova publicação em língua inglesa recebe um capítulo introdutório (*Abordagem Preliminar do Problema*), e outro capítulo que vai aparecer no final da obra (*A Sociologia do Conhecimento*), o qual teria por objetivo sistematizar os principais aspectos da Sociologia do Conhecimento de um modo pontual.

Estando este trabalho disposto a defender a centralidade da obra *Ideologia e Utopia* em meio a todos os textos do autor, uma vez que ela é responsável pela apresentação dos principais pontos teóricos de seu pensamento, tal defesa se justifica, de acordo com o plano geral do trabalho pelo fato de que a obra é capaz de condensar mesmo que de maneira genérica, todo o conjunto de seu pensamento. Mas, além disso, outro fator merece destaque na confirmação desta característica da obra: ao refletir sobre os obstáculos de sua época o autor faz a passagem de seu posicionamento enquanto intelectual, buscando em paralelo com uma reflexão de grande densidade teórica o diálogo mais próximo com uma tentativa de apresentar vias de superação destes obstáculos. Assim, o texto pode ser caracterizado em linhas gerais como uma elaboração de nível teórico com inclinação para os problemas de ordem prática elementares da sociedade – trabalhos posteriores indicaram para esta convergência de Mannheim com o aspecto mais aplicado da transformação social uma postura pragmática do autor (Mills, 1967).

Ademais, pode-se dizer que toda a obra é um exercício de construção de novos conceitos a partir de uma leitura histórico-sociológica, onde podemos ressaltar três aspectos importantes para a compreensão das duas fases do pensamento do autor: 1) em grande medida, tais conceitos remetem sempre ao problema do diagnóstico do comportamento dos grupos sociais, bem como à respectiva possibilidade de elevação dos caracteres presentes nos grupos singulares à condição estrutural da sociedade como um todo (*Weltanschauung*); 2) tanto o conceito de *ideologia* quanto o de *utopia*, os quais sustentam o próprio título da obra, emergem em 1929 com um propósito que é o de registrar o comportamento de um grupo social, seja na sua afirmação da situação atual (ideologia) ou na busca da negação de tal situação em vista de outro modelo de realidade social a ser futuramente implantado

(utopia); 3) a investigação desenvolvida por Mannheim sobre a legitimação do horizonte científico da atuação política sugere como viável a intervenção do intelectual sobre a constante dinâmica dos fenômenos inerentes a esta área.

Tomando estes três pontos como norte de averiguação, por um lado, da separação do pensamento mannheimiano em duas fases e, por outro, da necessária integração entre ambas, é constatável uma maior clareza quanto ao conteúdo dos textos que pretendemos explorar. A princípio, os dois primeiros pontos constituem o conteúdo daquilo que anteriormente apontamos como sendo a primeira fase: a Sociologia do Conhecimento – no caso do primeiro ponto a Sociologia do Conhecimento é entendida como uma Ciência, sendo que o segundo ponto apresenta-a como Método; enquanto que o terceiro ponto aparece como o suporte da Planificação Democrática. Respectivamente, encontramos nesta ligação de *Ideologia e Utopia* com os demais textos a proposta de conceber as Ciências Sociais e a realidade social a partir de três níveis conceituais: *Ontológico/Epistemológico*, *Teórico/Metodológico*, *Sociológico/Político*.

Certamente, ao pretender que a Sociologia do Conhecimento alcance o estatuto de cientificidade, Mannheim estaria sendo confrontado pela questão do estabelecimento de um campo de atuação próprio a esta área do saber (constituído por objeto, método e objetivos) coube ao autor responder 1) o que tal Ciência passaria a ter como central em seu foco de observação, 2) quais os recursos de que iria dispor e 3) qual(is) o(s) propósito(s) final(is) que impulsionaria] todo o processo investigativo anterior. Estas perguntas exigiram a convergência do debate para as dimensões *ontológica*, *metodológica* e da *Sociologia Política*, respectivamente. Uma vez anexado todo o pensamento do autor a este panorama geral, podemos almejar uma maior profundidade nesta abordagem. Com pequenas variações, os textos acima indicados podem ser encaixados nestes três níveis, ao mesmo tempo em que a reflexão proposta em *Ideologia e Utopia* também estaria pautada neles.

A ontologia fundamentada por Mannheim tem como característica o fato de não se propor um recorte material da realidade, reduzindo-a a esfera econômica, por exemplo. Antes, é enquadrada num contexto espiritual e/ou

simbólico, tendo por elemento central a noção de pensamento, o qual tem a capacidade de atravessar toda a realidade de modo a ordená-la. Entretanto, não se trata de um tipo específico de pensamento (como o caso de um pensamento racionalmente fundado por um pensador em suas estruturações lógicas) que assume tal espaço, mas sim a síntese dos diferentes estilos de pensamento que orientam os indivíduos e os grupos dentro de uma órbita social. Por conta disso, Mannheim abre *Ideologia e Utopia* com estas palavras: “Este livro se dedica ao problema de como os homens realmente pensam. A finalidade destes estudos é investigar não como o pensamento aparece nos tratados de Lógica, mas como ele realmente funciona na vida pública e na política como instrumento de ação coletiva” (Mannheim, 1976:29). Assim, com base nessa perspectiva ontológica a questão primeira se dá na averiguação do pensamento à medida que este engendra a constituição mental dos indivíduos quando vinculados em seus grupos sociais em estado de permanência e/ou mudança, de sorte que a mentalidade a ser considerada é a do grupo e não do indivíduo isolado

Duas implicações aparecem a partir desta concepção: 1) o pensamento entendido em tal configuração está impossibilitado de ter suas bases noutra lugar que não seja no próprio contorno social, o que resulta no *conceito sociológico de pensamento* utilizado pelo autor como pressuposto de todos os seus raciocínios – em linhas gerais, isto implica admitir que a construção teórica realizada por Mannheim ultrapassa uma Sociologia do Conhecimento para prescrever uma via sociológica de apreensão do pensamento dentro do universo social, sendo no campo ontológico o pensamento o elemento central da reflexão e, portanto, tendo delineado uma sociologia do pensamento; 2) uma ontologia social emerge priorizando os elementos dinâmicos da dimensão social que passam a se manifestar também no âmbito do pensamento, promovendo uma ontologia dinâmica. Para equacionar este segundo ponto, Mannheim vai se apoiar no historicismo (*O Historicismo*) e numa perspectiva fenomenológica de caracterização dos produtos culturais (*Interpretação sobre a Weltanschauung*) – o caráter fenomenológico presente na obra mannheimiana passa pelas teses levantadas por Max Scheler (*Visão Filosófica*

de Mundo) quando visou determinar os axiomas morais e éticos de uma sociedade a partir dos contornos materiais que a mesma apresenta.

Estes dois textos formariam o núcleo da concepção ontológica/epistemológica em Mannheim. Em se tratando de uma inserção no horizonte do historicismo, o autor resgata dois modelos de pensamento que ao se confrontarem revelam o instante de aparecimento, no nível teórico, de uma concepção dinâmica da realidade social: *pensamento estático* e *pensamento dinâmico*. O dinamismo das condições existenciais do pensamento deriva a construção de uma outra via para a obtenção da totalidade, a qual representa uma dimensão inesgotável ao concentrar-se, para além da racionalidade, nos fatores *a-teóricos* da vida social (emoções, interesses, conflitos político-ideológicos entre grupos, por exemplo). Concebida dessa forma, a totalidade requer um modo diferente de apreensão, não podendo ser inteiramente *explicada* pela razão, mas sim ser *compreendida* em referência aos sentidos pelos quais ela se manifesta na cultura.

A ontologia que engloba a cultura, sendo por ela determinada, propicia já nos primeiros textos do autor uma via de constituição dos objetos da Sociologia do Conhecimento. Nesta direção estão apresentados os três níveis de sentido da formação dos produtos culturais: objetivo, expressivo e documental. Antes mesmo de um exame mais detalhado de cada um destes níveis, é preciso perceber que a apresentação deles implica na tentativa de repensar as Ciências Culturais diante das Ciências Naturais. A complexidade dos fenômenos culturalmente constituídos exige um campo investigativo que não pode ser consolidado em paralelo com as pretensões destinadas a explicação dos objetos do universo natural, sendo indispensável uma consideração de outra ordem de sentido.

Sendo assim, uma interpretação da concepção de mundo (*Weltanschauung*), em sua formação e desenvolvimento dentro do processo histórico, contribui para a identificação da natureza das concepções de mundo particularizadas nos grupos sociais e, por extensão, nos indivíduos. Logo, o instante de gestação dos fenômenos culturais, bem como a apreensão destes por meio de uma teorização, somente é viável ao se levar em consideração a

dimensão espiritual de uma época como um todo e, ao mesmo tempo, a relação desta com concepções de mundo anteriores das quais foram derivados grande parte dos elementos responsáveis pela sua formação – quando Mannheim recorre ao horizonte histórico para a apreensão da gênese dos produtos culturais tem o interesse voltado para o cruzamento das dimensões sincrônica e diacrônica, o que implica em perceber um fenômeno não apenas em seu comportamento “atual” mas também no desdobramento que possibilitou tal comportamento.

O desafio intelectual sugerido por Mannheim passa a ser o de caracterizar todos os produtos culturais enquanto ligados, de maneira necessária, a uma dimensão ontológica que ultrapassa as particularidades, sem aceitar uma perspectiva determinista de um lado, ou a pura acidentalidade dos fenômenos sociais por outro. Isto na prática da observação do fluxo social significa a apreensão do substrato ao qual o pensamento/mentalidade (seja ideológico ou utópico) de um grupo social está preso. Segundo Mannheim, este desafio não é arbitrário nem irrelevante, mas aparece em meio a uma postura já presente em sua época que tende a cada vez mais aperfeiçoar os mecanismos das Ciências Culturais dentro deste horizonte – esta fase do pensamento com o qual Mannheim mantém filiação assinala os elementos da vida, do cotidiano, numa perspectiva qualitativa, sendo denominada (Colomer, 1990) posteriormente por *Lebenswelt* (“mundo da vida”: conceito aprofundado nos trabalhos de Habermas) ou ainda *Lebensphilosophie* (“filosofia da vida”).

“Este interesse manifesta-se pela necessidade crescente de enquadrar descobertas particulares num esquema histórico global e pela prontidão em usar métodos não ortodoxos, tal como os de correlacionar entre si os vários substratos diferenciados por abstração, de investigar as correspondências entre as esferas econômico-social e intelectual, de estudar os paralelismos entre as objetivações culturais como a arte, a religião, a ciência, etc..” (Mannheim, s/d: 55).

No caso específico da Sociologia do Conhecimento a sedimentação desse novo horizonte investigativo é concretizada pela demarcação ontológica dos fenômenos culturais que preenchem seu foco de análise dentro de um plano estrutural percebido através da objetivação da *Weltanschauung*. Em

conformidade a isto, o constante aparecimento de elementos até então ausentes nos fenômenos requer uma continuada observação desta estrutura com o propósito de identificar suas variações; em especial sempre que decorrer uma reatualização numa dada esfera da sociedade, podendo ser a mesma refletida na reordenação de todas as esferas. Tanto no âmbito de abordagem dos fenômenos particulares como também na compreensão da estrutura ontológica que orienta o conjunto destes fenômenos, o processo compreensivo ocorre através da observação de um traço da realidade (um pensamento parcial e situado) e a conseqüente adequação deste ao substrato social.

Embora a exposição dos três níveis de sentido (objetivo, expressivo e documental) feita por Mannheim obedeça num primeiro momento à questão da determinação dos fenômenos culturais, pode-se considerá-la também como o começo da configuração metodológica da Sociologia do Conhecimento, onde estaria em evidência o aspecto qualitativo dos fenômenos passível de ser mensurado mesmo que de maneira inesgotável. Contudo, em se tratando do surgimento de um objeto cultural, ocasionado em meio a um processo complexo devido à conjunção de inúmeros fatores, é necessário ressaltar a impossibilidade de caracterizá-lo já desde suas “raízes” sem que se considere a totalidade a qual ele pertence. Disto resulta o fato de que a separação dos sentidos é derivada de um esforço inerente à observação, enquanto que na manifestação da realidade social os mesmos não podem ser dissociados, tendo em vista que tal manifestação é por si mesma *a-teórica*.

Quando se obtém um dado da realidade em si mesmo, de modo idêntico a uma afirmação que é isolada e subtraída do texto como um todo, chega-se ao caráter propriamente objetivo deste dado. Esse procedimento, segundo Mannheim, é comum ao propósito das Ciências da Natureza devido, em grande medida, as propriedades de seus objetos. Contudo, quando a tentativa é a de compreender este dado da realidade em função do seu significado dentro de um ambiente no qual ele emerge, como é o caso dos fenômenos culturais que são condicionados por fatores que os transcendem em direção a uma estrutura espiritual não demarcável nas dimensões espaço e tempo, um procedimento puramente objetivo seria ineficiente.

O aspecto objetivo permanece válido para a Sociologia do Conhecimento à medida que é um estágio inicial a ser incorporado pelo sentido expressivo e documental. Como no caso de uma afirmação que está em separado do texto, estes dois últimos proporcionariam o contexto no qual ela participa e recebe seu significado. Entretanto, o sentido expressivo ao assegurar uma primeira interpretação de um produto cultural supera sua condição puramente objetiva, mas permanece ainda restringido pelos limites situacionais daquele que interpreta, num âmbito estreitamente psicológico. Somente no sentido documental, capaz de absorver entre os eventos particulares o registro da totalidade e encaixar um fenômeno cultural no seu lugar dentro do processo social, que a análise compreende o significado mais aproximado do objeto nele mesmo e integrado ao todo.

Ao percorrer os três níveis de sentido de um produto cultural, a observação consegue atingir o todo e a parte simultaneamente, promovendo por meio da teorização uma maior inserção na esfera a-teórica própria da *Weltanschauung*. Por conseguinte, uma vez realizado este processo, obtém-se categorias compreensivas que atuam num alto grau de abstração, oferecendo um mapeamento da realidade e, ao mesmo tempo, servindo de parâmetros comparativos para a apreensão das possíveis reatualizações de significado de um objeto cultural e até mesmo da *Weltanschauung*.

No exemplo apresentado por Mannheim (s/d:65-68), visando esclarecer a operacionalização de uma abordagem por meio dos três níveis de sentido, tem-se como fenômeno uma “esmola” dada por um indivíduo a um pedinte, sendo observado por um terceiro. Tomado em relação ao percurso traçado até aqui, desde a sua constatação até a sua compreensão, a situação demonstra claramente o fato de que já no sentido objetivo há um condicionamento da estrutura social sobre o evento particular, pois as categorias mais básicas como o *gesto da esmola* e o *pedinte* são possíveis somente dentro de um contexto que incorpora às mesmas seus respectivos conteúdos. Na passagem para o sentido expressivo, mesmo que não esteja constituída de modo intencional a atitude de dar esmola representa, neste caso, um gesto de caridade. Porém, é expressão de caridade num aspecto restrito à

concepção daquele que deu esmola, uma vez que levada ao nível documental o gesto pode corresponder a uma atitude hipócrita diante da análise combinada dos dois sentidos anteriores por aquele que observa a situação como um todo.

Paralelo aos dois textos observados até aqui, pode-se acrescentar *O Problema das Gerações* (1927) e *A competição como Fenômeno Cultural* (1929). De acordo com a leitura que propomos acerca da caracterização das duas fases do pensamento de Mannheim, tais textos exercem uma função demonstrativa da dimensão ontológica/epistemológica indicada acima. Afirmando, num primeiro momento, a centralidade da categoria *pensamento existencialmente determinado* na apreensão da realidade social, o autor passa a demonstrar as variações sofridas pelo mesmo quando disposto num horizonte competitivo, bem como na linha temporal através das gerações.

As duas categorias isoladas por Mannheim (competição e gerações) além de demonstrar a maneira pela qual a mentalidade social caminha de um nível macro (universal) para sua efetivação em grupos sociais concretos (particular), respeitando uma determinação inversa neste processo, também consegue promover um espaço explicativo da mudança social. Sem dúvida, o estudo apresentado não somente está vinculado com as bases desenvolvidas nos textos anteriores, mas também se desdobrará nas linhas gerais do raciocínio construído no período de 1929 por meio das noções de *Ideologia* e *Utopia*. Isso graças à tentativa que perpassa ambos os textos em destacar a relação entre o pensamento existencialmente determinado e as aspirações próprias do grupo ao qual este se mostra vinculado.

Além disso, em consequência desta percepção mais geral pode-se dizer que o primeiro texto – *A competição como Fenômeno Cultural* – coloca a categoria *competição* num nível institucional de análise, oferecendo uma leitura, embora não aprofundada, da luta simbólica, atrelada a interesses particulares (interesses de grupo), que se desenrola sustentada em esferas especializadas de conhecimento. Enquanto que em *O Problema das Gerações*, devido à natureza complexa das orientações recebidas por um indivíduo quando atravessado por diferentes concepções parciais ocasionada por sua participação em grupos distintos, coube ao autor detectar o modo pelo qual se

constitui determinados posicionamentos que não podem ser suficientemente explicados de maneira unilateral. Trata-se, portanto, de analisar a consolidação dos lugares ocupados pelo indivíduo dentro do universo social a partir das mentalidades por ele incorporadas e que passam a ordenar o conjunto de suas experiências cotidianas, oferecendo-lhe constantemente uma mais ou menos precisa localização dentro do todo; ao mesmo tempo é um esforço no sentido de compreender como as diferentes mentalidades se relacionam e se transformam tendo por base um idêntico substrato (*Weltanschauung*). Assim, por meio da categoria *geração* torna-se viável alcançar um denominador comum ao nível das manifestações mentais para os diferentes comportamentos observados numa época, os quais de maneira podem ser percebidos somente em conflito.

Em se tratando da condição conflituosa das distintas concepções de mundo dentro de uma mesma ordenação temporal e a conseqüente tentativa de equacionamento destas, Mannheim lança mão de duas categorias metodológicas responsáveis por abarcar num contexto social as parcialidades e chegar por meio das mesmas a uma síntese, a saber, *constelação* e *estilo de pensamento*. Esta última talvez seja numa primeira observação o mecanismo analítico mais comum em todos os seus textos, pois é a partir de um arranjo prévio em traços gerais de todas as manifestações mentais de um grupo que se pode caracterizar seu respectivo comportamento tanto no momento presente quanto em suas projeções para o futuro. Entendida desse modo, a categoria *estilo de pensamento* não é sinônima de modo de pensamento, tampouco de um modo habitual e repetitivo de um conjunto de traços mentais presentes num determinado grupo social, mas sim é o traço essencial da mentalidade do grupo que conduz a unificação de todas as demais expressões do mesmo. Porém, olhando mais atentamente percebe-se que as duas são concomitantes em seus trabalhos, onde a *constelação* passa a cumprir com a função de identificar todos os possíveis *estilos de pensamentos* de um fenômeno mental a ser objetivado.

Por se tratar de uma construção metodológica sugerida por Mannheim e também utilizada em seus trabalhos, em todo o conjunto de sua obra é

possível encontrar a aplicação das duas categorias. No entanto, elas recebem maior destaque, sendo rapidamente isoladas e comentadas, nos textos *O Problema da Sociologia do Conhecimento* (1925) e *Pensamento Conservador* (1927). No primeiro destes, o agrupamento de estilos de pensamento que foram sendo construídos entre os séculos XVII e XIX indica o aparecimento da Sociologia do Conhecimento enquanto uma síntese de diferentes perspectivas. Tal síntese garantiu seu espaço de originalidade ao inverter a polaridade determinante do pensamento do horizonte da Razão como uma entidade supra-sensível para a esfera social. Também se utilizando desta metodologia, no texto de 1927 Mannheim identifica a relação entre um estilo de pensamento (o pensamento conservador) evidenciado no complexo de uma constelação e sua relação com um grupo social concreto, delimitado temporal e espacialmente por meio das suas manifestações mentais.

Em resumo dos elementos apresentados até aqui, podemos constatar nos textos apresentados – possuidores, cada um a sua medida, de uma expressão própria – são trabalhos de sustentação de *Ideologia e Utopia*. Considerando o fato de que Mannheim pretendeu no texto de 1929 também elaborar uma introdução à Sociologia do Conhecimento (conforme indica o subtítulo da obra em edição inglesa de 1936: *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*), os trabalhos realizados desde 1923 formam a base deste projeto. De outra maneira, a questão agora a ser tratada diz respeito ao modo pelo qual a obra de 1929 dispõe dos fatores essenciais para a organização do rumo a ser seguido na segunda fase do pensamento mannheimiano, o qual estaria voltado para a sustentação da etapa da *Planificação Democrática*.

A fim de abordar de maneira suficiente tal questão é preciso inicialmente caracterizar a noção de *Planificação Democrática* como sendo uma reavaliação da relação entre *teoria e práxis* feita por Mannheim na segunda fase de seu pensamento; contudo, esta reavaliação é viabilizada dentro de seu ponto de vista ao trazer os elementos desenvolvidos na fase de constituição da Sociologia do Conhecimento (1923-1929), aplicado-os sobre os desafios políticos e sociais de sua época que podem ser vistos através do

fenômeno dos regimes totalitários frente a uma sociedade de massas, o que circunscreve a produção da segunda fase num esforço de *sociologia política*.

Em vista da articulação da Sociologia do Conhecimento com a etapa da Planificação Democrática encontramos no pensamento do autor a re colocação da relação entre *teoria* e *práxis* resultando na via *reformista*. A transformação orientada da sociedade deve ser realizada com os mecanismos construídos no aparato analítico da ciência e, também por meio desta, estes mecanismos necessitam de uma prévia adequação com a realidade dos grupos sociais privilegiados; esse processo tende a garantir, junto com a orientação do processo social, a manutenção da liberdade dos indivíduos submetidos a ele. Trata-se, assim, de intervir no movimento social sem a pretensão de redirecioná-lo radicalmente, como no caso da via revolucionária, mas tão somente contornando os obstáculos detectados dentro de um contexto muito específico.

Além disso, outro espaço aberto em *Ideologia e Utopia* que contribui significativamente para a construção posterior desta via de intervenção/reforma na sociedade é, certamente, manifestado em dois momentos: 1) o embasamento de uma ciência da conduta política e 2) o papel desempenhado pelos intelectuais no horizonte de transformação social. Diante disso, o texto estaria debruçando-se – em especial o capítulo III (*Panorama de uma Política Científica: a relação entre a teoria social e a prática política*) – sobre o modo possível de construção de um diagnóstico dos problemas a serem superados na estrutura social e, ao mesmo tempo, indicando as balizas da ação dos intelectuais na efetivação dos procedimentos cientificamente projetados. Tal perspectiva converge para o equacionamento das posições conflitantes dentro da sociedade em busca da obtenção de uma síntese que seja válida e suficiente, mesmo que de maneira aproximada, para as partes envolvidas no processo.

“A única coisa que podemos exigir da política, enquanto ciência, é que veja a realidade com os olhos de seres humanos em ação, e que ensine a homens, na ação, a compreenderem, mesmo os seus adversários, à luz de seus motivos reais e de sua posição na situação histórico-social. A Sociologia Política, neste sentido, deve estar consciente da sua função de

síntese mais completa das tendências de uma época. Deve ensinar unicamente o que se pode ensinar: as relações estruturais; os juízos não podem ser ensinados, mas podemos ter deles uma consciência mais ou menos adequada, bem como podemos interpretá-los.” (Mannheim, 1976:188)

Os textos desta segunda fase cumprem, inicialmente, com o objetivo de aprofundar esta perspectiva, tendo em vista a atuação do próprio autor enquanto um intelectual em diálogo com sua época. O crescimento dos problemas na Alemanha, paralelos com a não legitimidade alcançada pela República de Weimar e a conseqüente chegada do nazismo ao poder, encontrando em contexto social os interesses desorientados das massas, proporcionaram a Mannheim um cenário de intensa reflexão. Diretamente afetado pelo totalitarismo na Alemanha, Mannheim é obrigado a deixar o país em 1933 e na Inglaterra dá continuidade a seus trabalhos. Disso resulta a primeira obra que pode ser anexada à segunda fase de seu pensamento: *O Homem e a Sociedade*. O texto tem uma primeira publicação no ano de 1935 ainda em língua alemã, e em 1940 é reeditado pelo autor em língua e território inglês, sendo ampliado; nele estão combinados os dois aspectos centrais desta segunda fase: um diagnóstico da situação concreta de sua época e a indicação de uma via de superação.

Ao diagnosticar sua época, Mannheim extrapola os contornos da Alemanha e percebe que o momento vivido pela Europa como um todo é de *crise*. Uma crise que começa nos valores culturais da sociedade em fase de fragmentação e culmina na organização política da mesma. Tal crise apresenta a insuficiência do modelo liberal e, em outra medida, não pode ser suficientemente contornada nas pretensões dos regimes totalitários. Por conta disso, pela primeira vez no pensamento do autor vai aparecer uma proposta de intervenção social baseada numa terceira via capaz de sintetizar as duas anteriores, fornecendo um equilíbrio entre o elevado autocontrole do mercado e o máximo controle da vida social por parte do Estado: trata-se da *Planificação Democrática*.

Através do planejamento dos diferentes segmentos da sociedade, a partir de uma prévia apreensão da mentalidade dos mesmos, é possível

imprimir uma orientação no processo social que seja sempre revista em conformidade com a própria dinâmica social. Por um lado, a questão a ser colocada em evidência é a da garantia de um controle que preserve a liberdade dos indivíduos e, por outro, o aperfeiçoamento dos mecanismos (técnicas sociais) responsáveis pela orientação da transformação social. Mannheim ressalta duas vias no tocante a aplicação destes mecanismos: a propaganda e a educação. Em *Diagnóstico do nosso Tempo* (1941/42), o teor intervencionista teorizado no texto citado acima ganha maior textura e, em forma de conferências, pode-se dizer que o autor passa por um período de militância na tentativa de rever os elementos da situação social a partir dos elementos apontados em sua perspectiva teórica.

“A razão por que dou tanta ênfase a estas técnicas sociais é elas limitarem a direção em que a sociedade moderna pode acabar desenvolvendo-se. A natureza de tais técnicas é ainda mais fundamental para a sociedade do que a estrutura econômica ou a estratificação social de uma dada ordem: com seu auxílio, pode-se enterrar ou remodelar o funcionamento do sistema econômico, destruir classes sociais e instalar outras no lugar delas.” (Mannheim, 1961:03)

O papel desempenhado pela propaganda e a educação numa sociedade de massas será destacado em vários momentos dos textos desta segunda fase. No entanto, é preciso indicar que alguns escritos de Mannheim organizados e publicados por Stewart – *Introdução a Sociologia da Educação* (1962/póstumo) – condensam análises mais pontuais quanto ao tema da educação. Este texto pode em grande medida auxiliar não somente na compreensão da questão quando tomada à luz de seu espaço/função na sociedade, mas também nos procedimentos internos da prática educacional, chegando a ser uma investigação fortemente pedagógica.

Ainda na direção reformista/intervencionista está colocada a obra *Liberdade, Poder e Planificação Democrática* (1951/póstumo), a qual segundo Adolph Lowe numa breve nota introdutória poderia ser caracterizada como o *testamento político* de Karl Mannheim. O conjunto de escritos que constituem a obra foram reunidos e editados após a morte do autor. Neles aparece com um grau elevado de sistematização a proposta da via democrática para uma

sociedade planificada. Em termos de conteúdo não há uma inovação substancial desta em relação às obras anteriores, o que aparece com maior ênfase é o susto do autor com o desfecho da posição extremada assumida pelos regimes totalitários, bem como seu posicionamento intelectual diante da própria vivência da situação sobre a qual suas teses estão projetadas. Isso justifica o adjetivo atribuído por Lowe à obra, resumindo-a.

Em resumo do que foi apresentado até aqui, podemos dizer que a elaboração de toda a obra mannheimiana tem por base uma concepção de ontologia social e dinâmica, a qual tem por centro gravitacional a noção de *pensamento*. Esta noção pode ser encontrada em Mannheim ora num nível mais abstrato, responsável pela construção teórica dos principais conceitos utilizados em todos os trabalhos (Ontologia/Epistemologia/Teoria Social), ora num nível de pesquisa e intervenção na realidade social (Metodologia/Sociologia Política). É possível também detectar que a mesma recebe diferentes denominações com o passar do tempo no desdobramento dos trabalhos; assim, a preocupação com a obtenção de um lugar privilegiado para o pensamento dinâmico transforma-se em construção das noções de *mentalidade*, *ideologia* e *utopia*, por exemplo, bem como suas derivações em categorias mais próximas ainda do movimento social: *ideologia particular* e *utopia relativa*. Contudo, é inegável que ao resgatar o percurso do pensamento do autor, mesmo que em linhas gerais como foi o caso, a noção de pensamento/ideologia apareça com um espaço privilegiado, sendo o alicerce do conjunto de sua obra.

1.2. Um pensamento situado

No ponto anterior tentamos imprimir uma ordenação possível quanto aos textos de Mannheim. O encaminhamento dado demonstrou que, embora num primeiro momento o recorte de seu pensamento em duas fases signifique uma leitura de interesse na construção deste trabalho, é satisfatório também para a classificação do conjunto de sua obra fazê-lo deste modo e não de

outro. Entretanto, ao fazer tal abordagem uma lacuna permaneceu em aberto na apresentação do autor, a qual é o foco deste ponto que se inicia: caracterizar a relação do pensamento mannheimiano com a sua época.

Ademais, o pressuposto enfatizado foi o de que o *pensamento* é expressão dos contornos histórico-sociais de sua época. E, quando entendido de modo mais específico, cada pensamento em particular é a manifestação dos contornos de seu respectivo grupo social e, quando em processo de “filtração” científica o pensamento deve ser visto sempre na superação do caráter particular ao qual o intelectual está vinculado com o objetivo da obtenção do substrato que atravessa as manifestações parciais. Em linhas gerais, pode-se visualizar este raciocínio como sendo a base da Sociologia do Conhecimento desenvolvida por Mannheim, seja enquanto ciência e também como método. Para de fato situar o autor é pretensão deste momento do trabalho a utilização de seu método sobre seu próprio pensamento, resgatando, com isso, os fatos com os quais o mesmo esteve em diálogo.

Contudo, antes de irmos por esse caminho é necessário destacar outro traço do pensamento de Mannheim, o qual diz respeito ao horizonte analítico que modelou suas investigações. Trata-se, pois, de explicitar o espaço daquilo que poderíamos considerar por *sociologia histórica das mentalidades* e a incorporação dos recursos da história da arte em seu desdobramento. O cruzamento entre abordagens sociológicas e fatos constituídos no plano histórico somente aparece no autor na medida em que tais fatos são preenchidos por um conteúdo mental, não sendo assim quantificáveis, antes compostos em níveis qualitativos da realidade social. Por níveis qualitativos entendemos na concepção mannheimiana uma busca que resgate os extratos de sentido de cada fenômeno cultural dentro da totalidade do universo social, não apenas nas disposições teóricas que enunciam os contornos sociais, mas também, e principalmente, no conjunto de elementos a-teóricos (valores, costumes e crenças) não susceptíveis de esgotamento numa abordagem teórica.

Nesta perspectiva o autor estaria assumindo que embora seja inegável a relevância dos elementos a-teóricos é preciso ainda uma aproximação sempre compreensiva dos mesmos, sendo neste caso essencial percorrer a

história com o propósito de apreender os traços responsáveis pela gestação e desenvolvimento das mentalidades parciais em conflito na sociedade e o substrato que sustenta todas, indicando o conflito e, ao mesmo tempo, o consenso resultante da síntese entre as mesmas. Entretanto, este processo de apreensão de um fenômeno cultural pelo viés da história é complementado pelos recursos retirados juntos a história da arte, uma vez que é grande a semelhança entre os objetos abordados por esta área e os fatos demarcados pelas Ciências Culturais. Assim, desde as primeiras reflexões Mannheim procura no aparato desta área os recursos para a complementação da sociologia histórica que é de seu interesse promover.

“Quanto mais sentimos que é impossível explicar corretamente a *Weltanschauung* em termos de filosofia, mais tentadora é a vontade de partir da arte e analisar todos os outros campos da cultura em termos de conceitos derivados do estudo das artes plásticas. O ‘nível hierárquico’ das artes plásticas está mais próximo da esfera do irracional em que estamos interessados; justifica-se senão por outra razão, pelo menos por um interesse tipológico a análise de uma teoria da *Weltanschauung* a partir da arte.” (Mannheim, s/d:106)

Em derivação desta base o autor sedimentou o recurso *estilo de pensamento*, o qual pôde ser operacionalizado no aspecto teórico-metodológico do debate acerca da Sociologia do Conhecimento e seu campo de atuação e, em seguida, na edificação de sua teoria social. Assim, os fenômenos culturais dispostos na história devem ser “registrados” no instante de sua aparição enquanto um estilo de pensamento mais ou menos definível em relação com a realidade estabelecida (*topos*) naquele momento da história, sendo que no processo de ajustamento entre diferentes estilos de pensamento o processo histórico como um todo será também evidenciado. De maneira semelhante, uma abordagem através da sociologia histórica das mentalidades passa a considerar o resgate das concepções de mundo (*Weltanschauung*) que emergem em diferentes épocas e, a partir delas, em suas combinações, pretende atingir a compreensão do momento presente.

Nesta direção, Mannheim estaria também vinculado a uma concepção de mundo e contrapondo-se a outra. Seu pensamento pode ser entendido

enquanto porta-voz de um estilo de pensamento que aparece em dois níveis: 1) num debate com a concepção filosófico-científica moderna e 2) numa reavaliação das concepções políticas modernas. No primeiro caso o alvo é a supremacia obtida pela Razão perante os distintos aspectos assumidos pelo Iluminismo, onde aparece também a hegemonia do pensamento ligado aos propósitos de constituição das Ciências da Natureza. Assim, a elevação da racionalidade à condição de pressuposto de toda a atividade de conhecimento e afirmação da realidade conduziu a formação do paradigma da consciência, fortemente afirmado no racionalismo cartesiano através da noção de *Sujeito*. Entretanto, este paradigma foi revisto com a introdução da base social não somente nos processos cognitivos, mas também na concepção da realidade; o que implicou, dentre outras questões, no surgimento de uma nova área de saber no século XIX denominada de Ciências Humanas.

Conforme a própria leitura mannheimiana deste processo, a mudança nas concepções teóricas significou uma mudança mais ampla que afetou a concepção de mundo moderna, preparando a passagem do nível da Razão, enquanto entidade transcendental, para o nível da esfera social, sendo esta última central na orientação dos estilos de pensamento dissolvidos na sociedade a partir de então. Uma vez que o surgimento da Sociologia do Conhecimento somente foi possível por meio desta nova visão de mundo, as fases apontadas pelo autor como responsáveis na edificação desta área de saber podem aqui ser tomadas para o entendimento da localização de seu pensamento. Desse modo, as quatro fases significam quatro estilos de pensamento, variantes e complementares, de uma concepção de mundo que assumiu a condição essencial em sua época.

“(…) 1) a auto-relativização do pensamento e do conhecimento; 2) o aparecimento de uma nova forma de relativização introduzida pela viragem da mentalidade ‘desmascarante’; 3) o surgimento de um novo sistema de referência, o da esfera social; 4) a aspiração de tornar total esta relativização, equacionando não um único pensamento ou idéia, mas todo um sistema de idéias, à realidade social subjacente.” (Mannheim, s/d:199)

Além da filiação do pensamento mannheimiano em suas derivações teóricas com tal concepção de mundo, proeminentemente de cunho social, há o

desdobramento das diferentes concepções políticas que, por um lado, resumem o trajeto do pensamento político moderno e, por outro, auxiliam na percepção do lugar ocupado por Mannheim em sua época. Novamente, é possível notar que as concepções parciais são tratadas pelo autor como estilos de pensamento em movimento e inter-relação: o conservantismo burocrático, o historicismo conservador, o pensamento liberal-democrático burguês, a concepção socialista-comunista, o facismo, sendo as mesmas portadoras de um substrato comum, a saber, uma constante tentativa de racionalização da vida social por meio do horizonte político que se manifesta nas relocalizações da relação entre a teoria e a prática. Entretanto, uma análise do estilo de pensamento assumido por Mannheim diante desta questão pode conduzir à obtenção das premissas do seu diálogo com sua época, mas para que isso seja feito de modo satisfatório é necessário recorrer aos fatos históricos presentes na Alemanha do seu período. De maneira breve, dois fatos podem ser destacado como pertinentes à experiência vivida pelo autor: a *República de Weimar* e o *Nazismo*.

É notória a capacidade que os problemas políticos de uma sociedade têm em impulsionar dilemas e novos horizontes ao nível do pensamento. Vernant (1986) demonstrou que já entre o pensamento grego clássico encontramos uma intensa proximidade entre a consolidação da democracia ateniense e o cenário teórico presente nas obras clássicas do período. Assim também poderíamos caracterizar o período vivido por Mannheim enquanto fortemente determinado pelo contexto político da Alemanha em processo de crise e em busca de vias de superação, no campo da reflexão filosófica, científica, literária e artística.

O século XIX foi palco de um dos principais eventos históricos da Alemanha: sua *unificação*. Na época o território alemão era formado por diferentes reinos, ducados e cidades independentes, restando por princípio de identificação a língua alemã que era comum a todas as regiões, as quais sofriam uma forte influência da Áustria e da Prússia (Zambelli, 2002). No início do século o desejo de unidade nacional podia ser percebido nos circuitos acadêmicos e literários e, derivando disso, Freiherr vom Stein

apresentou na Prússia a primeira proposta de implantação de programa político que agregasse todas as regiões alemãs com base no ideal de nacionalidade. Entretanto, a proposta não só encontrou o esquecimento como também a Áustria recuperou sua influência, sufocando os ideais de integração. Em 1848 o desejo de unificação foi reacendido em Berlim com a revolta popular de diversos Estados alemães, em defesa do estabelecimento de um parlamento nacional eleito pelo povo e que elaborasse uma nova constituição para Alemanha como um todo. Embora as manifestações populares tenham conseguido que uma nova Constituição fosse elaborada em Frankfurt, o projeto nacional não alcançou legitimidade perante a Prússia e a Áustria; novamente o sonho de unificação foi adiado.

A aceleração do crescimento industrial demonstrou a partir de 1848 que a fragmentação política significava um entrave ao desenvolvimento do capitalismo, tornando necessária a unificação em vista de um projeto econômico para a Alemanha. Sendo a Prússia portadora de uma elevada industrialização e de forte expressão política em comparação com as demais regiões germânicas, seu aperfeiçoamento militar liderado por Otto von Bismarck viabilizou a partir de três guerras num período de sete anos – A Guerra dos Ducados (1864), a Guerra Austro-Prussiana (1866) e a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) – a implantação da unidade nacional em 1871. Os Estados Germânicos unificados formaram o Segundo Reich (império), mas apesar da manutenção de características autoritárias sua existência durou até 1919, quando ao final da Primeira Guerra Mundial a crise novamente apareceu no horizonte da Alemanha e junto com ela uma nova tentativa de projeto político surgiu pela via da *República de Weimar*.

Se os anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial significaram progresso econômico para a Alemanha, o período imediatamente posterior ao fim da guerra podia ser resumido num contexto de *miséria e fome da população*. Na mesma proporção em que as péssimas condições de vida do povo alemão cresciam, as tentativas de contornar a crise caíam em descrédito. Assim, o projeto de reconstituição da Alemanha pela via democrática

sustentado na República de Weimar conseguiu pouco espaço para a obtenção de sua legitimidade (Richard, 1988).

Com os estragos ocasionados pela guerra (1914-1918) o sentimento de *saudosismo* não demorou a emergir nas camadas populares, visando a restituição do progresso econômico numa Alemanha que voltasse a ser forte. Enquanto isso, o cenário político era marcado por um clima de disputa e tensão, com espaço para diferentes correntes em busca de afirmação. A via socialista começou a ganhar força liderada por Karl Liebknecht com o auxílio de Rosa Luxemburgo. Porém, na primeira metade do ano de 1919 as pressões populares que formavam o ambiente revolucionário foram sufocadas pelo governo social-democrata de Friedrich Ebert, sendo que o assassinato de Liebknecht em janeiro e a confirmação do assassinato de Rosa de Luxemburgo em maio confirmaram o esfacelamento da revolução socialista. Paralelo a isso, as eleições populares em 19 de janeiro do mesmo ano abriram espaço para as pretensões republicanas num ambiente democrático.

“O Partido Comunista, recentemente fundado, decidira finalmente, contra a opinião de alguns de seus dirigentes, recusar-se a tomar parte nessas eleições. Todos os outros partidos apresentavam candidatos às 421 cadeiras a serem ocupadas. Excetuando-se os independentes e os majoritários, que se apresentavam ao sufrágio em duas formações distintas, reagrupamentos tinham sido feitos, modificando um pouco a fisionomia política de antes da guerra. O *Zentrum* utilizava ainda o mesmo nome, mas pretendia tornar-se um grande partido cristão, englobando os protestantes. Os conservadores não existiam mais, assim como os nacional-liberais e os progressistas. Essas organizações de direita haviam rachado. As correntes que uniam a burguesia liberal se tinham reunido no Partido Democrata. O Partido Populista agrupava a burguesia tradicional, especialmente os industriais e os empresários; um dos seus dirigentes era Gustav Stresemann. Mais à direita, os nacional-alemães compreendiam todos os conservadores e imperialistas de antes de 1914. Do conjunto desses partidos, só os independentes, os majoritários e os democratas, com nuanças de opinião, reivindicavam instituições republicanas.” (Richard, 1988:50)

Seguido a isso, no início de fevereiro a Assembléia que havia sido escolhida pelo povo nas eleições se reuniu pela primeira vez. O encontro pretendia, além do recomeço da Alemanha no período pós-guerra, a indicação do presidente provisório e a elaboração da nova Constituição Nacional. A cidade que recebeu a Assembléia foi Weimar devido ao seu prestígio cultural,

bem como a tranqüilidade extinta em Berlim em meio a greves e manifestações populares, o que propiciou o nome para a República de Weimar. O texto da Constituição foi apresentado em junho do mesmo ano e, em suas linhas gerais, firmava um governo parlamentar (Reichstag), o qual teria um chanceler a sua frente com poderes maiores que o presidente. Entretanto, o teor fortemente liberal contido na nova Constituição desagradou profundamente uma parcela significativa das elites que ainda manifestava o anseio pelo retorno da autoridade monárquica.

Uma vez estabelecida, a República de Weimar tinha pela frente o desafio de reconstruir a Alemanha, mas as condições econômicas presentes pareciam solapar as esperanças em relação à realização deste propósito. O período de 1919 até 1921 foi caracterizado por uma inflação descontrolada acompanhada de um alto índice de desemprego, onde as medidas tomadas pelo governo não obtinham sucesso e a situação de descrença na República tendeu a crescer cada vez mais. Após esse período, o processo de oscilação econômica se expandiu para os países europeus de um modo geral, os quais passaram a adotar medidas protecionistas em vista da preservação das unidades produtivas internas e, com isso, reduziram as negociações com os setores produtivos norte-americanos.

Não obstante, o ciclo de crise chegou aos Estados Unidos, sendo impulsionado por um acúmulo de produção sem mercado consumidor. A queda nas exportações provocou, por sua vez, uma crise generalizada na economia interna americana que, com o rápido declínio das grandes companhias, não conseguiu contornar os efeitos devastadores evidenciados na estagnação da bolsa de valores de Nova Iorque em 1929 (fenômeno conhecido por “Quinta-feira Negra”); como consequência direta, o surgimento de uma massa de desempregados agravou ainda mais a situação caótica. Assim, a crise econômica que num primeiro momento parecia ligada somente aos países diretamente afetados pelas consequências da guerra, ganhou uma dimensão mundial sendo conhecida como a *Grande Depressão*.

Se os problemas herdados já exigiam muitos esforços por parte da República de Weimar, sem dúvida que em meio ao cenário da *Grande*

Depressão a tarefa de restaurar o progresso ficaria ainda mais irrealizável. E, em meio a um descontentamento popular com a República, alimentado também pelo anseio do reaparecimento do Império alemão, o contexto foi propício ao surgimento do Nazismo como portador/realizador das esperanças do povo.

Se, por um lado, as condições históricas na Alemanha no início do século XX são turbulentas, de modo semelhante o ambiente intelectual também é marcado pela tensão frente aos desafios que se interpõem para a retomada de uma nação forte. É nesse ambiente, caracterizado por uma intensa disputa de idéias no campo intelectual e no horizonte da luta política, que nasce o pensamento de Mannheim. Assim, certamente a obra *Ideologia e Utopia*, que aparece em 1929, foi uma resposta aos problemas inerentes ao período da República de Weimar. Porém, se a base da República é formada a partir dos ideais liberais e democráticos, a guinada proporcionada pelo Nazismo é também motivo de intensificação do pensamento manheimiano na direção de procurar justapor os dois estilos de pensamento concentrados a sua volta, tendo em vista apresentar um caminho intermediário entre o descontrole a ser corrigido e excessivo controle a ser evitado. Em linhas gerais, este excessivo controle, que parte das instituições políticas e atinge os segmentos mais íntimos da vida cotidiana, germina do descontentamento popular não contornado pela administração política da República.

No processo de democratização política da Alemanha em 1919 vários partidos foram fundados dentre os quais o Partido do Trabalhador Alemão na Baviera no dia cinco de janeiro, no qual Hitler se associaria em setembro daquele mesmo ano. Em 1920 o Partido expandiu seu programa de atuação para o âmbito nacional, passando a ser o NSDAP (Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães), tendo a partir desse momento uma ideologia definida em relação à defesa do anti-semitismo, ao apelo aos ideais nacionalistas e, por conta disso, um programa de críticas severas ao capitalismo internacional. Com um destacável espírito de liderança proporcionado por Hitler o Partido conseguiu em três anos obter em torno de cinquenta e cinco mil filiados. Foi neste mesmo ano que o Partido deixou de

lado o cumprimento das premissas democráticas e, em face ao descontrole da crise no período, organizou a partir de Munique, uma tentativa de tomar o poder nacional pelo uso da força. Entretanto, o golpe fracassou e Hitler foi condenado a cinco anos de prisão dos quais cumpriu oito meses apenas.

Apesar de estagnado nos processos eleitorais seguintes, o NSDAP ressurgiu com força diante da crise de 1929. Agora com o apelo nacionalista e “messiânico” sendo canalizado pela intensa propaganda que tinha na juventude o foco da atenção, Hitler e o Partido Nacional Socialista (ou Partido Nazista) conseguem assumir o poder em 1933, uma vez que a eleição de 1930 havia revelado a crise também presente nos grupos democráticos e republicanos alemães. O Partido assume com mais ênfase a figura do líder e, com isso, Hitler exerce diante do povo alemão a condição de herói e libertador.

O aperfeiçoamento dos mecanismos de propaganda (rádio, impressos e televisão) vai ser decisivo no crescente controle sobre a população inquieta. Com o auxílio de Joseph Goebbels, doutor em filosofia pela universidade de Heidelberg em 1921 e ministro da Propaganda Nazista a partir de treze de março de 1933, o Partido Nazista amplia muito rapidamente sua legitimidade interna na administração política da Alemanha. Neste sentido, Goebbels se tornou o principal responsável pela efetivação de um quadro definido para as atividades culturais germânicas da época, fornecendo aos diversos setores da sociedade uma visão de mundo condizente com os ideais do Partido Nazista. Ao mesmo tempo, os entraves para a realização do projeto de controle da mentalidade da população foram radicalmente aniquilados, sendo a camada de intelectuais descontentes com o regime político em fase de implantação o alvo principal deste processo.

O posicionamento do Nazismo frente aos intelectuais descontentes e críticos a implantação do regime tornou-se manifesto logo no início da chegada do Partido ao poder através da *Bücherverbrennung* (queima de livros). O dia dez de maio de 1933 ficou tragicamente registrado para a camada de intelectuais que presenciou nas praças de Munique e de Berlim a destruição de aproximadamente vinte mil livros de suas bibliotecas públicas.

Dentre os textos estavam obras de autores que declaradamente mantinham posições contrárias aos propósitos nazistas e também outros que poderiam ser interpretados com portadores indiretamente de tal intenção, tais como: Thomas Mann, Heinrich Mann, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Erich Maria Remarque, Kurt Tucholsky, Franz Werfel, Sigmund Freud, Karl Marx, Heinrich Heine.

Assim, o ano de 1933 é também uma marcação importante no pensamento mannheimiano. Por um lado, do mesmo modo que muitos intelectuais no período, seja por imposição declarada do governo nazista ou por antecipação preventiva, deixaram a Alemanha em direção a outros países europeus e os Estados Unidos, Mannheim migrou para a Inglaterra, migrando também da na condição de Professor de Sociologia da Universidade de Frankfurt para assumir disciplinas voltadas a Economia em Londres na London School of Economics. Por outro lado, os episódios presenciados desde o início da década de 1930 até sua morte em 1947 se tornaram essenciais em sua produção intelectual deste período, sendo caracterizada pelo aprofundamento das questões referentes ao horizonte da ação política e o papel da ciência e dos intelectuais na observância da mesma.

Mesmo estando fora da Alemanha Mannheim não se omitiu em denunciar os perigos do totalitarismo que atravessava a Europa. Através de construções teóricas, de pronunciamentos em conferências acadêmicas e também em participações nos meios de comunicação (Mannheim, 1961), o autor manifestou-se contrário às projeções assumidas pelos regimes totalitários. Contudo, buscou sempre um olhar mais amplo da situação, levando em consideração a crise dos valores da cultura moderna responsável pela impulsão do cenário devastador presente em sua época.

“A princípio, só umas quantas pessoas se aperceberam do caos e da crise que se aproximavam em nosso sistema de valores. Notaram que a unidade religiosa e moral que integrava a sociedade medieval estava desaparecendo. No entanto, a desintegração ainda não era bastante aparente, pois a filosofia do iluminismo afigurava-se oferecer um novo modo de encarar a vida com um propósito unificado, do qual se derivaram os sistemas secularizados do liberalismo e do socialismo. Nem bem havíamos concluído que o futuro se resolveria através de uma disputa entre esses dois

pontos de vista pela supremacia, quando emergiu um novo sistema de valores, o do fascismo universal. A atitude fundamental da nova concepção é tão diferente da dos sistemas precedentes que suas diferenças internas quase parecem desvanecer-se.” (Mannheim, 1961:14)

O diagnóstico apresentado por Mannheim mantém proximidade com uma grande parte das perspectivas teóricas desenvolvidas principalmente pelos intelectuais alemães que estavam em igual situação de exílio, o que proporcionou a elaboração de temas com um nível elevado de abrangência e pertinência para as reflexões das Ciências Humanas. Diante disso, pode-se dizer que o espanto dos intelectuais com o cenário histórico-social do período só não foi maior do que a contribuição teórica deixada para o entendimento dos elementos responsáveis pela gestação e propagação da situação. É expressão desse processo, por exemplo, os inúmeros trabalhos desenvolvidos pelos representantes da Escola de Frankfurt – em especial Adorno, Horkheimer e Benjamin – e as categorias analíticas que foram consolidadas em face às tentativas de explicar o que de fato na sociedade submetida aos regimes totalitários. Neste sentido, Mannheim, de maneira semelhante a um grande número de intelectuais, não estava filiado exclusivamente a uma corrente de pensamento, mas sim apresentava um intenso diálogo com a realidade histórica imediatamente vivenciada. Para tanto, algumas das principais categorias utilizadas na elaboração do diagnóstico desta realidade estão em fase de construção.

Os feitos alcançados pelo Nazismo com o controle da propaganda e das atividades culturais implicarão em questões acerca da cultura que passam a ser elaboradas de modo concomitante aos acontecimentos. O problema da *indústria cultural* e o *problema das massas* tornam-se exemplos expressivos deste processo. Ambos os problemas detectados têm em comum, além da denúncia da falência do projeto iluminista que promoveu a concepção de Homem baseada em sua faculdade racional (*self*), uma busca de mecanismos intervencionistas capazes de corrigir os distúrbios sociais manifestados em épocas de crise generalizada, como no caso da primeira metade do século XX, onde o abalo se deu desde a configuração da visão de mundo como um todo

até os aspectos mais pormenorizados inerentes à vida e ao cotidiano dos indivíduos.

Mannheim ao se preocupar com as causas de tal evento histórico também lança mão de uma proposta intervencionista. A construção das bases do planejamento social em paralelo com a ênfase na liberdade a ser obtida com a retomada da democracia será o aspecto central desta proposta. Em conformidade com as reflexões de sua época, o autor abre seu prognóstico em duas vias: 1) uma avaliação do *poder* em sua relação com a sociedade, partindo da situação desencadeada pelos regimes totalitários e chegando à defesa da democracia: “A democracia corretamente entendida implica uma teoria do poder visando à definição das formas de distribuição e de controle do poder coletivo, de modo a alcançar o máximo de segurança, eficiência e liberdade.” (Mannheim, 1972:67); 2) uma compreensão dos instrumentos de controle da mentalidade dos indivíduos, em especial a propaganda e a educação, e a respectiva redefinição da utilização de tais instrumentos para a etapa do planejamento.

Assim, o pano de fundo do pensamento mannheimiano é constituído pelo intenso diálogo estabelecido com sua época. No conteúdo deste, por um lado aparece o diagnóstico das causas da crise manifestada na primeira metade do século XX e, por outro, o prognóstico responsável pela superação da crise e também pela vigilância acerca das tensões futuras. Nesta direção, fica evidente o fato de que o pensamento de Mannheim é, antes mesmo de qualquer outra definição mais específica, um pensamento situado.

II

O SURGIMENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO SÉCULO XIX

Partindo do pressuposto de que os elementos dispostos ao nível do pensamento revelam a situação social na qual foram gerados (Santos, 1979), uma vez que toda a formatação de um conjunto de idéias é, antes de tudo, o reflexo das inquietações de uma época com seus respectivos problemas, chegamos ao ponto de ruptura entre os dois modelos centrais que orientam uma prévia classificação do pensamento moderno, a saber: um primeiro que desconsidera tal relação, não indagando as bases sociais que alimentam os modos específicos de pensamento, e um segundo que exige a explicitação dos contornos sociais responsáveis pelo conteúdo do pensamento. Mannheim não apenas está filiado ao segundo modelo, mas também faz em sua obra uma investigação aprofundada de ambos, legitimando este último e desconstruindo o primeiro.

Neste sentido, o trabalho realizado por Mannheim é uma tentativa de apreender a modernidade através das principais formatações que aparecem no âmbito das idéias e, em vista disso, manifestar as condições sociais responsáveis pela singularidade de cada fase. Na introdução da obra *Liberdade, poder e planificação democrática*, Bramstedt e Gerth apontam para o modo como Mannheim operacionaliza as idéias dentro de uma perspectiva histórica, fazendo “(...) um desfile panorâmico do pensamento social do Ocidente, em termos de idéias politicamente orientadas e socialmente arraigadas pelas elites intelectuais do passado num universo crescentemente pluralístico de raciocínio (...)”. Contudo, observando as pretensões mais gerais do autor encontraremos na base de sua análise sobre a modernidade dois estilos de pensamento: pensamento estático e pensamento dinâmico.

O primeiro está vinculado com o início da modernidade (por volta do século XVI), tendo por preocupação central a fundamentação do conhecimento científico em desenvolvimento no período. O segundo, por sua vez, faz a crítica do percurso anterior do pensamento moderno, revisando os pilares de um tipo de pensamento sobreposto às condições histórico-sociais. No primeiro caso, o elemento essencial é a Razão, efetivada a partir de princípios imanentes e legitimada em grande medida pelos recursos da lógica; enquanto para o segundo, importa demonstrar as lacunas que um modelo de pensamento

auto-suficiente apresenta quando confrontado com os aspectos materiais da vida em sociedade, agregados através da noção de ideologia.

Neste capítulo será apresentado o primeiro modo (estático) de se conceber a realidade e o conhecimento científico, o qual lentamente foi sendo incorporado ao horizonte da ciência do social. Assim, no primeiro ponto será apresentada a concepção filosófica moderna baseada na noção de *Sujeito* e responsável pela fundamentação das ciências naturais; momento seguinte, este modelo das ciências naturais foi transplantado pelo positivismo para a base de uma nova área de saber direcionada à apreensão dos fenômenos sociais. Por fim, o marxismo aparece como capaz de deslocar o determinismo naturalista através da recomposição da realidade social pelo viés histórico, mas acaba por recair em um novo modelo estático de concepção da realidade social. Os três momentos (Filosofia, positivismo e marxismo) ainda que essencialmente distintos, promoveram uma base estática para as Ciências Sociais, a qual será dissolvida a partir da proposta mannheimiana. Nisto reside a pertinência deste capítulo para o trabalho como um todo: preparar o cenário da crítica de Mannheim em direção a um novo ponto de constituição das Ciências Sociais, condizente com a esfera de um pensamento dinâmico.

2.1. Filosofia e Ciência na modernidade iluminista

O desenvolvimento do pensamento científico-tecnológico na modernidade pode ser visto como reflexo das transformações sociais, tanto na esfera econômica quanto na dimensão política. Isto foi demonstrado por Hobsbawm em *A Era das Revoluções*: as idéias centrais e também a institucionalização gradativa de algumas áreas do saber são expostas em paralelo com as necessidades vigentes de sua respectiva época. Neste sentido, o fenômeno da *dupla revolução* – a Revolução Inglesa (1640) e a Revolução Francesa (1789) – teria canalizado numa única direção as forças teóricas modernas, as quais no instante em que aspiram pela racionalização dos

diversos segmentos do pensamento e da natureza começam a se abrir em propósitos distintos responsáveis pela gestação das ciências particulares.

De um lado uma revolução com características econômico-industriais ocorre na Inglaterra e de outro uma revolução viabilizada nos segmentos políticos ocorre na França, ambas despertando uma “renascença” nas idéias científicas e, com isso, impulsionando radicalmente certos campos de pensamento (como no caso da matemática, da física e da química), fecundando novas ciências (a geologia), e injetando uma atitude de rompimento em outras áreas do saber (as ciências sociais e biológicas). Além disso, com a elevação do pensamento científico o conhecimento que alterou rapidamente as indústrias esteve associado com a prática cotidiana dos homens que souberam visualizar as necessidades vigentes no processo de industrialização, fator este que retornou para a ciência em forma de benefícios e expansão.

Em meio a este contexto, enfatizando na dimensão antropológica o domínio do homem sobre a natureza por meio da sua faculdade racional, o pensamento moderno se concentrou na obtenção dos mecanismos mais adequados para um conhecimento seguro da natureza mediatizado pelo aperfeiçoamento da capacidade cognitiva. E, sendo necessário, para a realização deste empreendimento, a negação do pensamento medieval que ainda permanecia vinculado às determinações transcendentais, encarnadas na volição divina. As bases do procedimento racional deveriam adentrar um outro campo de significação que não mais estivesse reservado aos domínios anteriores da crença religiosa.

Nesta direção, foi tarefa do pensamento filosófico no início da modernidade (séculos XV e XVI) imprimir novas determinações às concepções anteriores de mundo, homem e natureza, bem como estabelecer os fundamentos epistemológicos para uma configuração inédita de ciência a partir dos atributos puramente humanos e não mais divinos.

“A ciência seria também uma arquitetura que, embora destinada a abrigar o assentimento de todos os espíritos através de sua dimensão universal, poderia e deveria ser alicerçada pelo trabalho de uma inteligência isolada. Um único espírito, atento exclusivamente às exigências da razão, seria capaz de conceber o plano urbanístico do conhecimento, a 'cidade

nova' onde todos poderiam habitar em ruas claras, de traçado perfeito porque integrado numa concepção unitária.” (Granger, 1996:06).

Este processo reflete as pretensões de pensadores como, por exemplo, Galileu (1564-1642), Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650), para os quais a natureza deve ser apreendida e manipulada pela Razão humana; junto a isso, a obtenção dos meios para a apreensão da verdade ou das leis gerais que regem o comportamento da natureza/universo tornou-se o objetivo central das reflexões pautadas na construção do rigor científico por meio da depuração do *método*. Nisto, o racionalismo fundamentado por Descartes é, certamente, a expressão máxima da elevação da razão humana sobre quaisquer outras faculdades no tocante ao conhecimento seguro da natureza, bem como o ponto de partida para o desenvolvimento posterior do pensamento moderno através do Iluminismo.

Ao “meditar” acerca dos postulados do conhecimento enunciado pela tradição, sejam eles referentes ao período medieval e/ou às concepções aristotélicas, Descartes recorreu a um postulado imanente ao homem: o *cogito*. A dúvida lançada sobre os *sentidos* enquanto mecanismos de apreensão da verdade, seguida da dúvida sobre o próprio estatuto ontológico da realidade por meio do *argumento do sonho* e do *gênio maligno*, possibilitou ao autor d'*As Meditações* a fusão da “substância do real” com a “substância humana”. Com isso, o Homem e a Realidade não só aparecem fundidos, mas, principalmente, a certeza do real é adquirida em conformidade com a justificação feita pela Razão. O empreendimento cartesiano ultrapassou os limites de um estabelecimento epistemológico para atingir o fundamento da realidade a partir da afirmação do *sujeito pensante*: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” (Descartes, 1996: 269).

Estando o fundamento da realidade constituído em função da Razão, o discurso filosófico-científico moderno precisou afastar os elementos *extra-racionais* para que fosse possível chegar com segurança à constatação dos princípios normativos (*nomos*) do real. Neste sentido, previamente, as paixões

humanas e a multiplicidade dos contornos sociais passaram a significar uma ameaça para a validação da ciência, sendo, sobretudo, um desafio constante para o período aperfeiçoar ainda mais o espaço reservado para a Razão.

Conforme as discussões foram avançando, o pressuposto da racionalidade, mesmo atravessado por diferentes perspectivas, se mostrou capaz de condensar todo um estilo de pensamento. A busca pela certeza científica, associada ao desenvolvimento dos trabalhos empírico-experimentais, proporcionou a toda uma época a crença no progresso aparentemente cada vez mais próximo. Paralelo a isso, as bases científicas mantinham as tendências delineadas pelo racionalismo cartesiano.

“(...) a filosofia do século XVIII defrontava-se com duas ciências que se apresentavam como conjuntos de conhecimentos certos e indiscutíveis: a matemática e a física. A matemática tivera grande desenvolvimento a partir do Renascimento – sobretudo devido a criação da geometria analítica por Descartes (1596-1650) e do cálculo infinitesimal por Newton (1642-1727) e Leibniz (1646-1716) –, constituindo-se no próprio modelo do conhecimento científico, graças ao seu caráter absolutamente necessário e universal.” (Chauí, 1996: 06).

Contudo, talvez nem mesmo as críticas apresentadas ao modelo de pensamento cartesiano (racionalismo), advindas de autores como, por exemplo, Locke (1621-1704) e Hume (1711-1776), romperam com a centralidade ocupada pela Razão. Tanto a recolocação do papel desempenhado pelos sentidos no âmbito cognitivo, no caso do empirismo lockeano, quanto o ceticismo radical que a perspectiva humeana lançou sobre o princípio de *causalidade*, não chegaram a uma fragmentação do pressuposto do domínio da racionalidade sobre a natureza. Antes, as críticas emergiam mais como um aperfeiçoamento do paradigma da Razão do que propriamente uma recusa dele.

Foi Kant (1724-1804) quem se encarregou de sintetizar tais perspectivas divergentes, reservando um lugar de destaque para a crítica de todo o racionalismo edificado até então e, ao mesmo tempo, equacionando o que parecia ser uma contradição degenerativa para o pensamento moderno: “(...) embora todo o conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso

todo ele se origina *da* experiência.” (Kant, 1996:53). Tal posicionamento crítico assumido por Kant relembra o que já havia sido a atitude dos autores anteriores no início da modernidade, mas, de um modo mais próximo, enquanto estes últimos dirigiam suas críticas aos valores engendrados pela tradição no pensamento, ou em certos casos, a enunciados específicos constituídos já na modernidade, a tentativa kantiana ousou julgar, antes mesmo de qualquer outra esfera seja do discurso ou da realidade, a própria Razão. Com isso, a passagem aberta no momento em que a Razão entra no tribunal para o julgamento de si própria não poderia mais ser fechada. E, apesar do pensamento crítico moderno se mostrar no ápice de sua radicalidade com o esforço kantiano, ainda surgiria uma nova etapa, sob a qual o paradigma da Razão encontraria um elemento capaz de neutralizá-lo: a *história*.

Em linhas gerais, e em vista da relevância para este trabalho, consideramos este percurso do pensamento moderno desde Descartes até Kant como sendo responsável pela construção do paradigma da Razão. O momento seguinte, iniciado por Hegel (1770-1831), revela não apenas a ênfase na história, mas também, e o que passa a ser mais significativo, o caráter dinâmico da realidade denunciado por meio da constatação do movimento *dialético*, conforme comenta Arantes (1996:15):

(...) 'o ser e o nada são uma só e mesma coisa'. De acordo com esse princípio, não há uma coisa no mundo que não abrigue em si a co-pertinência do ser e do nada. Cada coisa só *é* na medida em que, a todo momento de seu ser, algo que ainda *não é* vem a ser, e algo, que agora *é*, passa a não ser. Em outros termos, essa segunda proposição da dialética põe à mostra o caráter 'processual' de toda a realidade.

Ao introduzir um novo elemento no discurso filosófico do período, Hegel não apenas incorpora à reflexão a dimensão histórica como também abre a possibilidade de, por meio desta, pensar as bases do conhecimento em outro registro que não mais esteja essencialmente anexado aos domínios do racionalismo cartesiano. Se considerarmos o período que vai de Descartes até Hegel como expressão da busca pelos fundamentos de um conhecimento

seguro engendrados na ciência, talvez seja possível denominá-lo de Teoria do Conhecimento, conforme apresenta Habermas:

“Quisesse alguém reconstruir o debate filosófico dos tempos modernos na forma de um júri, esse teria que ser convocado para decidir sobre a seguinte questão: como é possível adquirir um conhecimento digno de crédito. Foi somente o século passado que cunhou o designativo teoria do conhecimento; o assunto, assim nomeado retrospectivamente, é o tema por excelência da filosofia moderna, pelo menos nos umbrais do século XIX. O esforço inerente ao pensamento tanto racionalista quanto empirista intentava, de modo igual, a delimitação metafísica da área do objeto e a justificação lógico-psicológica da vigência de uma ciência da natureza, caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada. Sem dúvida, por mais que a física moderna com a abundância de dados empiricamente domesticados, tenha sido o ideal de um saber claro e distinto, a ciência moderna não coincidiu com o conhecimento enquanto tal. A posição da filosofia moderna diante da ciência caracterizou-se naquela época exatamente pelo fato de um conhecimento filosófico imperturbável conceder, pela primeira vez, um espaço legítimo a ciência.” (Habermas, 1987:25).

Esta conexão necessária que encontramos nas questões teóricas da modernidade entre a Filosofia e a Ciência, caracterizada pelo esforço de construção teórica da arquitetura científica por parte da teoria filosófica, pode ser expressa em três pilares: 1) a noção de Sujeito (*cogito*) em Descartes, 2) a reformulação crítica deste em Kant, passando a ser entendido como Sujeito Transcendental e, 3) a crítica aos dois modos anteriores em Hegel com a indicação de um Sujeito Histórico. Tais momentos auxiliam na compreensão da estruturação primeira das Ciências Sociais no século XIX, dividida entre o *positivismo* (Comte e Durkheim) e o *marxismo* (Marx e Engels). Os dois primeiros modelos (Sujeito e Sujeito Transcendental), guardadas as suas diferenças, contribuem para a fundamentação teórica das Ciências Naturais e, ao mesmo tempo, são a base para a sistematização feita por Comte em torno da *Física Social*. De outro modo, o privilégio que o relevo histórico assume através e a partir do pensamento sistêmico de Hegel viabiliza no marxismo uma nova base de consolidação para as Ciências Sociais nascentes.

O resultado direto da incorporação do modelo das Ciências Naturais, gestado pelo discurso filosófico na modernidade, por parte do positivismo elaborado por Comte e aperfeiçoado por Durkheim, foi a implantação da

ordem estática dos fenômenos naturais sobre a confecção dos fenômenos sociais, com a pretensão de apreender nestes últimos as leis essenciais para além de sua dinâmica. Ainda nesta direção, foi pretensão do positivismo promover as Ciências Sociais (Física Social) à condição de um conhecimento seguro acerca da realidade social utilizando-se, para isso, de marcações também herdadas não só em direção ao objeto (fenômenos) mas também na atuação do sujeito cognoscente em sua prática indispensável de neutralidade e objetividade. Assim, como veremos mais detalhadamente no próximo item, os *contornos do objeto*, as delimitações da *atuação do observador* sobre o objeto e a *finalidade da ciência do social*, são, em linhas gerais, momentos da elaboração positivista que correspondem com o arranjo da Teoria do Conhecimento na modernidade para as Ciências Naturais.

Noutra direção, o marxismo não somente se afasta do positivismo ao requerer um horizonte histórico para pensar os fenômenos sociais, como também o faz enquanto uma aproximação com a perspectiva aberta por Hegel em torno da relevância com a qual o processo histórico se apresenta. Conforme observa Koyré: “(...) Hegel proclama que 'nada é conhecido, nem existe na experiência, sem que tenha sido dado na experiência histórica da humanidade', que a própria filosofia é apenas o tempo apreendido no pensamento. (...) sabemos muito bem que o esforço principal de Hegel foi o de 'compreender o devir' e que a identidade da lógica com a história foi o fundamento não apenas da filosofia da história, mas de todo o sistema hegeliano” (Koyré, 1991:124).

Se num primeiro momento os trabalhos hegelianos visualizaram a justaposição entre a dimensão dos processos históricos e a Razão/Sujeito, sendo esta última ainda causa da primeira, por outro lado a via de acesso ao caráter histórico-social da realidade estava surgindo com a força necessária para solidificar uma nova fase do pensamento moderno e, simultaneamente, uma nova textura para as Ciências Sociais. Tal fase foi denunciada por Marx (1818-1883), para quem o projeto de uma ontologia moderna fundada em princípios a-históricos encontrou sua limitação no instante em que não conseguiu perceber os alicerces da Razão, os quais não são imanentes a ela

própria, mas sim são provenientes da dimensão material/social: “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real” (Marx e Engels, 1987:36).

2.2. Ciências Sociais na perspectiva do positivismo

O positivismo enquanto uma corrente de pensamento moderna surgiu entre o século XVIII e XIX na França, num ambiente racionalista, iluminista e revolucionário, num ambiente em que os resultados das ciências particulares, fundamentas e exaltadas pela Filosofia do período, já se faziam sentir em diversas áreas onde os procedimentos técnicos eram responsáveis pelo sucesso da aplicação/validação dos conhecimentos no cotidiano. Paralelo a isso, a comprovação do sucesso alcançado pelo caráter experimental da ciência derivava a crença de um saber cumulativo e, de modo linear, capaz de promover a certeza de que o caminho para o *progresso* havia sido descoberto.

“a) a convicção de que o saber científico é algo que aumenta e cresce, isto é, age através de um processo para o qual sucessivamente contribuem as gerações de estudiosos; b) a convicção de que esse processo nunca está 'completo' em qualquer momento ou etapa sua, isto é, que não necessite de acréscimos, revisões ou integrações ulteriores; c) enfim, a convicção de que se tenha de alguma forma uma única tradição científica, isto é, de que a ciência não se apresenta como um conjunto de teorias contrapostas e de *ismos*, mas como um processo em que os desenvolvimentos mais revolucionários 'salvam' o núcleo essencial adquirido pelas gerações anteriores, apresentando-se como teorias mais gerais que incluem as teorias 'velhas' como seus casos particulares.” (Rossi, 1989:64).

Desta convicção primeira, na qual a noção de progresso cumpre com a função de impulsionar cada vez mais os domínios da racionalização científicista, emerge o positivismo. Entretanto, se sua constituição inicial é marcada pela certeza na ciência, seu desdobramento enquanto uma corrente de pensamento delimitada exigirá o deslocamento da própria ciência com o intuito de abarcar as turbulências sociais da época. Nesta direção, “O

positivismo moderno nasceu como um legítimo descendente da filosofia do Iluminismo. De todos os Enciclopedistas, é, sem dúvida, Condorcet quem contribuiu da maneira mais direta e imediata na gênese da nova corrente” (Löwy, 1987:19).

Na segunda metade do século XVIII a França encontrou seu momento histórico de transição efetiva para a modernidade, onde o aspecto político, registrado na Revolução de 1789, tornou-se decisivo. Diante deste cenário, Condorcet (1743-1794) liderou a busca pela convergência dos atributos presentes na ciência sobre as transformações políticas e sociais, apresentando numa trajetória histórico-evolucionista do *espírito humano* o momento presente como sendo o local da realização plena de suas potencialidades. Conforme assinala Koyré (1991:85), Condorcet destacou a doutrina do progresso como a atitude correta do homem frente a história, imprimindo nela “a preponderância do futuro sobre o passado, da ação sobre a herança, da razão sobre a tradição”. Apesar de amarrar a ciência ao universo político-social, Condorcet permaneceu preso ao ideal científico da Teoria do Conhecimento à medida que procurou por uma explicação válida do ponto-de-vista de uma “matemática do social” e, embora sua reflexão acerca do processo social estivesse inclinada para o horizonte histórico, a própria história foi entendida por meio das fases de evolução do espírito humano. Este aspecto de sua obra é significativo quando procuramos pelo desdobramento oferecido por Comte ao positivismo, estabelecendo por meio deste uma concepção singular de ciência.

Com esforço semelhante ao de Condorcet, Saint-Simon (1760-1825) contribuiu para as primeiras construções do positivismo. Adepto dos ideais propagados em torno do sentimento revolucionário do período, sustentados em grande medida pela expressividade do racionalismo científico, não apenas defendeu a concepção positivista emergente como também procurou sua afirmação enquanto uma nova religião voltada para a solidificação espírito humano em estágio de pleno desenvolvimento. Em vista disso, fundou no início do século XIX uma seita essencialmente racionalista, que se mantinha alicerçada na concepção de que as mudanças políticas e sociais são

determinadas pelo avanço da ciência, da moral e da religião. A partir desta seita, marcada pelo rápido crescimento do número de integrantes, Saint-Simon encarregou-se de expandir sua doutrina socialista, aspirando por uma sociedade “dominada” por cientistas e industriais, sendo estes responsáveis pela transformação social por meio da racionalidade científica em direção ao progresso. Dentre os membros da nova concepção religiosa destaca-se Auguste Comte (1798-1857).

Embora muito próxima das formulações do positivismo de Condorcet e Saint-Simon, a concepção apresentada por Comte pode ser considerada como um aprofundamento/sistematização do ponto-de-vista teórico de ambos. Tal fato é observado quando encontramos em Comte um desdobramento da *teleologia histórica* em direção a construção da *Filosofia Positiva* que, por sua vez, irá sustentar a *Física Social*. De outro modo, o positivismo pretendido a partir da Filosofia Positiva se afasta do interesse de transformação da ordem política e social tal qual demonstrado por Condorcet, para em seu lugar abrigar o propósito de manutenção da ordem, orientando-se pelo anseio da separação no âmbito valorativo entre a ciência e os seus respectivos objetos. Assim, o elemento utópico/desiderativo indissociável do positivismo em sua gênese anterior a Comte é neutralizado para em seu lugar emergir uma *teoria da ciência* responsável pela demarcação dos primeiros traços da Sociologia.

“Não é por acaso que Augusto Comte – e não Condorcet ou S. Simon – seja considerado o fundador do positivismo. De fato, é ele que inaugura a transmutação da visão de mundopositivista em ideologia, quer dizer, em sistema conceitual e axiológico que tende à defesa da ordem estabelecida (...). Conforme a feliz expressão de George Lichtheim, em Comte 'o otimismo generoso do Iluminismo congelara-se numa inquietude ansiosa para com a estabilidade social'.” (Löwy, 1987:22).

Não cabe aqui aprofundar a análise em direção aos condicionantes sociais que levaram Comte a apontar para um modelo de positivismo alheio aos ideais de intervenção na configuração política e social. Podemos pressupor – em paralelo com a análise de Löwy (1987) – que os limites da “agitação social” em torno da Revolução de 1789 apareceram simultâneos ao momento em que Comte começava a se dedicar ao *Curso de Filosofia Positiva*. Nesta

obra, publicada entre 1830 e 1842, o positivismo anterior é em parte retomado e em sua centralidade reformulado em vista da fundamentação da ciência do social. O aspecto que corresponde à proximidade entre Comte e Condorcet/Saint-Simon aparece no início do texto como retomada do viés histórico-evolucionista sobre o qual o positivismo está sustentado: trata-se de colocar a ciência à disposição da “marcha progressiva do espírito humano”. Deste horizonte, Comte deduz a *lei fundamental* que possibilitará as proposições de um novo arranjo do positivismo.

“Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição.” (Comte, 1996:22).

Com base nesta perspectiva, por um lado, o positivismo torna-se uma corrente em diálogo com o pensamento filosófico moderno, constituído sobre a marca da Teoria do Conhecimento e em relação direta com o desenvolvimento das ciências naturais destinadas a esgotar a realidade (as leis gerais) por meio da constante aplicação das ferramentas racionais e, por outro, encaminha-se para uma elaboração muito peculiar que resultará numa *teoria da ciência* (Habermas, 1987). No primeiro caso, seu apelo ao espírito humano em sua caminhada evolutiva testemunha a favor do progresso viabilizado pela Ciência. Em segundo lugar, o afastamento com a metafísica implica na cristalização da Ciência distante dos debates meta-teóricos. Defensor deste segundo momento, como recurso indispensável para o avanço do conhecimento científico, o positivismo aspira pela inserção vertical da ciência sobre a realidade: “Nossa atividade intelectual estimula-se suficientemente

com a pura esperança de descobrir as leis dos fenômenos, com o simples desejo de confirmar ou infirmar uma teoria” (Comte, 1996:25).

O positivismo, a partir daí, se coloca ausente dos ideais utópicos/revolucionários e conforma-se na pretensão científicista para ser a primeira expressão das Ciências Sociais. “Comte retoma o antigo princípio formulado por Bacon para as futuras ciências naturais e estende o âmbito de sua validade às futuras ciências sociais: ‘ver para prever, esta é a característica permanente a distinguir a verdadeira ciência’.” (Habermas, 1987:97). Apesar de ter como meta a investigação da realidade social, o primeiro modelo científico de caráter sociológico emerge associado ao modelo já presente nas ciências naturais. E, não distante do espaço metodológico, a realidade social, ambiente de convergência dos fenômenos sociais, aparece delimitada por princípios similares aos fenômenos naturais. Insiste Comte na necessidade de “tomar os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem os objetivos de todos os nossos esforços” (Comte, 1996:26), o que significa, dito de outro modo, a continuada empreitada de redução da realidade social ao seu nível estático. Em vista disso, Comte reivindica para a Filosofia Positiva a capacidade de promover a *universalidade* do espírito científico. Uma vez que o desenvolvimento da ciência foi responsável pela consolidação das investigações acerca dos fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, resta completar o estágio positivo com a consolidação das investigações sobre os fenômenos sociais. Para a realização disto, a física social aparece como a última etapa dentro do positivismo.

“Eis a grande mas, evidentemente, única lacuna que se trata de preencher para construir a filosofia positiva. Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe para terminar o sistema das ciências da observação, fundar a *física social*. Tal é hoje, em várias direções capitais, a maior e mais urgente necessidade de nossa inteligência. Tal é, ousado dizer, o primeiro objetivo deste curso, sua meta especial.” (Comte, 1996:29).

Aparece, assim, a gênese das ciências sociais, entendida por Comte como uma física do social, profundamente vinculada com um projeto de cientificidade mais abrangente, a Filosofia Positiva. Tal projeto ao envolver as diversas áreas de conhecimento já consolidadas, configurando a positividade moderna, contribui para que as Ciências Sociais tenham em seu ponto de partida não uma demarcação singular, mas sim uma aproximação com um modelo já presente na época. Este modelo, afirma Comte, está sustentado na *observação* e no *entendimento* dos fenômenos, mas a fim de que alcance sucesso deve ultrapassar os fatos e atingir as leis gerais que os orientam. Entre a dimensão estática, revelada pelas leis gerais, e a dimensão dinâmica, presente no comportamento dos fatos, a atuação dentro do quadro da Filosofia Positiva faz com que a física do social supere a dinâmica da realidade social para encontrar suas regularidades permanentes. Uma vez confirmada esta pretensão, a física do social pode auxiliar na realização da Filosofia Positiva por meio de quatro passos.

Em primeiro lugar, o *método* empreendido pela física social requer uma vigilância constante para que não seja direcionado a pseudo-problemas, como no caso dos esforços da metafísica em promover uma observação interior. A observação da realidade externa, balizada por procedimentos empíricos, garante o progresso da ciência como um todo e, neste caso, da ciência do social. Nesta direção, “(...) será somente graças ao estudo das aplicações regulares dos procedimentos científicos que se chegará a formar um bom sistema de hábitos intelectuais, o que é, entretanto, a meta essencial do método” (Comte, 1996:36). Em segundo lugar, a rigidez metodológica, ao emancipar a física social, viabiliza esta a fazer uma *reforma geral no sistema educacional*, tendo em vista a expansão da Filosofia Positiva como o epicentro da modernidade destinada a preencher as lacunas da civilização. Em terceiro lugar, a física social serve de recurso para a integração das diversas ciências positivas dentro do quadro do positivismo, o que resulta num *progresso* consistente destas ciências. Este aspecto conduz ao último passo da Filosofia Positiva, o qual somente pode ser obtido com a presença da física social: *a reorganização social*. “Só a Filosofia Positiva pode ser considerada a única

base sólida da reorganização social, que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, há tanto tempo, as nações mais civilizadas” (Comte, 1996:39).

Desse modo, na perspectiva de Comte, se por um lado a Filosofia Positiva fundamenta a física social, por outro, a consolidação da física social contribui para a realização do quadro do positivismo. Em conformidade com a “fórmula enciclopédica” pretendida na finalização do positivismo, Comte enuncia seis ciências como sendo as responsáveis pela manutenção do progresso continuado: matemática, astronomia, física, química, fisiologia e física social. Em se tratando da hierarquia entre elas, a física social assume a prioridade ao articular a Filosofia Positiva com o seu destino de superação da crise da civilização e, ao mesmo tempo, por explicar os fenômenos “mais particulares, mais complicados, mais concretos e mais diretamente interessantes para o homem” (Comte, 1996:61).

As Ciências Sociais são constituídas, na obra de Comte, enquanto parte de um sistema científico maior: a Filosofia Positiva. No entanto, o desdobramento imediato feito por Durkheim (1858-1917) significa a emancipação das ciências sociais para além do quadro da Filosofia Positiva. Conforme assinala Löwy (1987:25): “Comte ‘inventou’ o termo *sociologia*, mas é antes Durkheim quem deve ser considerado o pai da sociologia positivista enquanto disciplina científica. A obra de Durkheim contém estudos sociais concretos que poderíamos procurar em vão no autor do *Curso de Filosofia Positiva*; entretanto a continuidade metodológica entre os dois é inegável”.

Apesar do avanço demonstrado por Durkheim por meio das pesquisas realizadas sob recursos estritamente sociológicos, a herança recebida de Comte é facilmente percebida tanto no aspecto metodológico quanto em sua concepção da realidade social. O primeiro caso corresponde ao anseio de um fazer científico alcançado através da “purificação” dos procedimentos. Nesta direção, Durkheim escreve no prefácio da primeira edição da sua obra *As Regras do Método Sociológico* publicada em 1895 que “(...) se existe uma ciência das sociedades, é de se esperar que ela não se limite a ser paráfrase de

preconceitos tradicionais, e, sim, que mostre as coisas de maneira diferente da encarada pelo vulgo; pois o objetivo de toda ciência é descobrir, e toda descoberta desconcerta mais ou menos opiniões formadas” (Durkheim, 1971:XV). Esta passagem, responsável pela abertura do texto, revela a preocupação primeira do autor com a *neutralidade* das observações sociológicas enquanto um mecanismo essencial no fazer científico. No decorrer da obra tal preocupação será aprofundada junto com uma segunda tão indispensável quanto: a *natureza estática da realidade social*, encontrada para além dos fatos, no local onde reside a base de suas regularidades, nas leis gerais.

Diante disso, Durkheim aprofunda a preocupação comteana em reduzir a realidade social ao seu horizonte de identificação com a realidade apreendida racionalmente pelas ciências naturais. Este esforço de aproximar o modelo de ambas as áreas de saber (ciência social e ciências da natureza) pode ser entendido como a implantação de uma cientificidade já consolidada sobre uma área que se encontrava em processo de fundamentação. Desta aproximação resulta, de modo explícito, uma fusão entre a realidade social e a realidade natural que, por sua vez, determina a configuração do objeto da sociologia na perspectiva durkheimiana: o *fato social*: “É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter” (Durkheim, 1971:11).

Tal proposta, centrada na pretensão de eliminar a dinâmica da realidade em vista do comprometimento com a cientificidade, é metodicamente aprofundada pelo autor d’*As Regras do Método Sociológico* por meio de um exercício de inserção na “vida coletiva”, ultrapassando a especulação sobre os conceitos e prendendo-se na observação dos fenômenos em suas particularidades. Assim, Durkheim reivindica o afastamento da Sociologia do discurso teórico/conceitual estabelecido por Comte e, ao mesmo tempo, exige a atuação científica sobre a realidade estática e, agora, concreta,

a qual é obtida por meio da primeira regra sociológica: *considerar os fatos sociais como coisas*.

“E todavia os fenômenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas. Para demonstrar esta proposição não é necessário filosofar sobre a natureza deles, discutir as analogias que apresentam com os fenômenos dos reinos inferiores. Basta constatar que são eles o único *datum* oferecido aos sociólogos. Na verdade, é coisa tudo aquilo que é dado, tudo que se oferece ou antes se impõem à observação. Tratar os fenômenos como coisas é tratá-los na qualidade de *data* que constituem o ponto de partida da ciência. Os fenômenos sociais apresentam incontestavelmente tal caráter. Não nos é dada a idéia que os homens formulam a respeito do valor; esta é inacessível, e o que nos é dado são os próprios valores que se trocam realmente no decorrer das relações econômicas. (...) Não sabemos *a priori* que idéias estão na origem das diversas correntes entre as quais se reparte a vida social, nem se tais idéias existem; somente depois de ter subido até suas fontes, poderemos saber de onde provêm” (Durkheim, 1971:24).

Uma vez reafirmada a natureza estática da realidade social, estruturando a arquitetura do objeto no âmbito extra-conceitual onde residem as “coisas mesmas”, Durkheim encaminha a fundamentação da Sociologia para o terreno da atuação do cientista social, o qual corresponde ao tratamento *neutro e objetivo* do fato social. No caso da neutralidade, a base da ciência social formada pelo positivismo considera-a como o marco de separação entre a ciência e a não-ciência, sendo condição para essencial do procedimento científico a vigilância constante no sentido de se afastar das *pré-noções*. “É preciso, então, que o sociólogo, no momento em que determina o objeto de suas pesquisas ou no decorrer de suas demonstrações, proíba resolutamente a si próprio o emprego de conceitos formados exteriormente à ciência e para fins que nada têm de científico” (Durkheim, 1971:28).

Se num primeiro momento Durkheim concentrou-se em reduzir os fenômenos ao aspecto da sua exterioridade quando estabeleceu a configuração do fato social e sua respectiva “coisificação”, a passagem para a objetividade científica retoma em grande parte tal pressuposto para reforçar a dimensão exterior dos fenômenos sociais e, ao mesmo tempo, articulá-los num quadro social mais abrangente. Sendo assim, é inerente à prática científica “Nunca tomar por objeto de pesquisa senão um grupo de fenômenos previamente definidos por certos caracteres exteriores que lhe são comuns, e compreender

na mesma pesquisa todos aqueles que correspondem a esta definição” (Durkheim, 1971:31). Esta regra garante a objetividade científica quando combinada com a separação do fenômeno social dos traços singulares em sua manifestação. O que deve estar em evidência numa abordagem sociológica são os elementos comuns a um conjunto de eventos, os quais passam a constituir um fato social. Em vista disso, afirma Durkheim que “Assim, pois, quando um sociólogo empreende a exploração de uma ordem qualquer de fatos sociais, deve se esforçar por considerá-los naquele aspecto em que se apresentam isolados de suas manifestações individuais” (Durkheim, 1971:39).

Em resumo dos elementos apresentados até o momento, o positivismo que funda a ciência social no século XIX tem estreita filiação com a matriz iluminista desenvolvida a partir do discurso filosófico moderno e aplicada na base das ciências naturais. Conforme lembra Durkheim (1971:27), o procedimento científico visado tanto por Descartes quanto por Bacon está baseado no emprego de “conceitos cientificamente elaborados” tendo por finalidade a apreensão dos traços imutáveis e necessários da realidade. Com isso, a característica fundamental da ciência social em sua fase de gestação é a sua proximidade com o modelo das ciências da natureza em seu modo de proceder cientificamente e, por consequência, em sua concepção de realidade social derivada da arquitetura da realidade natural.

2.3. Ciências Sociais na perspectiva do Marxismo

Com natureza distinta daquela fundada pelo positivismo, a ciência do social aparece na concepção de Marx e Engels revestida de uma base histórica. Com isso, o percurso desenvolvido por ambos os autores nos fornece outra direção para pensar a realidade social e o próprio estatuto de cientificidade capaz de abarcá-la. A inovação se dá por meio de três noções: Trabalho, História e Classes Sociais, tendo em vista que não é possível separar tais noções entre si e, tampouco, do conjunto do seu pensamento, o que pretendemos, por outro lado, é pensar o que cada uma delas representa em

separado enquanto uma perspectiva crítica ao (1) modelo de pensamento moderno baseado no paradigma da Razão/Consciência, (2) ao horizonte de formação da realidade social defendido pelo positivismo em paralelo com as demarcações das Ciências Naturais e (3) ao sentido que as idéias assumem quando entendidas como expressões da realidade social – com destaque neste último ponto para as implicações da noção de ideologia na constituição das Ciências Sociais.

Conforme demonstramos acima (ponto 2.1.), o pensamento moderno, de matriz filosófica, pode ser resumido pela busca de um novo alicerce da realidade, um suporte confiável para a construção da ontologia de características antropocêntricas. Em consequência deste empreendimento, a ciência substituiu as representações religiosas de mundo inerentes ao período medieval e, em vista disso, proporcionou novos elementos desiderativos para o conjunto da mentalidade social, os quais convergiram para a pretensão de um progresso imanente impulsionado pelo avanço do controle do Homem sobre a Natureza. Nos domínios da expansão cientificista, resultante desta mentalidade, a esfera social foi inicialmente gestada dentro do modelo naturalista (ponto 2.2) por meio do positivismo nos séculos XVIII e século XIX. Assim, o primeiro aspecto do pensamento moderno atacado por Marx diz respeito ao lugar designado para Razão dentro do iluminismo de referência racionalista/cartesiana, sendo em contraposição ao estatuto fundante da Razão que a noção de Trabalho contribui para o percurso desta reflexão.

No texto *A Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie)* escrito entre 1845 e 1846 junto com Engels, Marx não apenas reconstrói os tipos gerais pelos quais o trabalho se desenvolveu na história da humanidade, mas também dá a ele um espaço significativo para o entendimento da formação das representações que os homens fazem do meio em que vivem e de si mesmos. O aspecto material da vida humana, que sustenta tais representações/idéias, reaparece em 1988 com a publicação feita por Engels das *Teses sobre Feuerbach* escritas por Marx “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade*

humana sensível, como *praxis*, não subjetivamente.” (Marx, 1987:11). E, nesta direção, a noção de Trabalho (atividade humana sensível) ao servir de guisa para a compreensão da formação da razão humana torna-se instrumento de revisão das concepções filosóficas modernas, indagando acerca da vinculação social destas, e, ao mesmo tempo, afirma um novo critério para se pensar a condição de humanidade dos homens. Em 1876, afirmando com ênfase tal perspectiva em seu texto *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, Engels aponta para o Trabalho como sendo “(...) a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem.” (Engels, 1984:05).

Assim, por um lado, o Trabalho emerge como elemento de articulação do pensamento à medida que a partir dele se estabelecem as representações que os homens fazem acerca da realidade e, por outro, através dele é possível apontar para a realização da condição de humanidade. Tanto em relação a gênese quanto em relação a realização do ser humano, o Trabalho neutraliza a Razão, fornecendo primazia a *esfera material* da vida humana. O fundamento material do ser humano proposto por Marx atualiza a crítica na/da modernidade deslocando o seu foco. Se, em defesa do posicionamento crítico em relação aos valores religiosos responsáveis pela ordenação do mundo medieval, pensadores como Descartes e Galileu, por exemplo, mantiveram-se firmes na sistematização teórica de um novo horizonte (Razão) no qual se instaurou o pensamento moderno, então, pode-se suspeitar de que em Marx este horizonte é pela primeira vez abalado em seus alicerces. Isso faz com que a crítica levantada neste momento não seja apenas pautada no ajustamento do racionalismo moderno em termos da sua respectiva eficiência na obtenção de um conhecimento seguro a ser posteriormente efetivado pela ciência; o que Marx promove, distante disso, é a pergunta pela validade da própria Razão nos cânones do discurso filosófico e, simultaneamente, a crítica à centralidade por ela ocupada na formação das idéias por meio das quais a realidade é expressa.

“A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento

material. Os homens são produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como uma câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.” (Marx e Engels, 1987:36-37).

Quando interpretada em conformidade com o percurso da história da humanidade, a noção de trabalho ajusta o movimento social através de sistemas completos, em virtude dos quais os sistemas teóricos tornam-se derivações de um processo mais amplo. É o caso, por exemplo, de se entender qual a base que impulsiona as concepções racionalistas no início da modernidade ou as concepções religiosas no período imediatamente anterior. Em outros termos, uma racionalização extensa do “mundo social” pode aparecer somente quando as condições materiais determinadas pelo desenvolvimento do trabalho humano estão numa fase propensa ao surgimento de um modelo explicativo complexo, acompanhando assim a própria complexidade dos contornos sociais. Neste sentido, a dimensão material não apenas se torna o centro explicativo da realidade como também viabiliza a compreensão dos próprios sistemas teóricos de interpretação do mundo anteriormente estabelecidos: “Até o presente os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça.” (Marx e Engels, 1987:17).

A primeira consequência que podemos identificar neste ponto da concepção de Marx e Engels em relação a ciência do social é o fato de que a realidade a ser filtrada pelo procedimento investigativo não mais está fundida com o modelo de realidade das ciências naturais, como aparece no positivismo. De outra maneira, a realidade sobre a qual a ciência do social se debruça a partir da concepção marxiana é essencialmente material/social. No entanto, tal materialidade deve, segundo os autores, ser entendida em

movimento, enquanto um processo ininterrupto, enquanto uma dinâmica que reflete as ações humanas tanto em seu ponto de partida quanto no ponto de sua realização. Trata-se, pois, da *dimensão histórica* que fundamenta o materialismo fornecendo-lhe o movimento necessário para uma concepção de realidade extra-teórica.

“Em relação aos alemães, situados à margem de qualquer pressuposto, somos forçados a começar constatando que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos. (...) A primeira coisa, portanto, em qualquer concepção histórica, é observar este fato fundamental em toda sua significação e em toda sua extensão e render-lhe toda justiça” (Marx e Engels, 1987:39-40).

Assim, da junção da noção de trabalho com a noção de história resulta o método composto por Marx e Engels: *Materialismo Histórico*. O espaço aberto pelo materialismo caracteriza, conforme anota Habermas (1987), a superação da filosofia idealista promovida por Hegel no instante em que articula a relação do Homem com o meio social fornecendo primazia às condições materiais da existência e retirando do centro explicativo a Razão/Consciência. De maneira semelhante, o materialismo, impossibilitado de sua realização quando alheio ao processo histórico-social, dissolve a dualidade entre *exterioridade* e *interioridade*, conformando ambas as dimensões como partes constitutivas de um todo dinâmico e, ao mesmo tempo, reabre a crítica moderna acerca do processo cognitivo alicerçada na *dimensão transcendental do Sujeito* em Kant para em seu lugar constituir como horizonte intransponível a *síntese social* fornecida pela noção de trabalho.

“A síntese mediante o trabalho social não estabelece uma inter-relação lógica, nem engendra uma unidade absoluta entre homem e natureza. (...) Verdade é que as formas não são, de início, categorias do entendimento mas, isso sim, da atividade objetivada; também a unidade da objetividade de

objetos possíveis não se forma na consciência transcendental, mas no âmbito funcional do agir instrumental: de qualquer maneira, a matéria disponível não adquire forma senão no trabalho e no processo cognitivo” (Habermas, 1987:52).

E, neste caso, acrescenta-se ao materialismo, que recusa a estagnação das concepções filosóficas modernas, bem como do modelo operacional naturalista incorporado à ciência do social por parte do positivismo, o recurso ontológico do seu movimento: a *dialética*. Em vista disso, o conflito é repensado para além da realização de uma entidade externa ao próprio âmbito do conflito – como havia sido enunciada por Hegel ao pretender a realização do Espírito Absoluto na História –, mas em lugar desta condição, a dialética emerge por dentro do sistema “desde sempre” em movimento.

Nesta direção, a análise histórica da divisão do trabalho realizada por Marx e Engels corresponde à comprovação da influência que a atividade realizada no âmbito material exerce sobre a confecção dos arranjos teóricos/ideacionais responsáveis, em grande medida, pela representação *interior* que os homens fazem do meio onde vivem. Assim, o primeiro passo histórico promovendo a divisão do trabalho é caracterizado pelas corporações, onde cada trabalhador manifestava sua aptidão particular voltada para um ciclo de trabalhos sustentado pelo uso de suas ferramentas. Nesta fase o capital era corporativo, diferentemente do capital moderno não estava, segundo Marx (1987), avaliado em dinheiro, mas sim ligado ao trabalho determinado do possuidor e dele inseparável.

A fase seguinte aponta para o afastamento das corporações devido ao surgimento do comércio. O capitalismo começa a desenvolver-se com base na expansão das relações comerciais, as quais, por sua vez, desconsideram as fronteiras superando as distâncias entre uma e outra localidade. “As cidades entram em relação umas com as outras, novas ferramentas são levadas de uma cidade para a outra e a separação entre a produção e o comércio não tarda a suscitar uma nova divisão da produção entre as diversas cidades, cada uma das quais logo explorará predominantemente um ramo industrial.” (Marx, 1987:83).

A terceira e última fase da divisão do trabalho solidificou o modo de produção capitalista e, com isso, a consciência comum marcada pelo surgimento da burguesia enquanto classe, a qual “(...) só se desenvolveu paulatinamente dentro das suas condições; ramifica-se, por sua vez, em diferentes frações, de acordo com a divisão do trabalho, e acaba por absorver em si todas as classes possuidoras preexistentes, na medida em que toda a propriedade existente é transformada em capital comercial ou industrial.” (Marx, 1987:83-84).

O mercado mundial passa a ter, ligado ao surgimento da burguesia, o suporte da grande indústria. Em outras palavras, a divisão do trabalho culmina nas manufaturas, através das quais o uso das máquinas revelou-se como o mais capacitado ao desenvolvimento. Contudo, o surgimento das manufaturas trouxe consigo quatro fenômenos: o primeiro deles é a vagabundagem resultante da transição entre a dissolução do feudalismo e o surgimento da indústria; o segundo fenômeno localizado no nascimento do capitalismo foi a concorrência entre as nações que deu significação política ao comércio na emergência das lutas e guerras comerciais entre uma nação e outra; posteriormente, as relações patriarcais entre oficiais e mestres foram fragmentadas e, por sobre estas, sobrepuseram-se as relações monetárias entre trabalhador e capitalista; o último fenômeno refere-se ao capital móvel gerado pelo comércio que passa a ser acumulado dando força ao surgimento de uma grande burguesia. A concorrência é, neste caso, o mais fecundo a impulsionar a transformação de uma época histórica.

“Destruíu, onde foi possível, a ideologia, a religião, a moral etc., e onde não pôde fazê-lo converteu-as em mentiras palpáveis. Foi ela que engendrou a história mundial, na medida em que tornou cada nação civilizada e cada indivíduo membro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e que destruiu o anterior caráter exclusivista e natural das diferentes nações. Subsumiu a ciência da natureza ao capital e retirou à divisão do trabalho sua última aparência de naturalidade (Naturwüchsigkeit).” (Marx, 1987:94).

Em suma, através da divisão do trabalho, Marx analisa o modo pelo qual um processo social é capaz de determinar o agir e o pensar dos

indivíduos singulares. Isto é, a concorrência enquanto produto dos homens no desenrolar das suas atividades voltou-se sobre os mesmos de forma a determiná-los. É o que podemos entender como o movimento dialético engendrado no materialismo histórico, ou seja, o homem é, na relação com a natureza e com os outros homens, ativo e passivo ao mesmo tempo.

De maneira semelhante, a apresentação do materialismo histórico articula a vida social em torno da produção dos meios de vida dos homens e a respectiva auto-construção destes por meio deste processo. Em outras palavras, aquilo que os homens fazem tendo por referência a sobrevivência material através da produção retorna sobre si mesmos de forma a constituí-los naquilo que são e, ao mesmo tempo, possibilita que os elementos da produção em cada época histórica sejam o ponto de partida para a compreensão daquilo que as sociedades são e naquilo que elas se transformam. Conforme destacou Engels, “A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz e pelo modo de trocar os seus produtos” (Engels, 1986:54). Assim, a modernidade só pode ser explicada a partir do entendimento do modo de produção capitalista e seus elementos constitutivos e, de maneira semelhante, os processos históricos em outras épocas só podem ser explicados quando em face aos seus alicerces formados pelo modo como a produção ocorre.

Com base neste ponto, a crítica empreendida por Marx e Engels às concepções explicativas modernas, em especial no tocante ao discurso filosófico de fundamentação das ciências naturais e sua incorporação pelo positivismo ao pretender o estabelecimento da ciência do social, emergem da necessidade de compreender em primeiro lugar a maneira pela qual a história dos homens é encadeada na fase capitalista. Se, “A história de toda a sociedade até hoje é a história de luta de classes” (Marx e Engels, 1987:35), então, a denúncia das lacunas presentes nos arranjos teóricos modernos é antes de tudo o esclarecimento dos arranjos sociais que os promoveram. Trata-se,

pois, em termos críticos, de decompor a configuração social da modernidade para que em seguida seja possível explicar a configuração das idéias que sustentam a modernidade.

Em vista disso, temos na perspectiva de Marx e Engels dois pontos significativos para a composição da ciência do social de uma maneira original: 1) o estabelecimento do *materialismo histórico* desfaz a fusão da realidade social com a realidade natural, introduzindo um novo viés teórico para a epistemologia sociológica que gradativamente se afasta da epistemologia das ciências naturais; 2) a combinação do *materialismo histórico* com a noção de *classes sociais* em luta ininterrupta legitima um novo horizonte de entendimento das construções teórico-científicas, resultando disso a força da noção de *ideologia* no pensamento marxista e sua respectiva contribuição para as ciências sociais em embate tanto com a Filosofia quanto com as ciências naturais.

O impulso que justifica o primeiro ponto é, seguindo em parte a análise de Löwy (1987), embasado pela pretensão de devolver o elemento da transformação social para dentro da ciência do social, o qual havia sido retirado por Comte e Durkheim. Com isso, em contraste com as concepções de *ordem estabelecida* ou de *fato social* que encontramos nestes últimos surge na composição feita por Marx e Engels uma noção de realidade social enquanto processo histórico e, portanto, um *processo dinâmico*. Embora na base de articulação deste processo histórico-social estejam leis fixas (leis gerais) que garantem a antecipação do movimento futuro de realização da humanidade – o que viabiliza a arquitetura de um socialismo científico em contraposição a um socialismo utópico (Engels, 1986), por exemplo –, é através do entendimento das mudanças históricas que torna-se possível explicar de modo correto os elementos presentes em cada estágio. Assim, a história, tomada por princípio da dinâmica com a qual a realidade social é constituída, por um lado “(...) prossegue em condições completamente diferentes a atividade precedente, enquanto, de outro lado, modifica as circunstâncias anteriores através de uma atividade totalmente diversa” (Marx e Engels, 1987:70).

Se, por um lado, o horizonte histórico aparece como agente de constituição da realidade social, por outro, é na apreensão do movimento do processo histórico por meio da *luta de classes* que Marx e Engels redefinem a ciência do social. Em outras palavras, em se tratando do segundo ponto, Marx e Engels vão além da compreensão da gênese do pensamento para apontar o “conteúdo” de sua configuração. De um lado, a demonstração do materialismo histórico possibilitou a demonstração da determinação que as condições materiais de vida exercem sobre o pensamento e, em decorrência disso, pode-se percorrer o arranjo particular que os complexos ideacionais apresentam em cada época histórica em conformidade com a ordenação de suas respectivas bases materiais. Sendo assim, na modernidade as concepções teóricas expressam a dualidade já constituída na sociedade: “Toda a sociedade está a cindir-se, cada vez mais, em dois grandes campos hostis, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado” (Marx e Engels, 1987:35). Aparece, desse modo, a continuidade inexorável do processo histórico, em vista da qual a tensão entre burguesia e proletariado é expressão de um percurso já em andamento. Tal percurso foi balizado por Marx a partir dos modos de produção presentes na história da humanidade e o antagonismo deles resultante.

“Em grandes traços, podem ser designados, como outras tantas épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver este antagonismo. Com esta formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana” (Marx, 1984:234).

Por conseguinte, a via de superação do antagonismo emerge com maior clareza no momento em que ele se torna mais intenso: no modo de produção capitalista. Contudo, uma vez que há na história um percurso objetivo, há também momentos na história em que se torna possível eliminar o antagonismo nela existente: “(...) a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trazem a morte; também gerou os homens que vão usar essas armas – os

operários modernos, *os proletários*” (Marx e Engels, 1987:40). Sendo assim, a classe proletária fica com a “missão” de realizar a história extinguindo o antagonismo nela existente e a classe burguesa, por sua vez, passa a ser alvo de desconfiança devido a sua condição social dominante e o modo do pensamento a ela vinculado: a *falsa consciência*. Em outras palavras, se o proletariado é responsável por realizar a história, na medida em que retira os entraves materiais da realização da humanidade, a burguesia se contrapõe a isso apagando por meio da *ideologia* o esclarecimento necessário a consolidação desta empreita em vista da manutenção de sua dominação dentro da ordem econômica e social. A ideologia cumpre, assim, com a função de neutralizar a realização da história da humanidade, neutralizando a consciência histórica inerente a condição social da classe proletária. Conforme enfatiza Zizek:

“Do ponto de vista marxista, o método ideológico por excelência é o da '*falsa*' eternização e/ou universalização: um estado que depende de uma conjuntura histórica concreta afigura-se um traço eterno e universal da condição humana; o interesse de uma classe particular disfarça-se como um interesse humano universal... e a meta da '*crítica da ideologia*' é denunciar essa falsa universalidade, identificar por trás do homem em geral o indivíduo burguês, por trás dos direitos universais do homem, a forma que possibilita a exploração capitalista, por trás da '*família nuclear*' como constante trans-histórica, uma forma historicamente especificada e limitada de relações de parentesco, e assim por diante” (Zizek, 1996:327).

Em resposta ao modelo de pensamento filosófico-científico moderno, a *crítica da ideologia* atua como recurso de desmascaramento dos interesses ocultos nos arranjos teóricos e, paralelo com tais interesses, está a situação social do “pronunciador” de uma perspectiva teórica em detrimento de outra; sendo a situação social estabelecida em conformidade com o lugar que o indivíduo ocupa no mundo da produção sua perspectiva é, segundo Marx, a expressão dos interesses de uma classe social. Devido ao interesse prévio de obscurecer os traços da *verdadeira* consciência inerente a *teleologia* da história, os enunciados que advém da classe burguesa devem ser suspensos sob a desconfiança de seu não comprometimento com a verdade, sendo a obtenção desta uma prática exclusiva da classe proletária.

III

**MANNHEIM: REALIDADE SOCIAL E CIÊNCIAS SOCIAIS A
PARTIR DA NOÇÃO DE IDEOLOGIA**

A noção de ideologia apresentada por Mannheim faz com que todo o seu pensamento esteja nela sustentado e, junto a isso, contribui para a construção de uma teoria geral do universo social, firmando os principais aspectos daquilo que o autor entende por uma ontologia social (Berger e Luckmann, 1985). Além disso, é também responsável pela passagem para os níveis mais particulares da realidade, os quais podemos encontrar nos processos mentais que atravessam os indivíduos e os grupos sociais. No caminho intermediário desta fundamentação ontológica reside a preocupação epistemológica/metodológica, onde a configuração de uma ciência (Sociologia do Conhecimento) aparece como capacitada a apreender um objeto dinâmico e qualitativamente composto. Trata-se, assim, de destacar aqui o percurso feito por Mannheim visando a identificação e compreensão dos processos sociais enquanto processos mentais (ideologias) em reconstrução constante.

Entretanto, o estabelecimento da concepção de realidade social e da própria Ciências Sociais por parte do autor é entendida de modo satisfatório quando se observa sua filiação ao Historicismo. Tal corrente de pensamento, gestada na segunda metade do século XIX, abre um terceiro horizonte de reflexão fecunda para o surgimento das ciências sociais em contraposição ao positivismo e ao marxismo. Suas críticas às correntes anteriores tornam-se decisivas no ponto de partida da perspectiva mannheimiana, denunciando, por um lado, a estagnação da realidade social e, por outro, a arbitrariedade da unidade histórica com a qual a epistemologia social havia sido projetada (Löwy, 1987 e 1989). O sucesso das críticas historicistas fez com que a Sociologia do Conhecimento de Mannheim aparecesse como pilar de uma nova concepção de ciências sociais – de maneira semelhante pode-se incluir aqui a Sociologia Compreensiva de Max Weber (1999).

Diante disso, o momento inicial deste capítulo retoma resumidamente as críticas apresentadas pelo Historicismo e a filiação de Mannheim a elas. Em seguida, o objetivo é apresentar a concepção propriamente mannheimiana, enfocando o modo como os processos mentais (ideologias) são entendidos diante da modelagem que exercem na configuração da realidade social em dinâmica, desde um nível mais geral (*Weltanschauung*) até os componentes

elementares do movimento das unidades sociais: grupo e indivíduo. No entanto, as duas dimensões emergem e devem ser apreendidas como aspectos complementares do todo social, o que irá viabilizar a mútua determinação e, por conseguinte, o impulso necessário para a transformação dos processos históricos a partir das pretensões latentes (utopias) em tais unidades.

O terceiro momento é marcado pela denúncia de que tanto a origem quanto a compreensão destes processos mentais são carentes de uma análise sistematizada, a qual o autor irá construir através dos princípios já fundamentados ao apresentar a noção de ideologia em face da constituição da realidade social. Esta construção aparece em seu pensamento sob a denominação de Sociologia do Conhecimento (*Wissenssoziologie*) e será desdobrada até os mecanismos metodológicos que garantem a eficácia de uma investigação dentro da história, contemplando a gênese e o desdobramento integrado dos fenômenos sociais. É, sem dúvida, com base neste espaço pretendido pela Sociologia do Conhecimento, enquanto um mecanismo teórico que antecede os seus aspectos metodológicos que pode-se entendê-la como parte constitutiva das Ciências Sociais. Nas palavras de Hekman (1990:18): “A Sociologia do Conhecimento não é apenas mais um subdomínio das Ciências Sociais, mas é definidora destas disciplinas como um todo”.

3.1. As denúncias feitas pelo Historicismo,

O *historicismo*, enquanto uma corrente de pensamento, surgiu na Alemanha no século XIX. Suas metamorfoses internas dificultam, em grande medida, a identificação de suas concepções teóricas com um autor em específico. Em linhas gerais, a base do historicismo está na ênfase atribuída ao processo histórico, tornando-o pilar de sustentação da compreensão da realidade e dos critérios epistemológicos contrastados com o discurso filosófico moderno baseado na noção de Sujeito. Assim, seu ponto de partida é estabelecido na recusa do *solipsismo* teórico desenvolvido por autores como Descartes e Kant e, em lugar deste, assumindo a História como condição de

possibilidade da existência e do conhecimento científico. Nesta direção, Löwy (1987:64) resume o historicismo em três proposições: “1. Todo fenômeno cultural, social ou político é histórico e *não pode ser compreendido senão através da e na sua historicidade*; 2. Existem diferenças fundamentais entre os fatos naturais e os fatos históricos e, conseqüentemente, entre as ciências que os estudam; 3. Não somente o *objeto* da pesquisa está imerso no fluxo da história, mas também o *sujeito*, o próprio pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu *ponto de vista*”.

Apesar de ser passível de entendimento com base nestas três proposições, a unidade do historicismo talvez não ultrapasse o momento inicial, para além do qual as perspectivas são essencialmente divergentes. Autores como, por exemplo, Hegel, Marx, Dilthey, Ranke, Droysen, Troeltsch, Simmel, Lukács, Mannheim, entre outros, embora tenham partilhado do lugar que a História adquire no século XIX na articulação das concepções teóricas mais abrangentes, assumem um posicionamento particular em seus respectivos pontos de vista acerca dos arranjos derivados deste fenômeno. De modo semelhante, há também diferentes maneiras de se classificar como cada concepção particular participa do todo historicista entre o século XIX e a primeira metade do século XX. Na análise feita por Löwy (1987), o historicismo aparece separado em três momentos distintos, mas interligados por um processo de derivação: 1) o historicismo conservador, 2) o historicismo relativista e 3) o historicismo presente na Sociologia do Conhecimento sistematizada por Mannheim.

O primeiro deles surge na passagem do século XVIII para o século XIX, sendo impulsionado pelo conjunto das camadas sociais descontentes com a ascensão da burguesia industrial (a nobreza, os *junkers*, a burocracia, o clero católico e protestante, a pequena burguesia urbana e rural, os intelectuais ligados a tradição: professores, juristas, teólogos, escritores, artistas, entre outros), formando uma postura conservadora e, por vezes, reacionária. Este impulso vital para o historicismo conservador proveniente das inquietações sociais foi, inicialmente, cristalizado nas concepções teóricas de Ranke (1795-1886) e Droysen (1808-1884), originando, com isso, a base do recurso

histórico que passou a se contrapor às assertivas ontológicas e epistemológicas fundamentadas entre os séculos XV e XVIII pela Filosofia moderna. Entretanto, a dissolução completa da ordem social que mantinha as aspirações dos conservadores promoveu o aparecimento de outro modelo historicista: com um caráter questionador da nova ordem social existente, o historicismo em sua base relativista foi sistematizado por Dilthey (1833-1911), aluno de Ranke e Droysen.

O historicismo relativista que aparece na obra de Dilthey não apenas dá uma configuração consistente do ponto de vista teórico ao historicismo já existente, mas se coloca como abertura de uma terceira via para a fundamentação das Ciências Sociais, sendo uma reação imediata ao positivismo e ao marxismo.

“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. Ela se baseia em três características particulares das *Geisteswissenschaften*: a) a identificação do sujeito e do objeto (todos os dois pertencem ao universo cultural e histórico); b) a unidade inseparável dos julgamentos de fato e de valor; c) a necessidade de *compreender* (*Verstehen*) a significação vivenciada dos fatos sociais – enquanto a ciência natural pode se limitar a uma *explicação* exterior dos fenômenos” (Löwy, 1987:69).

Neste sentido, a formulação historicista elaborada por Dilthey está sustentada nas concepções de Droysen, para quem a teoria da historicidade do mundo humano, exposta exemplarmente pela filosofia da história de Hegel, a teoria do conhecimento histórico e a teoria do método histórico constituem três momentos interconectados em forma de uma síntese capaz de reformular a ontologia e a epistemologia modernas. Contudo, tal síntese se realiza por procedimentos empíricos, o que requer o distanciamento de qualquer forma de teleologia histórica como aquela encontrada em Hegel e Marx, por exemplo. De maneira semelhante, o procedimento empírico enunciado por Droysen e adotado em seguida por Dilthey como recurso de apreensão da realidade suspende a submissão dos fenômenos às suas leis gerais, contrapondo-se ao procedimento assumido pelo positivismo via Comte e Durkheim. Com isso, o

historicismo se afasta definitivamente do positivismo com base na distinção entre o processo de *explicação* da realidade e o processo de *compreensão* da realidade histórico-social. Em linhas gerais, o historicismo ao abrir a terceira base de fundamentação das Ciências Sociais entre os séculos XVIII e XIX se coloca numa condição intermediária entre o positivismo e o marxismo, imprimindo neles fortes críticas e, ao mesmo tempo, consolidando uma perspectiva original através do procedimento metódico infiltrado na realidade histórica com vistas para a compreensão mediante a pesquisa empírica.

Entretanto, se, por parte do historicismo, a dissolução da unidade histórica inerente à concepção marxista significou o deslocamento das Ciências Sociais para outro horizonte epistemológico, a originalidade deste empreendimento foi também a sua principal lacuna: o problema do relativismo epistemológico tornou-se o ponto de passagem obrigatório dos autores filiados às concepções historicizantes da realidade social. Por um lado, a diversidade possível dentro da história e, por outro, a tentativa de compreensão da realidade social com base nos elementos próprios a esta realidade, foram os elementos responsáveis pelo surgimento do terceiro momento do historicismo segundo Löwy (1987): a Sociologia do Conhecimento em Karl Mannheim. O procedimento compreensivo foi assumido por Mannheim enquanto o ponto forte do historicismo e o relativismo resultante daí foi um constante problema no decorrer de sua obra. Isto se deve, em grande medida, pelo sucesso que o recurso da compreensão apresenta sobre o anseio da explicação dentro das Ciências Sociais constituídas em face à dinâmica da realidade abordada. Comenta Habermas que:

“Uma 'explicação' requer a aplicação de proposições teóricas a fatos que têm sido constatados pela observação sistemática, independente de toda teoria. A 'compreensão' é, pelo contrário, um ato onde experiência e apreensão teórica estão amalgamadas. O método analítico-causal estabelece por suas construções uma construção hipotética de eventos, enquanto o método explicativo das ciências baseadas na compreensão sempre já se move no interior das relações, dadas objetivamente de antemão” (Habermas, 1987:159).

Mannheim foi aluno de Simmel (1858-1918) que, por sua vez, tinha sido influenciado por Dilthey. Mannheim foi leitor de *História e Consciência de Classe* de Lukács, onde as questões cervicais do historicismo apareceram delineadas – “Ao escrever *História e Consciência de Classe*, Lukács viu-se confrontado com uma espécie de escolha de Hobson, ou oposição impossível. De um lado, havia a fantasia positivista (herdada da Segunda Internacional) de uma ciência marxista que parecia recalcar suas próprias raízes históricas; de outro, havia o fantasma do relativismo histórico” (Eagleton, 1996:181). Por essas, dentre outras razões, assim como a terceira fase do historicismo emerge na obra de Mannheim suas reflexões têm nesta corrente de pensamento o ponto de partida. O texto *O Historicismo* de 1924 é, de maneira explícita, um diálogo com as teses historicistas e, ao mesmo tempo, uma continuidade de suas críticas tanto ao positivismo quanto ao marxismo. Além disso, neste texto o autor enfatiza o lugar do historicismo, concebendo-o como sendo distante de um simples conjunto de teorias dispersas: “O historicismo não é, portanto, um mero capricho ou moda; nem mesmo é uma corrente intelectual, mas a base sobre a qual construímos as nossas observações da realidade sócio-cultural” (Mannheim, s/d:118). Com isso, Mannheim assume o historicismo. Entretanto, de maneira distinta de Dilthey, seu esforço não está localizado na construção de uma teoria propriamente historicista, mas sim na incorporação desta nova perspectiva no horizonte das Ciências Sociais, marcando seu afastamento com o marxismo e o positivismo. Este é o principal elemento em seu pensamento que o torna original no âmbito da fundamentação e da investigação das Ciências Sociais.

Outra distinção é relevante neste momento. A classificação feita por Löwy (1987) apreende o historicismo em três fases, conforme caracterizamos até aqui. Porém, se observarmos a elaboração feita por Mannheim, o historicismo aparece de dois modos apenas: 1) vinculado às teses dos historiadores, para os quais, a exemplo de Ranke e Droysen, a inserção empírica na realidade histórica pode revelar suas diferenças internas; 2) autores como, por exemplo, Hegel, Comte e Marx, utilizaram-se da História com a pretensão de resgatar sua continuidade evolutiva, crenes no fato de que

a História tem autonomia apesar de seu movimento. E, em se tratando de um historicismo com duas faces, Mannheim está fora dele: no local em que o historicismo tão somente contribui para a fundamentação das Ciências Sociais. Neste sentido, Mannheim está interessado em ser herdeiro do historicismo e, ao mesmo tempo, imprimir nele as críticas necessárias visando a autonomia das Ciências Sociais dentro de um panorama científico mais amplo; suas críticas alcançam os portadores da historiografia:

“Não é a historiografia que nos traz o historicismo, mas antes o processo histórico que vivemos que nos faz historicistas. O historicismo é, pois uma *Weltanschauung*, e no presente estágio de desenvolvimento da consciência é uma característica da *Weltanschauung* que não deve dominar apenas as reações internas e as respostas externas, mas também as formas de pensamento. Assim, no estágio atual, a ciência e a metodologia científica, a lógica, a epistemologia e a ontologia são todas determinadas pela aproximação historicista. O historicismo só existe desde que os problemas relativos às novas formas de encarar a vida, problemas que encontram porventura a sua expressão mais tangível na historiografia, alcançam o nível da auto-consciência” (Mannheim, s/d:119).

...e, suas críticas alcançam os representantes da Filosofia da História:

“O historicismo é uma filosofia da história ao libertar a filosofia implícita numa descrição histórica e ao analisar conscientemente os problemas que se levantam na representação do passado. Neste processo, no entanto, as condições de vida dão origem ao historicismo e à historiografia que delas recebeu também o seu impulso, alcançam o estágio da consciência, o estágio da auto-realização sistemática. Os problemas filosóficos que determinaram já *existencialmente* as pressões e as tensões da *Weltanschauung* atual apresentam-se agora no nível da consciência reflexiva” (Mannheim, s/d:123).

Em resumo, as reflexões de Mannheim acerca do historicismo removem as suas bases filosóficas e historiográficas para em lugar dessas imprimir o fundamento sociológico no desenvolvimento dos processos históricos, anexando, assim, historicismo e Ciências Sociais numa só dimensão. Entre a linearidade (teleologia) histórica apresentada pela Filosofia e a fragmentação dos eventos históricos defendida pelos historiadores, Mannheim reivindica unidades em movimento (épocas) dentro do processo histórico, constituídas e constituidoras das visões de mundo (*Weltanschauung*)

em circulação através dos indivíduos, grupos sociais e a sociedade como um todo. Disso resulta a tentativa de conciliação entre as concepções de uma unidade histórica estática, por um lado, e o fluxo ininterrupto da história, por outro, como sendo o ponto de partida das Ciências Sociais. Em outras palavras, no instante em que as Ciências Sociais procura seu fundamento, em vinculação com o historicismo, por meio da perspectiva mannheimiana, se afasta definitivamente do discurso filosófico moderno, legitimando um novo campo epistêmico.

“O que surge como totalmente impossível, contudo, é negar uma nova filosofia, baseada na análise reflexiva de um novo estágio da realidade sócio-cultural, *só porque este novo sistema contradiz os pressupostos últimos de um sistema anterior*, que correspondeu a um estágio anterior. Mas isto é exatamente o que é feito pelos que, imbuídos da filosofia do Iluminismo, rejeitam *abovo* as perspectivas em evolução do historicismo. Neste contexto, queremos significar por 'filosofia do Iluminismo' aqueles sistemas que de algum modo contêm uma *doutrina da supra-temporalidade da Razão*. Todas as refutações vindas deste campo apontam para a carga de relativismo que alegam contido no historicismo. Julgam que este slogan é suficiente para destruir o novo sujeito da mudança” (Mannheim, s/d:126).

Em separação tanto com a historiografia quanto com a Filosofia da História, Mannheim aprofunda o anseio de Dilthey em desenvolver um campo epistemológico a partir da dimensão dinâmica da realidade histórico-social. Para tanto, assume as críticas já manifestadas anteriormente contra o caráter estático da realidade social apresentada pelo positivismo e, ao mesmo tempo, contra a rigidez da crítica ideológica do marxismo e seu respectivo reducionismo materialista. Tal crítica, agora elaborada a seu modo, parte da diferenciação de duas categorias: *pensamento estático* e *pensamento dinâmico*. Neste último, fonte de correspondência imediata entre o pensamento e a realidade, Mannheim procura fundamentar as bases do novo modelo de Ciências Sociais.

A noção de pensamento dinâmico é incorporada pelo autor na realidade social, fazendo-a ressoar nas bases epistemológicas nas Ciências Sociais. Com isso, o procedimento compreensivo de investigação é herdado do historicismo em contraposição à pretensão explicativa do positivismo e, ao mesmo tempo, a noção de ideologia apresentada pelo marxismo é expandida,

descolando-se da dimensão material. Como veremos no próximo ponto, Mannheim recusa o determinismo da teleologia histórica passando a ideologia de sua condição puramente crítica para a base de formatação do universo social dinâmico, operacionalizando-a a partir de uma teoria geral do comportamento social. Uma vez feito isso, pretende o autor também a superação do relativismo manifestado pelo historicismo em sua matriz historiográfica:

“A totalidade, no sentido em que a concebemos, não é uma visão da realidade imediata e eternamente válida, somente atribuível a olhos divinos. Não se trata de um horizonte estável e autodeterminado. Pelo contrário, uma visão total implica tanto a assimilação quanto a transcendência das limitações dos pontos-de-vista particulares. Representa o contínuo processo de expansão do conhecimento, possuindo como objetivo não atingir uma conclusão válida supratemporalmente, mas a extensão mais ampla possível de nosso horizonte de visão” (Mannheim, 1976:132).

Em resumo, as Ciências Sociais aparecerão na perspectiva mannheimiana como um produto da esfera social e, portanto, sendo portadora da dinâmica inerente à realidade social. Se em sua gênese tal modelo de ciência está necessariamente vinculado ao processo social, seu ponto de realização é também a concordância com esta realidade, na medida em que se torna capaz de não apenas promover sua compreensão, mas intervir gradativamente em seu movimento. Assim, a unidade epistemológica sugerida por Mannheim através da noção de ideologia vai desde a gênese das Ciências Sociais até a sua realização na transformação do universo social.

3.2. Ideologia e Realidade Social

Quando observada em face ao conjunto da obra mannheimiana a noção de ideologia não sofre alterações significativas de conteúdo, mas, de outra maneira, o esforço dedicado ao aprofundamento da questão exigiu que o autor apresentasse-a em diferentes ópticas e denominações. Assim, há dificuldade em encontrar uma definição resumida da noção de ideologia apresentada por

Mannheim a partir de seus próprios textos, a qual seja capaz de precisar seus diferentes graus de elaboração, mas pode-se dizer que num sentido mais lato ideologia, no contexto da obra do autor, equivale às estruturas mentais de caráter coletivo, operando enquanto uma visão de mundo que vai desde um nível macro até uma dimensão singular das relações sociais (Löwy, 1987; Guariglia, 1982; Blackburn, 1982; Crespi e Fornari, 2000).

Evidentemente, tal definição é aqui apresentada apenas como ponto de partida para a análise mais pontual da questão dentro do pensamento mannheimiano, necessitando ser incorporada em correspondência com os textos onde a análise caminha na direção de uma sistematização da noção de ideologia. Apesar do exercício mais interessado nesta sistematização ter sido empreendido em *Ideologia e Utopia*, os textos anteriores já se mostravam comprometidos com a busca pela identificação da gênese, funcionamento e apreensão das estruturas mentais coletivas. Entretanto, isto aparece com maior clareza quando levamos em consideração o fato de que termos como *estrutura*, *pensamento*, *mentalidade*, *ideologia* e, num sentido mais específico, *conhecimento*, cumprem com a mesma função, a saber, identificar os contornos dos complexos de idéias que atravessam os indivíduos no horizonte da existência social.

Segundo Mannheim, em *Sobre a Interpretação da Weltanschauung*, a realidade social deve ser interpretada em primeiro lugar a partir dos elementos a-teóricos da vida coletiva, sendo que as teorizações efetuadas sobre tais elementos só podem alcançar sucesso ao passo que conseguirem abarcar de modo compreensivo a sua totalidade: “No domínio do mental não podemos compreender o todo a partir das partes; pelo contrário, só podemos compreender as partes a partir do todo” (Mannheim, s/d:115). Não se trata, portanto, de elaborar os traços fundamentais de uma perspectiva ontológica com base num procedimento hermético gestado pela lógica ou pela história das idéias tomadas de modo abstrato, antes é indispensável uma averiguação que respeite o fluxo próprio da cultura.

A racionalização de cada segmento da sociedade deverá, então, ter em vista o denominador comum da época ao qual o mesmo pertence de modo

indissociável; uma conduta capaz de imprimir tal pressuposto na abordagem dos fenômenos culturais se guia de início pela compreensão dos significados que norteia o comportamento dos indivíduos. Passível de ser apreendida através de uma *análise de significação*, conforme denominará o autor noutro texto (Mannheim, 1986), a dimensão social que engloba todos os aspectos particulares da vida social, fornecendo-lhes uma determinação, é revelada sempre de maneira “temporária”, pois o movimento histórico que lhe confere unidade também promove sua reatualização.

No entanto, essa posição assumida por Mannheim perante as questões primeiras acerca do universo social é também uma resposta a dois pares de posicionamentos dicotômicos que se mantiveram na base das reflexões sociológicas em seu momento inicial. Por um lado, foi marca central deste ambiente de discussão, com um teor profundamente epistemológico, a disputa entre a *universalização* e a preocupação com a *especialização*. Por outro, um conflito ainda mais abrangente, colocando em questão a base racional da ontologia moderna, foi constituído a partir do conflito entre as diferentes correntes do *racionalismo* e do *irracionalismo*. No primeiro caso, segundo Mannheim (1976), o confronto decorreu da descrença na proposta hegeliana que acabou por fixar a cultura como um objeto de proporção universal com base numa *filosofia da história* responsável pela submissão das particularidades sociais a um ordenamento pré-estabelecido; mas, reclamando pela “autonomia” das diferentes esferas da cultura os estudos especializados em várias áreas nem sempre conseguiam ao término de suas investigações o restabelecimento da unidade cultural, na qual os fenômenos emergiam. No segundo caso, um intenso questionamento foi lançado sobre a primazia da Razão enquanto unidade objetiva voltada à explicação dos fenômenos das Ciências da Natureza e, por conseguinte, na sua convergência para a explicação dos processos histórico-sociais. Este último ponto certamente tornou-se mais incisivo no pensamento mannheimiano, tendo em vista que em sua perspectiva a estrutura social (*Weltanschauung*) é composta tanto por elementos provenientes da dimensão racional/teórica quanto, e em maior

medida, por elementos pré-teóricos que somente são apreendidos gradativamente através de um procedimento compreensivo.

Entretanto, apesar de sua maior proximidade com o espaço aberto pelas concepções “irracionais”, Mannheim procura deixar explícito que a construção de sua perspectiva seguiu o interesse em sintetizar – de modo a encontrar uma terceira posição capacitada a equacionar a duas anteriores em conflito – as diferentes tendências que visaram à sistematização do universo social seguida da possibilidade de apreensão desta. “Compreendemos o todo pela parte e a parte pelo todo. Retiramos o ‘espírito de uma época’ das suas manifestações individuais documentais, e interpretamos o indivíduo as manifestações individuais documentais com base no que sabemos acerca do espírito de uma época. O que tudo concorre para validar a afirmação feita anteriormente de que nas ciências culturais a parte e o todo são dados simultaneamente.” (Mannheim, s/d:104).

Além disso, a pergunta por uma estrutura social pode ser interpretada como o primeiro passo do autor no sentido de caracterizar os processos sociais mentais em sua configuração mais geral, sendo, devido a isso, a base de sustentação da posterior noção de ideologia. De maneira semelhante, outra noção é consolidada: *pensamento existencialmente situado*. Porém, essa ressoa como um “slogan” do pensamento manheimiano na medida em que, talvez, canaliza sua principal inquietação: entender como de fato os homens pensam em face aos problemas dispostos na existência social e, ao mesmo tempo, a maneira pela qual tal modo de pensar orienta/condiciona o comportamento destes (Mannheim, 1976). A oposição direta a este modo de entender o pensamento é exercida por um tipo de pensamento que se apresenta como auto-suficiente e indiferente às transformações históricas e, portanto, cristalizado – “A tese da evolução imanente das idéias baseia-se na suposição de um intelecto auto-suficiente que evolui por si e de si próprio através de seqüências preordenadas” (Mannheim, 2004:12).

Entretanto, ao recusar a separação entre pensamento e realidade social Mannheim tenta estabelecer a vinculação entre ambos mantendo a primazia do pensamento enquanto uma dimensão ordenadora da sociedade. Assim, por um

lado, não promove a elevação de outra categoria para a compreensão dos processos sociais e do próprio pensamento, como havia pretendido Marx ao objetivar a noção de *Trabalho* e a partir desta derivar a constituição do social e do pensamento/*consciência*.

Entre o idealismo que procura determinar o pensamento a partir de sua lógica/evolução interna e a perspectiva de Marx que ao propor as bases materiais para o pensamento submete-o à *atividade humana sensível* no contexto de uma lógica histórica, Mannheim se esforça por dissolver tal oposição. Assim, o dualismo gerado neste ponto, entre *espírito* e *matéria*, somente pode ser superado ao passo que for possível inferir a ambos o apelo à *integração social*: o pensamento é desligado de uma história das idéias pronta e fixa para participar do processo social de onde emerge – “A ação desfaz uma ilusão, mais depressa que a contemplação” (Mannheim, 2004:13) – e, ao mesmo tempo, interagir com a dimensão material da vida social, da qual a interpretação materialista da história não pode ficar alheia, pois “(...) as atividades econômicas têm continuidade absoluta e nesse sentido formam a base primeira da integração social” (Mannheim, 2004:19).

Sendo, desse modo, a integração social o local de convergência das duas perspectivas acerca da gênese do pensamento, este aparece envolto pelo condicionamento social sem ser completamente reduzido a isto: por um lado, é destituído da condição autônoma e, por outro, foge da absoluta determinação proveniente de outra esfera como, por exemplo, a econômica. À síntese desta configuração na qual o pensamento é expresso Mannheim atribui a denominação de *pensamento existencialmente situado* ou *pensamento socialmente determinado* ou ainda *conceito sociológico de pensamento*. Ademais, tal concepção é estendida para a afirmação de uma *sociologia do espírito* que ao evidenciar o processo de integração social consegue capturar concomitantemente o movimento social e as transformações ideacionais. “A sociologia do espírito é concebida como uma visão integrada da ação social e dos processos mentais (...)” (Mannheim, 2004:6).

Na análise dos processos mentais necessariamente vinculados à ação dos indivíduos em sociedade, Mannheim utiliza a noção de *mentalidade* para

compreender como os indivíduos e/ou os grupos sociais interagem. Entendida como um dos modos usados pelo autor para dizer a ideologia, a noção de mentalidade teria neste caso a propriedade de sair do plano mais amplo dos processos sociais (um nível estrutural macro) para transitar entre complexos ideacionais particulares como, por exemplo, na constituição dos traços mentais de um grupo específico. Assim, se a noção de estrutura social construída através das pretensões de apreensão da concepção de mundo de uma época (*Weltanschauung*) representa uma percepção mais geral da ideologia, enquanto que a noção de pensamento passa a significar o horizonte de manifestação desta estrutura, então a noção de mentalidade cumpre com a função de identificar as parcialidades formadoras do todo social, bem como a maneira como as mesmas são orientadas por este todo.

Uma categoria de análise que num primeiro momento pode ser apresentada num plano mais abstrato requer para sua sustentação sociológica a incorporação dos elementos concretos gerados dentro do processo histórico e apreendidos por meio da mentalidade dos grupos sociais participantes em sua construção. Neste sentido, a mentalidade de um grupo social, seja ela ideológica ou utópica (a distinção entre ambas será caracterizada adiante), é: *a)* resultado da interação social entre os diferentes grupos, *b)* reflexo da situação social à qual o grupo pertence e seu posicionamento em face de tal situação, *c)* um produto da mentalidade social mais abrangente, da qual todos os grupos mesmo em suas variações são herdeiros.

A noção de mentalidade, com estas características apontadas, foi significativamente evidenciada por Mannheim (1986) em seu estudo acerca do pensamento conservador. Com o propósito de analisar a configuração deste modo específico de pensamento, o estudo demonstra não apenas a recusa em concebê-lo enquanto uma categoria abstrata, recorrendo para justificar tal recusa à sua gênese histórica e seus principais traços internos, mas preocupa-se em apreendê-lo como uma categoria dinâmica com um impulso de transformação condicionado à interação das mentalidades que passaram a incorporá-lo em sua respectiva constituição. Em sua forma, esta análise é um profundo exercício realizado por Mannheim para identificar a formação e

desenvolvimento de diferentes mentalidades sob um movimento histórico em que novas mentalidades emergem como resultado das anteriores, revelando um processo social amplo e determinante. Um exemplo disso é a constatação feita sobre o significado sociológico do romantismo.

“O significado sociológico do romantismo está na sua função de oponente histórico das tendências intelectuais do Iluminismo, em outras palavras, contra os representantes filosóficos do capitalismo burguês. Ele se apossou das esquecidas formas de vida e de pensamento, arrebatou-as conscientemente e, finalmente, as colocou contra o modo de pensamento racionalista. O romantismo tomou apenas aquelas esferas de vida e de comportamento que existiam como simples subcorrentes da corrente principal do racionalismo burguês. Ele assumiu a tarefa de recuperar esses elementos, de dar-lhes uma nova dignidade e valor e de salvá-los do desaparecimento.” (Mannheim, 1986:95).

O texto acima foi publicado em 1927, dois anos depois com a publicação de *Ideologia e Utopia* (1929) Mannheim se dedicou a sistematizar este aspecto responsável pela ligação entre o nível total e particular das mentalidades, bem como suas implicações dentro de um arranjo teórico mais aprofundado. Nesta sistematização é possível obter uma maior clareza quanto à atitude do autor em expandir a noção de ideologia para os diferentes níveis operacionais de sua obra como, por exemplo, a consolidação das bases científicas da Sociologia do Conhecimento e o comprometimento do intelectual diante da necessidade de imprimir um norte à conduta política. Sendo assim, na articulação entre o nível particular da noção de ideologia (ou o nível psicológico, inerente à mentalidade dos indivíduos) e o nível total (próprio da mentalidade dos grupos sociais), Mannheim procura fundamentar o nível da realidade social como um todo (Weltanschauung). Conforme Berger e Luckmann (1985:22):

“É muito significativo o fato de Mannheim preocupar-se principalmente com o fenômeno da ideologia. Estabelece a distinção entre os conceitos particular, total e geral da ideologia – a ideologia constituindo somente um segmento do pensamento do adversário; a ideologia constituindo a totalidade do pensamento do adversário (semelhante à 'falsa consciência' de Marx); e (aqui, segundo pensou Mannheim, indo além de Marx) a ideologia caracterizando não somente o pensamento de um adversário mas também o do próprio pensador. Com o conceito geral de

ideologia alcança-se o nível da Sociologia do Conhecimento, a compreensão de que não há pensamento humano (apenas com as exceções antes mencionadas) que seja imune às influências ideologizantes de seu contexto social. Mediante esta expansão da teoria da ideologia Mannheim procura separar seu problema central do contexto do uso político e tratá-lo como problema geral da epistemologia e da sociologia histórica.”

Na continuidade desta análise é preciso destacar a originalidade que ela possui e, com a qual, Mannheim irá fundamentar a Sociologia do Conhecimento (as ciências sociais) através da prévia compreensão da realidade social. A interlocução estabelecida pelo autor não foi exclusivamente com a tese de Marx, mas a atenção também estava direcionada para o marxismo – com variações significativas – que constituía ao mesmo tempo um horizonte de interpretação da realidade social e de atuação política em sua época; somente num segundo momento Mannheim empreendeu, de fato, uma análise pontual da noção apresentada por Marx e, num terceiro momento, estabeleceu sua crítica sobre a mesma. Assim, a primeira preocupação em relação ao tratamento atribuído a noção de ideologia foi marcada pela dissociação desta com o marxismo e, por conta disso, percebendo-a em sua gestação dentro do processo histórico. Apesar de iniciar pela definição sumária dos conceitos que compõem a ideologia em sua perspectiva, a obra manheimiana (*Ideologia e Utopia*) recorre constantemente aos fatores indispensáveis que viabilizaram o aparecimento desta noção no pensamento de Marx, recebendo neste estágio sua formatação mais completa. Qual formatação, que foi capaz de romper com as concepções “embrionárias” anteriores? Quais os elementos que constituem aquilo que poderíamos chamar de “pré-história” da noção de ideologia, antecedendo o acabamento final feito por Marx? E, por fim, como a noção é repensada por Mannheim?

O termo ideologia foi criado na França no final do século XVIII pelo filósofo Destutt de Tracy com o objetivo de realizar uma fisiologia das idéias, sendo que em seu aparecimento não comportava nada mais do que a denominação de uma área de estudos, uma identificação vaga e afastada de qualquer nível da realidade social; entretanto, pouco tempo depois de sua criação o termo foi usado com outro sentido por Napoleão, que se sentindo

pressionado pelo grupo de filósofos que aderiram a esta área, rotulou-os de ideólogos. Por conseqüência, o termo deixou de ser simplesmente um termo e passou a incorporar uma dimensão ontológica ao ser utilizado para a caracterização valorativa (depreciativa/pejorativa) de um ponto de vista assumido por um indivíduo ou grupo social. “A partir de então, todo pensamento rotulado de ‘ideologia’ é considerado fútil quando vem à prática, devendo-se buscar na atividade prática o único acesso à realidade digno de confiança” (Mannheim, 1976:98).

Numa dimensão mais primária, a noção de ideologia pode ser definida basicamente como uma atitude de descrença/desconfiança e, neste sentido, seu conteúdo teria aparecido antes do próprio termo ser criado. Conforme demonstra Mannheim, o processo de desintegração da ordem medieval e a transição rumo ao estabelecimento de uma nova ordem social impulsionou um novo modo de pensamento. Ao passo que a crença na Razão sustentou a concepção de mundo emergente, o descrédito atribuído aos valores que estruturavam a sociedade medieval já apontava para o que somente mais tarde seria denominado de ideologia. Assim, na base do pensamento moderno filósofos como Descartes e Bacon, por exemplo, manifestaram em suas construções teóricas o forte empenho em evitar o “engano” e, por conseguinte, percorrer um caminho seguro iluminado pela Razão.

“Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (Descartes, 1996:257).

Este nível da ideologia é entendido por Mannheim como *particular*, uma vez que a descrença permanece na direção do próprio enunciado e, em momento algum, é capaz de atingir a precisa localização de um ponto-de-vista dentro de uma dimensão mais ampla na qual ele é gerado. No entanto, a partir da perspectiva apresentada por Marx, em especial na obra *A Ideologia Alemã*,

a noção de ideologia passa a ser entendida num nível *total*, onde um ponto-de-vista é sempre alicerçado pelos elementos externos condicionados pela esfera social. Além de um alcance mais abrangente, esta última coloca a *falsidade*, gerada intencionalmente por uma parcela da sociedade, como um novo conteúdo na atitude ideológica em lugar de um engano apenas. “Foi a teoria marxista que por primeiro concretizou a fusão das concepções particular e total de ideologia. Foi esta teoria a que primeiro concedeu a devida ênfase ao papel da posição e dos interesses de classe no pensamento.” (Mannheim, 1976:100).

Assim, com a teoria marxista um novo conteúdo aparece na noção de ideologia, confirmando nela um caráter ontológico que se abre através da esfera social e na prática política. Ao mesmo tempo em que a denúncia de Marx conseguiu ampliar o cenário de desconfiança, dentro de uma postura crítica própria do pensamento moderno (Durant, 1996), restabeleceu o ponto da crítica ao projetar com ênfase os elementos externos do pensamento, onde este passou a corresponder aos interesses de um grupo dentro da sociedade com a pretensão de exercer a dominação sobre o outro. A disputa entre dominadores e dominados, que na concepção marxista promove o movimento de toda a história da humanidade, atinge o nível do pensamento, fragmentando-o ao dispor certas questões, num quadro hegemônico, sobre as demais (Mannheim, 1976).

Nisto, para além de “engano”, o conteúdo da ideologia passa a ser o de *mentira*, seja deliberada ou não, e/ou falsificação da consciência e, por conseqüência, uma distorção/falsificação do real. Se os interesses fragmentados no tecido social representam a fragmentação do pensamento – ainda que no caso da concepção marxista isto apareça numa dicotomia entre duas classes apenas, burgueses e proletários –, então os entraves para a obtenção de um pensamento *uno*, desvelado por meio da lógica, já não podem mais ser negados. Nesta direção, *a falsa consciência* demonstrada por Marx torna-se um obstáculo para a construção de uma ciência voltada para o universal, exceto no caso desta convergir para as leis gerais do movimento inexorável reveladas pela *Filosofia da História*.

Enquanto contribuição para uma teoria social, esta concepção é capaz de fazer o deslocamento de uma análise outrora centralizada em manifestações psicológicas para o conjunto de pensamento socialmente determinado. Este último opera o sentido denominado por Mannheim de *noológico*, no qual o nível espiritual de uma época pode ser amplamente apreendido, uma vez que “(...) não nos estamos referindo a casos isolados de conteúdo de pensamento, mas a modos de experiência e interpretação amplamente diferentes e a sistemas de pensamento fundamentalmente divergentes” (Mannheim, 1976:83).

Se a evolução da noção de ideologia para sua compreensão social se deu através da identificação de estratos distintos de pensamento e a respectiva base social destes, então um último passo ainda precisa ser dado a fim de que tal noção possa abarcar a totalidade dos processos de interação social. Em vista disso, Mannheim lança mão da noção *geral* (genérica) de ideologia. A relevância dos níveis particular e total ocorre por meio da fusão de ambos e da incorporação de um terceiro ponto-de-vista que não é contemplado e nenhuma delas: o *eu*. Assim, o estágio final da concepção de ideologia é construído no momento em que aquele que percebe os processos mentais de um grupo social reconhece o lugar de onde o faz, incluindo seu ponto-de-vista no conjunto das diferentes concepções de mundo, cada qual em busca da afirmação de interesses específicos. “(...) já é outra coisa saber quais sejam as implicações teóricas do meu modo de pensamento idênticas às de meus semelhantes, membros do grupo ou do estrato social.” (Mannheim, 1976:85).

As implicações desta perspectiva mannheimiana são, em resumo, duas: por primeiro, enquanto uma ontologia dos processos sociais, num momento inicial a concepção genérica de ideologia abre espaço para a validação de todas as concepções de mundo particulares, o que acarreta num problema ainda mais extenso quando, em segundo lugar, aparece a preocupação epistemológica, procurando pela cientificidade da Sociologia do Conhecimento e a atuação dos intelectuais dentro da ciência e para além dela. “Com a emergência da formulação genérica da concepção total de ideologia, a teoria simples da ideologia evolui para a Sociologia do Conhecimento.”

(Mannheim, 1976:103). O primeiro ponto diz respeito ao relativismo que pode ser atribuído a teoria mannheimiana, o segundo remete a inviabilidade de um procedimento neutro por parte do intelectual, uma vez que como representante de um grupo seria ele também um defensor de interesses particulares.

De acordo com a concepção mannheimiana, num aspecto mais geral a noção de ideologia pode sintetizar o complexo social, bem como suas respectivas variações. Isto se deve ao fato de que, por um lado, ela sustenta o processo de interação social e, por outro, pode ser operacionalizada como um modelo de apreensão deste processo. No primeiro caso, a ideologia aparece como o elemento articulador da estrutura social, atravessando de modo “imaterial” os indivíduos e, com isso, promovendo os distintos arranjos de coesão entre os mesmos; em consequência disso, sua utilização bem sucedida para a compreensão de tais arranjos implica na aceitação de que o observador é também submisso às exigências das condições de coesão social. Porém, o problema mais importante neste momento é caracterizar o modo pelo qual a ideologia fundamenta a interação entre os indivíduos, agregando-os em grupos e, ao mesmo tempo, como os grupos sociais conseguem modelar a conduta dos indivíduos.

Num primeiro momento é necessário frisar que a noção de estrutura afirmada por Mannheim, na qual a ideologia aparece em seu nível mais abstrato, comporta uma permanência temporária, limitando-se a englobar os processos sociais inerentes a uma época específica. Em conformidade com tal época, um conjunto delimitado de valores atravessa a sociedade como um todo, permitindo aos grupos a participação numa concepção de mundo (*Weltanschauung*) comum a todos. Paralelo a isso, cada grupo dispõe, em vista da mútua identificação de seus membros, da capacidade de interagir com a estrutura, incorporando traços peculiares de sua organização social às concepções recebidas. Em derivação deste processo, uma síntese pode ser percebida na relação entre o nível mais geral dos valores que advêm da estrutura social e as modificações que lentamente são originadas no grupo em virtude da particularidade da qual dispõe.

A unidade interna de cada grupo passa, assim, a ter duas características essenciais: 1) atua como uma via de perpetuação dos principais traços recebidos da estrutura social que o envolve e; 2) ao engendrar “situações específicas com tensões típicas, repressões e conflitos, assim como agências típicas de repressão e liberação”, conforme salienta Mannheim (1962:170), é capaz de reatualizar constantemente a estrutura social. No que diz respeito ao primeiro ponto, ao ser incorporado por um conjunto de valores em grande parte já preestabelecidos, o grupo coloca em movimento as “forças sociais” responsáveis pela aproximação (forças integradoras) e/ou distanciamento (forças de afastamento) dos indivíduos. Em relação ao segundo ponto, as forças integradoras aparecem já efetivadas e a regulação do comportamento dos indivíduos se dá de maneira estável em dois tipos de atitudes que estão na base de constituição do grupo: “as que são relativamente permanentes – a estas chamamos atitudes institucionais; e aquelas que são comparativamente efêmeras e que modificam rapidamente a sua natureza – as atitudes não institucionais.” (Mannheim, 1962:170).

Se, por um lado, as forças de integração social representam a base do ajustamento entre os indivíduos, situados em seus respectivos grupos sociais – ao mesmo tempo em que auxiliam na percepção da relação entre a estrutura social e os grupos –, de outro modo, tais forças apontam para a diferenciação entre grupos sociais e outras manifestações que superficialmente demonstram proximidade entre os indivíduos; deste gênero de manifestações sociais, Mannheim destaca a *multidão* e o *público* enquanto as mais recorrentes em sua época.

Em se tratando de um agrupamento social na forma de multidão, a agregação entre os indivíduos se dá sempre de maneira instável e provisória, sem a existência de elementos comuns unindo-os; o que num primeiro momento pode aparecer como um fenômeno de integração é, a partir de uma observação mais atenta, somente um conjunto de reações idênticas aos mesmos estímulos, sendo dissipada concomitantemente ao término destes. Assim, a multidão não possui uma organização substancial e “(...) está geralmente sujeita a processos nos quais a emoção se intensifica e a

capacidade de refletir diminui. Nesse estágio, nada de construtivo pode ser feito porque não existe objetivo comum.” (Mannheim, 1962:163). O público, por sua vez, se manifesta de uma maneira semelhante àquilo que é próprio da multidão: a reação a estímulos. No entanto, segundo Mannheim, quando experimentam os estímulos, a atitude imediata dos indivíduos dispostos nessa condição não é puramente passiva, antes reagem em certa medida a partir de uma incipiente reflexão que é transposta na forma de opiniões; ao emitirem suas opiniões, os indivíduos influenciam-se mutuamente, dando início à passagem para a configuração de grupo. Nesta direção, “O grupo é o elemento fluído, eternamente presente em todos os agrupamentos consolidados. Por outro lado, na medida em que os impulsos flutuantes do público não se tornam organizados, transformando-se em atitudes grupais tradicionais, eles reagem sobre a mente do indivíduo mas não modificam a sociedade existente. A totalidade da sociedade só pode ser explicada sob o ponto de vista das integrações fluidas e das consolidações grupais.” (Mannheim, 1962:167).

Uma vez consolidados, sem renunciar aos elementos dinâmicos em sua constituição, os grupos sociais significam o caminho entre a estrutura social e os indivíduos, ou a orientação destes últimos por meio dos valores preestabelecidos e constantemente reatualizados. Em conformidade com isso, os grupos podem geralmente ser identificados e classificados de acordo com a configuração que assumem, havendo, neste caso, dois tipos essenciais de grupos: aqueles que têm uma duração temporal mais longa e aqueles que são feitos e desfeitos seguidamente; utilizando a análise de Töenies, Mannheim faz esta distinção por meio das categorias comunidade e sociedade, respectivamente. Em se tratando de um grupo que possui o perfil associativo, sua organização intensamente flexível se dá a partir dos interesses dos indivíduos que o compõe, sendo, devido a isso, inviável traçar os princípios gerais que promovem o seu aparecimento, mas, de outro modo, nos grupos com características da comunidade alguns fatores revelam a base de sua formação. Assim, os grupos sociais com maior duração temporal correspondem em sua organização a princípios tais como: relações consangüíneas, localidade, atividades comuns, luta pelo poder, defesa de

interesses comuns. Além disso, em agrupamentos deste tipo torna-se mais visível a coesão social e, por conseguinte, o alto nível de pertencimento e correspondência dos indivíduos aos valores sociais.

“O indivíduo se encontra em uma situação herdada, com padrões de pensamento a ela apropriados, tentando reelaborar os modos de reação herdados, ou substituindo-os por outros, a fim de lidar mais adequadamente com os novos desafios surgidos das variações e mudanças em uma situação. Cada indivíduo é, dessa forma, predeterminado em um duplo sentido pelo fato de crescer em uma sociedade: encontra, por um lado, uma situação definida e, por outro, descobre em tal situação padrões de pensamento e de conduta previamente formados.” (Mannheim, 1976:31).

Há, conforme Mannheim, um tipo de agrupamento que merece uma consideração especial: o Estado. Trata-se, pois, de um grupo que inclui todos os demais de forma a regulá-los, sendo ele próprio baseado num princípio não comum aos demais grupos sociais: a legitimidade. Devido a sua força e ao princípio que o sustenta, o Estado enquanto grupo social age sobre os demais ao mesmo tempo em que recebe sua legitimação frente aos mesmos. Contudo, a delimitação de seu poder é estabelecida na relação com outros grupos de mesmas características: “(...) o poder do Estado é limitado pelo poder de outros Estados, que com ele competem no cenário internacional.” (Mannheim, 1962:182).

Ademais, em relação à concepção mannheimiana de grupos sociais acima apresentada, é possível considerar como central: 1) os grupos são o viés de passagem da mentalidade social mais ampla para os indivíduos, de modo que contribuem na orientação destes, sendo que no caminho inverso os indivíduos, mesmo que de maneira limitada, interagem uns com os outros dentro de seus respectivos grupos promovendo alterações significativas dentro da mentalidade social como um todo; 2) a noção de grupos sociais viabiliza a compreensão do dinamismo social. Este último coloca ênfase no vínculo social por meio do qual a sociedade, os grupos e os indivíduos estão articulados, contrapondo-se a perspectivas tais como aquelas encontradas em explicações baseadas em recursos profundamente estatísticos e aquelas com um grau elevado de universalização.

Ambas as perspectivas têm em comum o fato de que o ponto de partida com o qual investigam os grupos sociais está carregado de rigidez, ao mesmo tempo em a disposição estática destes compromete uma compreensão mais profunda. Segundo Mannheim, a explicação sociológica que percebe os grupos sociais como unidades estatísticas tem na base da observação os elementos quantificáveis e, portanto, caracterizados a partir de fatores externos. “As pessoas raramente agem em comum, na base de aspectos externos mas, com bastante frequência, na base de estímulos psicológicos comuns.” (Mannheim, 1962:176). Assim, ao passo que as demarcações estatísticas alcançam alguma proximidade com este tipo de orientação encontrada no comportamento social dos indivíduos, elas resultam em apoio para a investigação, pois podem indicar satisfatoriamente segmentos da realidade social (grupos de renda, étnicos, religiosos, entre outros), embora por si só não apreendem a realidade social como um processo total e dinâmico.

No caso das abordagens com um nível elevado de universalização a organização dinâmica dos grupos sociais também fica carente de compreensão. O modelo explicativo proposto pelo marxismo, onde o movimento social é derivação da oposição entre duas classes (burguesia e proletariado), ocorre uma fixação do universo social de maneira tal que se torna inviável verificar o comportamento dos indivíduos com a proximidade necessária para estabelecer dos traços das interações destes uns com os outros e com os grupos nos quais participam. “(...) a afirmação de que as lutas de classe são inevitáveis, é uma generalização injustificada porque consiste apenas numa tendência e não na única forma de transformação das sociedades.” (Mannheim, 1962:214).

3.3. Ideologia e Ciências Sociais

A construção de um arranjo teórico responsável pela fundamentação da Sociologia do Conhecimento é, em meio a toda a obra mannheimiana, certamente sua maior contribuição para as Ciências Sociais. Ao mesmo tempo, este aspecto da produção intelectual do autor demonstra a ousadia com a qual

sua pretensão pode ser caracterizada: não é somente um esforço em discutir o lugar das Ciências Sociais, antes o propósito central visa recolocar a epistemologia moderna. Assim, partindo do debate estabelecido em torno da questão ciências da natureza *versus* ciências sociais, Mannheim faz a revisão da possibilidade de conhecimento de um objeto construído dentro do movimento social e em profunda relação dinâmica com este, consolidando o âmbito de maior abrangência da Sociologia do Conhecimento: a teoria de sustentação das Ciências Sociais.

Em primeiro lugar, a epistemologia moderna, sustentada pelo racionalismo em seu objetivo último de evidenciar as leis gerais que regem os fenômenos da natureza, deve ser entendida como uma configuração particular do pensamento que numa época específica assumiu tal direção. Entretanto, com o aparecimento de um novo horizonte, que decisivamente recoloca a dimensão social na modernidade, o espaço ocupado pela configuração do saber científico tornou-se passível de investigação. Questiona Mannheim “(...) em que medida a Epistemologia foi, até aqui, profundamente influenciada pelo ideal das Ciências Exatas, torna-se, então, evidente o nosso dever de inquirir como o problema será afetado quando se levar em consideração outras ciências” (Mannheim, 1976:313).

Desse modo, a revisão da epistemologia moderna segue alguns pontos, a partir dos quais ficam visíveis as lacunas que a mesma já não mais consegue contornar diante de um novo cenário emergente. No entanto, para colocar em destaque tais pontos o autor parte do pressuposto de que esta tarefa já cumpre com a função de preencher o espaço de atuação da Sociologia do Conhecimento num plano mais geral e, com importância, num ambiente de debate antes somente ocupado pelas premissas filosóficas. Trata-se, pois, neste caso, de uma preocupação em definir o campo de atuação da Sociologia do Conhecimento antes mesmo de verificar os recursos metodológicos que irão incorporá-la.

A teoria que funda a Sociologia do Conhecimento apresentada por Mannheim é também um diálogo com os elementos de sustentação da Teoria do Conhecimento desenvolvida pela Filosofia na modernidade e seu ponto de

partida é a *elevação da esfera social*. Em vista disso, o primeiro ponto a ser questionado e em seguida refutado é a autonomia dos princípios consolidados pela lógica sobre as determinações oferecidas pelas condições sociais aos contornos do pensamento. Se ao concentrar sua base de apoio na lógica a epistemologia moderna negou a influência das circunstâncias externas do pensamento para a obtenção das proposições com alto nível de segurança, a epistemologia que satisfaz as necessidades das Ciências Sociais não pode abandonar as características constitutivas de seu objeto em vista de uma segurança formal. Assim, o conteúdo da realidade objetificada, carregado pelos fatores que transcendem o pensamento em direção ao meio no qual sua existência é possível, devem ser anexados nas pretensões de cientificidade da Sociologia do Conhecimento. “A ‘Existência social’ é, portanto, uma área de ser, ou uma esfera de existência, que a ontologia ortodoxa, que somente reconhece o dualismo absoluto entre, de um lado, o ser desprovido de significado, e, de outro, o significado, não leva em consideração.” (Mannheim, 1976:314).

Este traço da epistemologia moderna demonstra, além de sua justificação puramente formal, *a*) uma natureza parcial ao focar a essência dos fenômenos desconsiderando o conteúdo determinante da mesma. E, radicalizando esta tendência, *b*) este modelo de pensamento ao caminhar em direção a verdade fez desta também uma categoria formal. Em contraposição com a parcialidade da epistemologia moderna, a Sociologia do Conhecimento pretende incorporar “a multiplicidade de relações entre existência e validade” e “dar atenção aos tipos de conhecimento que atuam numa região do ser que está plena de significado e que afeta o valor de verdade das afirmações” (Mannheim, 1976:314). Assim, Mannheim reivindica para a construção dos critérios de solidificação da verdade pela Sociologia do Conhecimento o reconhecimento dos fatores históricos e sociais em que, levando-se em consideração os determinantes culturais, as proposições são fundadas e, por consequência, os tipos particulares de pensamento têm origem.

Os tipos particulares de pensamento são entendidos por Mannheim como ideologias oriundas dos grupos sociais, constituídas em face às

determinações sociais como um todo combinadas com as definições que o próprio grupo estabelece na interação com os demais dentro do processo social. Tais ideologias respondem as questões sobre o comportamento dos indivíduos, do grupo e, quando observadas de maneira comparada, revelam a fisionomia social em uma época específica. Contudo, a fim de que a Sociologia do Conhecimento alcance de modo compreensivo, importando-se com os elementos qualitativos do comportamento social, estas respostas além de sua estruturação teórica, a reflexão deve estabelecer a base metodológica da investigação. Para tanto, o ponto de partida das pesquisas que têm esta orientação é “determinar os vários pontos-de-vista que gradativamente surgiram na história do pensamento e que estão, constantemente, em processo de mudança.” (Mannheim, 1976:326).

Ademais, a Sociologia do Conhecimento, em sua preocupação com a constituição dos fenômenos em processo de mudança na dimensão histórico-social, não descarta o uso de técnicas empíricas de abordagem. Porém, a empiria é incapaz de abarcar o caráter significativo a ser desvelado na apreensão de um estilo de pensamento, o que exige um esforço de *imputação*. Neste, a confrontação entre a base social e a ideologia de um grupo específico pode revelar em profundidade um determinado aspecto da realidade social que de outro modo ficaria ofuscado. Desse modo, é preciso considerar os recursos empíricos apenas como uma parte dos mecanismos de reconstrução da realidade desde os seus segmentos, encontrados nas diferentes formas de pensamento manifestas pelos grupos sociais, até a totalidade que os abarca.

No processo de reconstrução da realidade social, tendo em vista a totalidade, os distintos pontos-de-vista devem ser correlacionados com o propósito de elaborar um modelo prévio, uma hipótese acerca dos pontos comuns a todos. Assim, a configuração assumida pelo pensamento equivale ao contorno do processo histórico da respectiva época e, derivado disso, nenhuma categoria presente neste processo aparece em abstrato, sendo que o seu conteúdo ao ser fornecido no cruzamento entre a esfera social e a esfera do pensamento revela o comportamento da estrutura social condicionando as existências individuais. Em meio aos dois extremos (estrutura e indivíduo) o

grupo social apresenta um estilo de pensamento delimitado e, sendo o indivíduo atravessado por diversos estilos de pensamentos, a análise sociológica prioriza o grupo para obter a totalidade.

“Uma vez constituídas as estruturas e tendências dos dois estilos de pensamento, teremos pela frente a tarefa de imputação sociológica. Como sociólogos, não tentamos explicar as formas e variações do pensamento conservador simplesmente pela referência à *Weltanschauung* conservadora, por exemplo. Pelo contrário, buscamos em primeiro lugar derivá-las da compreensão dos grupos e estratos que se expressam por tal modo de pensamento. E, em segundo lugar, buscaremos explicar o impulso e a direção do movimento do pensamento conservador pela situação estrutural e pelas mudanças que ela sofreu num todo maior, historicamente condicionado (tal como a Alemanha, por exemplo), bem como pelos problemas constantemente variáveis levantados pela estrutura em mudança.” (Mannheim, 1976:328).

Quando combinadas, as duas direções assumidas pela Sociologia do Conhecimento (teórica e metodológica) estão sustentadas sobre uma reelaboração da noção de ideologia que já havia alcançado o nível geral. A noção de ideologia surgiu como um mecanismo do pensamento para colocar em situação de desconfiança certas proposições (ideologia particular), posteriormente ela foi refundada visando um maior alcance ao relacionar as proposições com a respectiva base social de onde emergem (ideologia total).

Em se tratando do interesse pela compreensão dos processos mentais desenvolvidos pelos grupos sociais dentro de um horizonte social, Mannheim denomina o aspecto metodológico da Sociologia do Conhecimento de *psicologia social*. Paralelo a isso, cabe à metodologia utilizada pela Sociologia do Conhecimento compreender a dimensão qualitativa dos fenômenos sociais dentro do processo histórico. Para tanto, duas categorias explicitam este procedimento: *constelação* e *estilo de pensamento*; através destas é possível perceber a constituição de um fenômeno social e sua disposição dinâmica em meio aos outros fenômenos que se apresentam associados a ele.

A noção de “constelação” é apresentada pelo autor com maior profundidade ao caracterizar o surgimento da Sociologia do Conhecimento enquanto um fenômeno social e uma área de saber encarregada da

compreensão dos fenômenos sociais em situação dinâmica. Também em vista da compreensão dos elementos qualitativos dos fenômenos sociais Mannheim recorre a noção de “estilo de pensamento”. Com isso, o autor constata que no desenrolar do processo histórico-social a Sociologia do Conhecimento tem sua origem em condições específicas que contribuem para a sua problematização tornando-a um fenômeno de si mesma. Isto indica a sua possibilidade de auto-sistematização no instante em que conjuga os elementos sociais com os complexos teóricos. Em outras palavras, o momento oportuno à colocação do problema da Sociologia do Conhecimento se deu no agrupamento de fatores que outrora estavam dispersos. Assim, a noção de “constelação”, adotada da astrologia e reformulada para a análise em questão, é capacitada a constatar o conjunto de fatores que viabilizaram o aparecimento da Sociologia do Conhecimento enquanto um fenômeno agora investigado. “Num sentido lato, o termo ‘constelação’ pode designar a combinação de certos fatores num determinado momento, o que apela a uma investigação para sabermos quando temos razão para afirmar que a presença simultânea de vários fatores é responsável pela forma assumida pelo fato em que estamos interessados.” (Mannheim, s/d:185).

No caso específico da Sociologia do Conhecimento, enquanto um fenômeno que se dispõe para a análise dela própria, é possível identificar quatro fatores fundamentais que entram na constelação constituinte do problema: (1) A auto-transcendência e a auto-relativização do pensamento; (2) O aparecimento de uma nova forma de relativização introduzida pela viragem da mentalidade “desmascarante”; (3) O surgimento da esfera social enquanto novo sistema de referência; (4) A aspiração de conceder o caráter totalizante à relativização do pensamento.

Levando em consideração a sua “vitalidade” dentro do processo histórico, a Sociologia do Conhecimento começa a ser germinada por meio da *auto-transcendência e a auto-relativização* do pensamento moderno. Mannheim encontra uma fenda no paradigma que inicia a modernidade, o princípio alicerçado numa consciência capaz de emancipar-se das condições históricas e sociais e a partir da segurança do *eu* atingir um conhecimento

seguro e indubitável. Esta identificação pode ser endereçada ao *Cogito* cartesiano e, em seguida, ao desenvolvimento e consolidação da *Razão* iluminista, sendo ambos a expressão do paradigma científico que abrem a modernidade no âmbito do pensamento. Todavia, a primazia obtida pelo pensamento recebe intensa fragmentação na medida em que o mesmo passou a ser considerado “(...) como algo subordinado a quaisquer outros fatores mais compreensivos, no que diz respeito à sua emanação, à sua expressão, ao seu paralelismo ou, em geral, a qualquer coisa condicionada por algo diferente.” (Mannheim, s/d:190).

De outro modo, o pensamento passa a ser colocado dentro daquilo que Mannheim denomina de *totalidade do processo do mundo*, na qual só penetra o pensamento existencialmente determinado capaz de romper com a imanência do próprio pensar e, ao mesmo tempo, se percebendo como um fenômeno parcial no conjunto da existência. Este movimento conduz o pensador à auto-transcendência, a partir da qual é possível exprimir idéias extra-teoricamente constituídas e justificadas.

Em conseqüência do primeiro momento, Mannheim aponta para o aparecimento de uma nova forma de relativização. Sendo este o segundo fator da constelação, propõem conceber a realidade no seu aspecto social e, em vista disto, desmascarar o pensamento concebido sem conteúdo. Esta perspectiva conduz a análise de uma idéia não para seu conteúdo de verdade formalmente estabelecido, mas sim para sua “funcionalidade”. Não se trata de estabelecer um novo critério a partir do qual seja viável considerar como verdade ou falsidade aquilo que determinada idéia expressa, antes, é preciso concentrar a análise na função de uma idéia em vista de sua apresentação enquanto em relação às condições sociais que a promoveram.

Em terceiro lugar, com o surgimento da esfera social enquanto novo sistema de referência identifica-se outro fator responsável pelo desdobramento histórico da Sociologia do Conhecimento. Contudo, a contribuição deste elemento se dá ao passo que assume a característica de “(...) esfera ontológica de importância central em relação à qual o pensamento pode ser considerado como relativo ou dependente” (Mannheim, s/d:196). Neste aspecto, Mannheim

faz referência direta ao positivismo enquanto importador das aspirações das Ciências Naturais para a esfera social, bem como, o estabelecimento de uma conexão direta entre o pensamento e a realidade social.

Após percorrer as condições iniciais de constituição da Sociologia do Conhecimento, Mannheim denuncia o momento mais significativo deste processo como sendo reflexo das preocupações hegelianas e, com maior ênfase, o acréscimo obtido em Marx para tornar total a relativização do pensamento em face aos elementos histórico-sociais. Para tanto, ambos se colocam a empreita de direcionar não somente um pensamento ou idéia, mas sim todo o sistema de idéias à realidade social subjacente. Tal aspiração é alimentada, de início, na idéia de *crença subjetiva* proposta por Hegel e, posteriormente, na concepção de *ideologia* desenvolvida por Marx.

“É por causa desta aspiração para a ‘totalidade’ que a tentativa de transcender a teoria com a ajuda da técnica de ‘desmascaramento’ assume uma nova forma específica, claramente distinta das versões anteriores. Como resultado disto assistimos a um novo tipo de relativização, de invalidação das idéias. Neste momento, podemos relativizar idéias, não pela sua negação uma a uma, não pela sua colocação em dúvida, não pela demonstração de que são expressões deste ou daquele interesse, mas pela demonstração de que são parte de um sistema, ou, mais radicalmente, de uma totalidade da *Weltanschauung*, que, como um todo, está ligado a, e é determinado por, um estágio de desenvolvimento da realidade social.” (Mannheim, s/d:198).

Este nível atingido pelo desenvolvimento da Sociologia do Conhecimento permite o salto de pontos particulares para a análise do todo enquanto determinante de tais casos e, portanto, privilegiado na investigação. Não é possível recorrer a eventos ou idéias parciais sem antes perceber o sistema social ou teórico que se desenrola em sua base. Com isso, torna-se possível localizar um sistema teórico já ultrapassado ou um todo existente que a dinâmica social tornou elemento do passado.

Nisto, Mannheim retoma a centralidade da concepção de *pensamento socialmente determinado*, diante do qual a posição dos opositores condicionados por suas ideologias é a manifestação da função de sua posição no mundo, do mesmo modo que nossas idéias mais particulares são expressões da função de nossa posição social. Entretanto, “Não basta considerar as

‘idéias’ de uma classe antagônica ditadas pela sua ‘existência’; não é suficiente reconhecer que as nossas idéias são ditadas pela nossa existência; o que temos de compreender é que quer as nossas ‘idéias’, quer as nossas ‘existências’ são elementos de um processo evolutivo compreensivo em que estamos empenhados.” (Mannheim, s/d:201).

Neste processo dinâmico, característico da realidade social e refletido nas idéias que emergem desta realidade, importa à Sociologia do Conhecimento resgatar os fatores que, de modo idêntico na sua própria constituição, se agrupam determinando os fenômenos da realidade social e que são percebidos pelo observador na relação com os complexos ideacionais de um grupo social em sua respectiva época. Mas, visando apreender os fenômenos sem descartar a mudança própria deles e, de outro modo, inerente ao pensamento não mais estático presente na Sociologia do Conhecimento, Mannheim desenvolve outro instrumental analítico denominado *estilo de pensamento*, representando a apropriação no campo das idéias de um processo social dinâmico.

Na análise do *Pensamento Conservador* na Alemanha, o autor dedica-se a testar este instrumental, o qual, considera ele, aproxima-se do recurso de “hábito de pensamento” desenvolvido pela sociologia anglo-saxônica no momento em que considera o comportamento e o pensamento dos indivíduos como sendo condicionados pelos padrões socialmente estabelecidos. Porém, se afasta deste à medida que o método anglo-saxão encontra dificuldades para explicar o processo de variação do pensamento. “Se o pensamento desenvolveu-se simplesmente através de um processo de reprodução de hábitos, o mesmo padrão seria perpetuado para sempre e mudanças e novos hábitos seriam necessariamente raros.” (Mannheim, 1986:78). Ao denunciar o problema presente no método “hábito de pensamento”, Mannheim introduz o elemento fundamental presente na técnica investigativa “estilo de pensamento”: a possibilidade de avaliar o desenvolvimento da história do pensamento. E, numa analogia com a história da arte, afirma que a classificação do pensamento através do “estilo” permite identificar um pensamento ora situado, ora em mudança.

Porém, há um problema que dificulta a aplicação do “estilo de pensamento”, o qual é caracterizado por duas concepções extremadas: por um lado, a noção de que o pensamento é único, por outro, a noção de que o indivíduo pensa isolado.

“Nós somos cegos para a existência de estilos de pensamento porque nossos filósofos nos fizeram acreditar que o pensamento não se desenvolveu como uma parte e uma parcela do processo histórico, mas desce sobre a humanidade como uma espécie de entidade absoluta; e nossos historiadores literários, que escreveram monografias sobre as grandes personalidades literárias, gostam de persuadir a eles mesmos de que o derradeiro manancial de todo o pensamento é a personalidade do indivíduo.” (Mannheim, 1986:80).

Na posição intermediária de ambas concepções reside o “estilo de pensamento”, que na prática é capaz de resgatar a unidade interna da manifestação ideacional de um grupo social, bem como suas variações dentro do aparato conceitual do grupo em conformidade com a mudança de sua posição social. Para isso, é preciso empreender a *análise de significação*, uma vez que a unidade interna dos diferentes grupos sofre diferenciação. De fato, “Palavras jamais significam a mesma coisa quando usadas por diferentes grupos, ainda que no mesmo país, e leves variações de sentido nos fornecem as melhores pistas para as diferentes tendências de pensamento numa comunidade.” (Mannheim, 1986:81).

Em síntese, a abordagem por meio do “estilo de pensamento” precisa considerar a relação entre o estilo de pensamento e o portador social. De modo hipotético, Mannheim esclarece este ponto tomando por certo que um colapso do estilo de pensamento se manifesta associado ao colapso do grupo social que o sustentava, assim também, o amálgama de dois estilos de pensamento corresponde ao amálgama dos grupos.

IV

MANNHEIM: CIÊNCIAS SOCIAIS E INTERVENÇÃO NA REALIDADE SOCIAL

A noção de ideologia, além de ser o suporte da concepção de ciências sociais apresentada por Mannheim, permite o mapeamento do movimento social, dentro de uma perspectiva de transformação social orientada. Diferente de uma transformação social impulsionada pelo acaso, na qual as conseqüências podem degenerar a ordem social, Mannheim operacionaliza a noção de ideologia em contraste com a noção de utopia e revela os pressupostos do movimento histórico que constituiu de forma ampla a sociedade moderna. Chegando à época contemporânea o autor enfrenta o problema da ausência de uma utopia definida e a possibilidade de contornar tal situação através da elevação do papel dos intelectuais em nossa sociedade.

O problema da *intelligentsia* tratado por Mannheim merece uma atenção diferente dos demais temas. Por ser uma questão que reaparece em vários momentos de sua obra, não podemos encontrar uma sistematização completa para ela. Contudo, neste trabalho enfocaremos o papel dos intelectuais apresentado pelo autor em três momentos. O primeiro ponto a ser analisado em relação ao problema dos intelectuais diz respeito a sua situação de sociólogos e, no caso específico, “sociólogos do conhecimento”, onde constitui o problema da manutenção por parte do intelectual de procedimentos padrões firmados pela epistemologia moderna, tais como: objetividade e neutralidade. Seguido a isso, interessa caracterizar a primeira função do intelectual: promover uma síntese dos diversos pontos-de-vista que emergem na sociedade se afirmando como mentalidades delimitadas e derivando no conflito social. A atuação do intelectual nesta direção tende a formar a base de implantação da orientação nos processos de transformação social. Com base nos dois primeiros aspectos, a concepção de Mannheim a partir da noção de técnicas sociais imprime a segunda função dos intelectuais, agora já na fase do Planejamento Democrático.

A realização das ciências sociais a partir da relação necessária entre o estágio investigativo da realidade social e sua capacidade de intervir nesta realidade, constitui no pensamento de Mannheim uma questão central. Assim, a análise breve sobre a Planificação Democrática tem a função de destacar o modo pelo qual o autor concilia o horizonte científico com as determinações

sociais não apenas na construção da ciência, mas também na possibilidade de intervenção na realidade por parte dela.

4.1. Ideologia e Utopia: mentalidades sociais em conflito

Caracterizamos acima o afastamento de Mannheim da teoria marxista de “classes sociais”, por meio da concepção de grupos sociais, nos quais gestação e efetivação das mentalidades particulares são promovidas. Do mesmo modo que os grupos sociais cumprem com a função de colocar as mentalidades em movimento, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, também são eles os responsáveis pela alteração dinâmica da estrutura social (*Weltanschauung*) de tempos em tempos (épocas em épocas), fornecendo-lhe uma nova configuração e, ao mesmo tempo, remodelando o horizonte histórico. Com isso, traçamos em conformidade com a perspectiva do autor o papel constitutivo da noção de ideologia para a Sociologia do Conhecimento, bem como a necessária superação das parcialidades em vista da apreensão da ordem total que importa à esta ciência.

Contudo, uma vez esclarecido os mecanismos de configuração e apreensão dos processos mentais socialmente delineados em sua base ideológica e as implicações desse processo, é preciso ainda analisar – e esta será a intenção neste ponto – de que maneira a transformação social ocorre, estando a abordagem sociológica habilitada a compreendê-la e, de modo mais significativo, orientá-la. Para tanto, Mannheim utiliza um tripé inicial, em virtude do qual as mentalidades são ajustadas num panorama mais amplo de onde emanam as linhas centrais da transformação social: realidade, ideologia e utopia, se dispõem enquanto categorias fundamentais na compreensão da mudança social, ao mesmo tempo que imprimem sentido ao pensamento situacionalmente elaborado nos grupos e herdado pelos indivíduos.

Neste caso, realidade e totalidade são a expressão da mesma dimensão, a saber a sustentação de todas as variações possíveis do pensamento dentro do universo social. Em vista disso, por mais fragmentado que o

pensamento venha a aparecer em determinadas épocas, combinando-se aos inúmeros grupos com interesses específicos, o ponto para o qual converge a variação é a *realidade*, sendo que os diferentes contornos assumidos pela mentalidade social quando em contato mais direto com os indivíduos é indicação de que existem diferentes modos de experimentar a mesma realidade. Quando a variação do pensamento é estabelecida na vida social cotidiana, a atitude científica com uma orientação adequada tenderá, segundo Mannheim, a compreender o ponto de unidade que sustenta todas as manifestações ideacionais dos grupos e dos indivíduos e, junto a isso, deve ser capaz de remeter cada qual ao seu respectivo entorno social, demonstrando a função que cada idéia exerce no meio de onde advém. “Enquanto encararmos os objetos de nossa experiência de um ponto de apoio particular e na medida exata em que nossos recursos conceptuais bastem para lidar com uma esfera de vida altamente restrita jamais tomaremos consciência da necessidade de inquirição sobre o inter-relacionamento total dos fenômenos” (Mannheim, 1976:126).

Tanto a noção de ideologia quanto a de utopia podem ser inicialmente classificadas como “desfavoráveis” e “favoráveis” à consideração do todo social, pois representam ao mesmo tempo distorções da realidade e o caminho que conduz a sua realização total. Em conformidade com a perspectiva mannheimiana, quando numa observação sociológica saímos do nível totalizante da noção de ideologia e chegamos nas suas manifestações particulares iremos encontrá-la encarnada na representação de interesses parciais e, assim, cada vez mais ausente dos conteúdos dinâmicos da realidade social como um todo. Entretanto, o conflito entre as posições antagônicas geradas pelas ideologias particulares é a via de acesso à manifestação da base comum a todas as mentalidades parciais. De modo idêntico, a noção de utopia num primeiro momento se apresenta vinculada a interesses de setores específicos da sociedade, mas em seu desdobramento revela a configuração da realidade social.

Com isso, transparece o pressuposto adotado por Mannheim para, em vários momentos, entender a transformação da sociedade e a apreensão deste

processo: o conflito entre as partes em antagonismo conduz ao aparecimento do todo social, que de outra maneira permaneceria apenas implícito nas ações individuais e na mentalidade concreta dos grupos. Este pressuposto é operacionalizado em vista da capacidade que as ações possuem de revelar os conteúdos do pensamento, ao passo que o pensamento engendra os conteúdos norteadores das ações dos indivíduos por meio da mentalidade dos grupos. “Tratamos aqui com um processo dinâmico do homem em que seus característicos emergem no curso de sua conduta concreta e no confronto com problemas reais. A própria autoconsciência não surge da mera contemplação, mas somente através de nossas lutas com o mundo – isto é, no decurso do processo em que, pela primeira vez, tomamos consciência de nós mesmos” (Mannheim, 1976:194).

Se por um lado, as mentalidades ideológicas e utópicas deturpam a realidade social em sua totalidade, de outro modo, a elevação do conflito entre as mentalidades no contexto histórico-social abre o espaço para a manifestação da ordem total em graus distintos de estabilidade, onde a constatação da configuração do real só pode ser alcançada na abstração do comportamento de tais mentalidades em conflito. Entretanto, este processo, segundo Mannheim, tornou-se viável devido a fragmentação social ocorrida na modernidade, na qual a ordem do mundo passou pela revisão das partes por ela envolvidas, sendo determinada a medida que cada uma experimenta de um modo próprio os valores, atribuindo a eles marcações específicas. Quando um grupo social se comporta dessa maneira tem na raiz de suas atitudes uma mentalidade que orienta a ação em defesa de certos fatores e em negação de outros.

Ao defender a situação tal qual ela se apresenta, o grupo elabora uma visão de mundo própria sobre a mesma e, devido a forte intenção de mantê-la estagnada, sua mentalidade omite qualquer sinal de mudança e/ou alteração que ela possa sofrer. Um sistema de idéias é gerado a partir deste comportamento do grupo e, reafirmando constantemente os conteúdos deste sistema, o grupo tende a torná-lo único. Isto caracteriza a base da mentalidade ideológica que em contraste tem que lutar por sua manutenção com os grupos

em desacordo com a situação e, por conta disso, negadores do sistema de idéias estabelecido. Este último, por sua vez, irá elaborar um novo sistema de idéias com elementos que permitirão uma nova visão de mundo, sendo esta a base de uma mentalidade utópica e também o ponto de partida da transformação social. Assim, a mentalidade ideológica luta pela permanência da situação conforme reproduzida em seu conjunto de idéias e a mentalidade utópica atua em negação não somente da situação, mas também em relação aos valores afirmados pela primeira. Em geral, ambos os casos significam uma separação da realidade do horizonte de disputa marcado pelo anseio de superação de cada parte nele presente, sendo que o real está implicitamente disposto neste horizonte. Neste sentido, Mannheim considera que

“(...) todas as idéias que não caibam na ordem em curso são 'situacionalmente transcendentais'. As idéias que correspondem à ordem *de facto*, concretamente existente, são designadas como 'adequadas' e situacionalmente congruentes. Estas são relativamente raras, e somente um estado de espírito que tenha sido totalmente esclarecido sociologicamente opera com idéias e motivos situacionalmente congruentes. Em contraste com as idéias adequadas e congruentes, existem duas categorias principais de idéias que transcendem a situação – as ideologias e as utopias” (Mannheim, 1976:218).

Porém, o exercício de localizar claramente no comportamento dos grupos sociais em movimento o tipo de mentalidade que os orienta pode ser, na maioria dos casos, sinônimo de imprecisão, haja visto que o mesmo grupo social pode expressar uma mentalidade ideológica frente a certas situações e tender a construções utópicas em outras. Mas, embora “(...) determinar concretamente o que em um dado caso seja ideológico e o que seja utópico é extremamente difícil” (Mannheim, 1976:220), o entendimento dos principais componentes internos de cada tipo de mentalidade facilita o mapeamento do comportamento dos grupos em relação a situações delimitadas/concretas. Em se tratando do modelo ideológico de mentalidade, Mannheim destaca o fato de que nem sempre os grupos projetam *intencionalmente* suas atitudes ao visarem a manutenção da situação. Diferente disso, a mentalidade ideológica oscila entre três tipos possíveis: 1) algumas circunstâncias ofuscam a visão dos indivíduos/grupos impedindo-os de tomarem consciência da realidade e,

assim, preenchendo sua visão de mundo com idéias destinadas a confirmarem a situação presente; 2) quando conscientes do caráter ideológico de suas idéias, os indivíduos nem sempre manifestam a incongruência que elas possuem com a realidade e assumem uma mentalidade hipócrita; 3) no extremo oposto da não intencionalidade com a qual a mentalidade ideológica se dá em alguns casos está a mentira deliberada. Enquanto que a noção de utopia, por sua vez, “Procura levar em consideração o caráter dinâmico da realidade, na medida em que não assume como ponto de partida uma ‘realidade em si’, mas antes, uma realidade concreta, histórica e socialmente determinada, que se acha em constante processo de mudança” (Mannheim, 1976:222).

Se a mentalidade utópica obscurece a realidade para romper com a situação vigente, a mentalidade ideológica procede de modo semelhante, mas suas pretensões caminham para a reafirmação de tal situação. Quando atuando no processo histórico, ambas as mentalidades aparecem num mesmo plano, uma vez que o objeto visado não é a realidade, antes, o conflito que se estabelece entre elas próprias. Assim, o critério utilizado por Mannheim para separar as mentalidades ideológicas e utópicas é a realização que cada tipo de mentalidade alcança no nível concreto, sendo a primeira responsável pela permanência da ordem social e a segunda encarregada pela sua transformação. Este critério é operacionalizado no momento em que se consegue identificar os elementos dominantes dentro de uma mentalidade, a partir dos quais sua efetivação vai adquirindo consistência e, ao mesmo tempo, agregando as experiências e aspirações singulares dos indivíduos.

A transformação social orientada pelas mentalidades utópicas encontrou seu ponto de realização plena na modernidade, uma vez que a dissolução da ordem supra-temporal e estática presente no mundo medieval impulsionou a formação do espaço para os grupos com seus interesses específicos. A partir disso, cada período passou a ter representantes destacados para empreender a transformação na realidade através de um sistema de idéias em descompasso com a situação e, se a configuração de tais períodos era mantida por meio de um sistema de idéias dominante, também o

opponente a estas idéias estava sustentado num sistema de anseios de transformação da ordem social. Segundo Mannheim, não se pode ignorar o fato de que estes representantes foram indivíduos que ao atuarem sintetizando as aspirações dispersas ao seu redor propuseram, cada qual a seu modo, um conjunto de idéias que lentamente foi sendo engendrado na sociedade. Se a condição de existência da mentalidade utópica na modernidade é a dissolução dos valores estáveis que no período anterior regulavam a conduta social, também é um traço decisivo para a elevação deste tipo de mentalidade a sua constante tentativa de negar não apenas certos fatores da situação; antes as utopias modernas concentram sua atenção na renúncia à situação como um todo, explicitando a totalidade da mentalidade ideológica com a qual disputam.

Tomando tais traços das mentalidades ideológicas e utópicas, desde a sedimentação conceitual até o desdobramento no processo histórico de suas formas concretas, Mannheim analisa os principais arranjos utópicos presentes na modernidade. Ainda mais relevante do que a compreensão histórica destes arranjos é a conclusão apresentada pelo autor, enfatizando a fraqueza que as utopias assumem no século XX. “Quanto maior a classe que adquire um certo domínio sobre as condições concretas de existência, e tanto maiores as possibilidades de uma vitória por meio de uma evolução pacífica, tanto mais tenderá esta classe a seguir o caminho do conservantismo. Isso significa, que os diversos movimentos terão renunciado aos elementos utópicos em seus modos de vida” (Mannheim, 1976:272). Entretanto, embora o gradativo desaparecimento das pretensões utópicas esteja refletido no cenário concreto de uma época que se encontra em crise em relação aos seus respectivos rumos, na perspectiva mannheimiana a esperança de contornar esta situação reside no fato de que os elementos das utopias anteriores não são apagados por completo, permanecendo os mesmos integrados de modo implícito em novas condições sociais de existência dos indivíduos e, assim, podendo ser manifestados em vista da gestação de um novo ideal (utopia) de transformação da sociedade.

Diante disso, olhar para a configuração das mentalidades anteriores e buscar mecanismos (técnicas sociais) de superação dos entraves presentes são as duas etapas essenciais para uma proposta de transformação social consistente. Cada época elabora seus próprios artefatos mentais de orientação da ordem social, mas faz isso tomando por base o conteúdo herdado das épocas anteriores e, nisto, Mannheim tenta apreender a herança que sua época recebeu de toda a modernidade, bem como visualiza em seu período histórico os desafios com um elevado grau de originalidade para os quais apenas uma proposta inovadora pode obter sucesso. No caso dos conteúdos herdados, estes foram aos poucos desenvolvidos em meio a quatro estágios em que as mentalidades ideológicas e utópicas revelaram valores para a formação de uma visão de mundo até então inexistente.

O primeiro de tais estágios já é marcado pela dissolução do pensamento religioso medieval e, mais precisamente, pela intenção de anular a mentalidade ideológica com a qual a Igreja manifestava seu domínio social. Trata-se, pois, do pensamento quiliástico que passou a reivindicar a realização no momento presente dos benefícios celestiais que estavam condicionados a uma outra vida. Mesmo ainda colocado em paralelo com a mentalidade ideológica do momento, a utopia fundada pelo Quiliasma conseguiu projetar um novo sentido para a organização das experiências singulares. “A mudança decisiva na história moderna foi, sob o ponto-de-vista do nosso problema, o momento em que o ‘Quiliasma’ uniu forças às demandas ativas dos estratos oprimidos da sociedade. A idéia da aurora de um reinado milenar sobre a terra sempre conteve uma tendência revolucionarizante, e a Igreja fez todos os esforços para paralisar esta idéia situacionalmente transcendente com todos os meios de que dispunha.” (Mannheim, 1976:235).

O conteúdo transformador presente na mentalidade utópica quiliástica foi lentamente cedendo lugar ao projeto iluminista de emancipação do homem, sustentado na noção de progresso. Enquanto uma utopia em gestação, o elemento catalisador deste último passou a ser a racionalidade e não mais a fé, estando por conseqüência muito mais interessado em enfrentar, a partir de uma visão de mundo intelectualista, os problemas imanentes da existência humana

mesmo que ainda em certos aspectos por meio de categorias construídas no horizonte da metafísica. Se o Quiliasma tem sua mentalidade utópica elaborada com base na efetivação das capacidades humanas no momento presente, dedicando maior interesse para as gratificações divinas a serem recebidas no instante dos esforços terrenos, a *idéia liberal-humanitária* projeta um *telos* que suprime o devir histórico embora não esteja separado completamente dos assuntos inerentes a existência. “O liberalismo burguês se encontrava por demais preocupado com as normas para se interessar pela situação efetiva, tal como esta existia na realidade. Daí ter erigido para si seu próprio mundo ideal. Elevado e desvinculado, e ao mesmo tempo sublime, perdeu todo o sentido das coisas materiais, bem como qualquer relação real com a natureza” (Mannheim, 1976:245).

Todavia, a mentalidade utópica desenvolvida no Iluminismo por meio dos interesses liberais encontraria pela frente os conservadores com um conjunto de interesses mantidos noutra direção e, com isso, dispostos a negar a concepção presente e recolocar a utopia em outra forma e conteúdo. Conforme apontado por Mannheim, a *idéia conservadora* quando se apresenta como terceiro estágio da utopia moderna opera num plano que não estava presente nos modelos anteriores: “A mentalidade conservadora, como tal, não detém nenhuma utopia. Em termos ideais, acha-se por sua própria estrutura completamente em harmonia com a realidade sobre a qual, por hora, mantém domínio” (Mannheim, 1976:253). Isto indica um aparente paradoxo na posição assumida pela mentalidade conservadora ao propor uma base de transformação social, uma vez que os traços utópicos estão em grande medida aproximados com o modelo de uma mentalidade ideológica. Os conservadores, enquanto um grupo concreto, não tem a intenção de alterar a realidade social, mas mesmo assim necessitam confeccionar um sistema de idéias negando as pretensões liberais e, por isso, o que num primeiro momento pode ser interpretado como ideológico através de uma observação contextualizada revela um anseio de transformação da concepção de mundo anterior.

Conforme os estágios da mentalidade utópica são percorridos o conteúdo essencial de cada um deles é mesclado com os demais, e o estágio

seguinte passa a ser incorporado pelos anteriores. Em outras palavras, uma vez colocado em movimento o processo de elaboração de sistemas ideacionais com o objetivo de engendrar a transformação da sociedade, paralelo com a negação da situação por meio do ataque ao sistema de idéias que defende sua permanência, as mentalidades utópicas são incorporadas por elementos, com certas variações, comuns a todas. Por fim, chega-se a uma concepção evolutiva da mentalidade utópica desde seu aparecimento até seu desenvolvimento posterior e assim sucessivamente. Partindo deste pressuposto para entender o comportamento das utopias modernas, Mannheim identifica no quarto estágio o exercício de revisão e síntese empreendido pela *utopia socialista-comunista*.

De início, a mentalidade utópica socialista-comunista precisou enfrentar três concepções: liberal, conservadora e anarquista. Enquanto as duas primeiras norteavam a concepção de mundo na convergência de todos os valores para a base da Razão, a mentalidade anarquista buscava negar qualquer princípio racional de ordenamento social. Mais próximo da racionalização da vida social, a concepção socialista mudou substancialmente os pressupostos de efetivação da racionalidade, em paralelo com a apresentação de elementos imanentes à realidade social para a reafirmação de noções como progresso e liberdade.

“A concepção conservadora de espírito do povo (*Volksgeist*) foi a primeira tentativa de compreender os fatos aparentemente isolados da vida intelectual e psíquica, como emanações de um único centro de energia criadora. Para os liberais, tanto quanto para os conservadores, esta força propulsora constituía algo de espiritual. Na mentalidade socialista, pelo contrário, emerge, da secular afinidade dos estratos oprimidos por uma orientação materialista, uma glorificação dos aspectos materiais da existência, anteriormente experimentados apenas como fatores negativos e obstrutivos” (Mannheim, 1976:265).

O principal aspecto na evolução da mentalidade utópica moderna aparece, desse modo, na via socialista, sendo ela responsável por objetivar a esfera da história e submeter a esta os conteúdos desiderativos, bem como a possibilidade de transformação social. A concretude da luta simbólica entre as mentalidades ideológica e utópica jamais teria alcançado um grau de

desenvolvimento, capaz de revelar a condição total dos pontos-de-vista em conflito, sem a consideração da base material que gera as idéias. Entretanto, “O pensamento socialista, que até aqui vem desmascarando as utopias de todos os seus adversários como ideologias, jamais levantou o problema da determinação com respeito a sua própria posição. Jamais aplicou o método sobre si mesmo e nunca refreou o desejo de ser absoluto” (Mannheim, 1976:273). Esta lacuna deixada pela mentalidade socialista teria sido, segundo Mannheim, o princípio da sua própria negação, pois ao não se utilizar das denúncias levantadas para esclarecer seu próprio lugar no todo social se submeteu ao movimento histórico que havia descoberto.

Tomando a mentalidade socialista como o último estágio da utopia moderna, Mannheim acredita que as experiências dele retiradas permitem visualizar a época atual, a qual em sua base extremamente dinâmica não demonstra o anseio por uma orientação teórica para a transformação social. Assim, os processos mentais aparecem na situação contemporânea dispersos e carentes de uma projeção para o futuro. A fragmentação dos pontos-de-vista na vida política e a apatia por parte dos indivíduos revelam não apenas o descrédito das utopias, mas também que o *sentido* da história foi esvaziado. É, então, preciso a partir desta situação concreta indicar uma via de superação do cenário atual, ressaltando as aspirações adormecidas nos indivíduos em relação ao futuro e promovendo mecanismos de engendramento de tais aspirações na sociedade com vistas para uma transformação orientada.

A fim de que a transformação social não seja produto do acaso e, assim, evitando as conseqüências imprevistas em tal processo, Mannheim aponta para os intelectuais como mediadores da efetivação da mentalidade utópica contemporânea. Partindo da apreensão das intenções dispersas no todo social, os intelectuais devem oferecer uma *síntese* delineada dos conteúdos manifestados pelas mentalidades parciais inerentes aos grupos. O intelectual deve desvendar através desta disposição parcial o elemento total que condiciona à todas. Do mesmo modo que a história da mentalidade utópica moderna demonstra que cada período foi envolvido por um elemento norteador – a mentalidade quiliástica ousou exigir os benefícios divinos para o momento

presente, a mentalidade liberal estabeleceu a partir do pressuposto da Razão a busca do progresso, a mentalidade conservadora tornou a realização dos desejos humanos algo já presente na figura do Estado, a mentalidade socialista procurou a superação da dominação no âmbito material das relações sociais por meio da noção de uma sociedade livre e igualitária – a época contemporânea deve retirar de seus contornos os elementos norteadores das regras sociais e, por conseguinte, da conduta dos indivíduos. Contudo, isso é possível quando o intelectual assume seu papel frente ao processo de transformação social.

4.2. *Intelligentsia* e transformação social

Se a noção de ideologia é capaz de fundamentar as ciências sociais, passa a ser o objetivo último desta área de saber, na perspectiva mannheimiana, a intervenção na realidade social, indo além do diagnóstico e promovendo a superação dos problemas que se apresentam em cada realidade social específica. Para tanto, a atividade do cientista social é expandida do campo da atuação propriamente investigativo para a atuação dentro dos contextos sociais. Tal inserção do intelectual caracteriza-se em três momentos: 1) a sua capacidade de transcender a parcialidade das mentalidades dos grupos, em especial dos grupos com os quais mantém maior proximidade, colocando-se numa condição de neutralidade e objetividade; 2) não somente estar desvinculado dos valores dos grupos sociais, mas também ser capaz de promover a síntese entre as mentalidades parciais com o propósito de obter a unidade do todo social que circunscreve as mentalidades particulares; 3) a introdução de técnicas sociais no tecido social, seja pela via da educação, da propaganda ou de outros recursos, garantindo a eficiência do planejamento social. Percorrendo tais pontos, temos um resumo da atuação do intelectual, bem como do cruzamento sugerido por Mannheim entre as ciências sociais e a realidade social.

O pensamento moderno tem por característica um apelo a fundamentação da ciência e, junto a isso, a forte tendência em construir mecanismos seguros de obtenção da verdade, os quais passam pela segurança metodológica. Contudo, para que esta formatação fosse possível foi preciso romper com a tradição e suas respectivas formas de interpretação da realidade. Enquanto processo, este tipo de pensamento se estendeu por aproximadamente quatro séculos (XVI-XIX), com uma grande variação interna devido as diferentes perspectivas que contribuíram para sua realização: racionalismo, empirismo, ceticismo, entre outras. No entanto, mesmo em sua diferenciação, sua capacidade de apelo à neutralidade como critério decisivo da cientificidade alcançou o desenvolvimento das ciências de modo geral, chegando até as bases das ciências sociais.

“O positivismo impôs-se também nas *ciências sociais*, quer estas sigam as exigências metódicas de uma ciência empírico-analítica do comportamento ou se orientam pelo padrão das ciências normativo-analíticas, que pressupõe máximas de acção. Sob o título da isenção dos juízos de valor, confirmou-se também neste campo da investigação, próximo da práxis, o código que a ciência moderna deveria agradecer aos começos do pensamento teórico da filosofia grega: psicologicamente, o compromisso incondicionado com a teoria e, no campo epistemológico, a separação entre conhecimento e interesse. A isto corresponde, na esfera lógica, a distinção entre proposições descritivas e normativas, a qual torna gramaticalmente obrigatória a discriminação entre conteúdos simplesmente emotivos e cognitivos” (Habermas, 1997:132).

Do mesmo modo que Habermas, muitos autores do século XX se viram obrigados a entender o desenvolvimento anterior marcado pela reflexão em torno das bases da cientificidade; em geral, pode-se dizer que a temática inicial das áreas de saber que começam a se separar da Filosofia neste período (em especial a Sociologia e a Psicanálise) passou a ser encaminhada nesta direção. Diante disso, a proposta fornecida por Mannheim vai além de uma leitura do processo para construir um novo horizonte epistemológico pertinente aos problemas enfrentados pelas Ciências Sociais. “Descobrimos, mediante o procedimento particularizante da Sociologia do Conhecimento, que a Epistemologia antiga está correlacionada com um modo particular de pensamento.” (Mannheim, 1976:310). Somente considerando este fato

podemos entender a concepção mannheimiana referente ao procedimento mais adequado para a investigação dos fenômenos sociais enquanto fenômenos dinâmicos e carregados de significação variante, os quais não podem ser suficientemente compreendidos por meio de uma via unilateral que, segundo o autor, determinou os trabalhos epistemológicos na modernidade.

“Novas formas de conhecimento surgem, em última análise, das condições da vida coletiva e não dependem, para sua emergência, da demonstração anterior de sua possibilidade por uma teoria do conhecimento; elas não necessitam, portanto, de ser primeiro legitimadas por uma Epistemologia. A relação é, na realidade, a inversa: o desenvolvimento das teorias de conhecimento científico nasce da preocupação com os dados empíricos e a sorte das primeiras varia com a dos últimos.” (Mannheim, 1976:309).

Ao propor uma epistemologia baseada num tipo de pensamento capaz de ultrapassar os limites apresentados pela perspectiva moderna, Mannheim retoma o pressuposto da determinação social das idéias, passando a indicar que o novo horizonte epistemológico solidificado na Sociologia do Conhecimento está apto para a apreensão das diferentes formas assumidas pelo pensamento em referência ao contexto social no qual têm origem. Esta primeira afirmação reflete, na pluralidade de tipos de pensamento possíveis em virtude das variações do contexto social, o compromisso em responder ao problema do *relativismo* com o qual a nova epistemologia aparenta ser construída.

Em contraposição a crítica que se apresenta envolvida pelas perspectivas norteadas por uma concepção apenas unilateral de pensamento, Mannheim demonstra ser possível chegar ao nível da universalidade sem desconsiderar as partes que a compõem, onde apreender a originalidade da dimensão social corresponde a desvendar a correlação entre os pontos-de-vista que em movimento não são constituídos de modo isolado. Esta combinação entre as unidades mais particulares da dimensão social, resultando no complexo social como um todo, Mannheim denomina de *relacionismo* e acredita ser esta via capaz de superar o aparente relativismo em sua concepção, “(...) é da natureza de certas afirmativas a impossibilidade de as

enunciar de modo absoluto, mas apenas em termos da perspectiva de uma dada situação.” (Mannheim, 1976:304).

Em conseqüência, os processos mentais singulares adquirem considerável autonomia e, ao mesmo tempo, convergem para a determinação da mentalidade social vigente numa época específica. De maneira semelhante, cabe ao sociólogo do conhecimento acompanhar a interdependência entre os aspectos singulares da realidade social e o seu nível mais amplo. “Chegamos, assim, ao ponto em que se deve substituir o falso ideal de um ponto-de-vista desvinculado e impessoal pelo ideal de um ponto-de-vista essencialmente humano situado dentro dos limites de uma perspectiva humana, em constante esforço por se alargar” (Mannheim, 1976:317). Ao determinar a atuação do intelectual como imanente aos fenômenos observados Mannheim chega próximo de suspender decisivamente os critérios de neutralidade e objetividade tão importantes na concepção moderna de ciência. Entretanto, se as abordagens orientadas pela Sociologia do Conhecimento partem das unidades sociais específicas às quais o próprio pesquisador se encontra, apenas o alcance do substrato social é o lugar no qual a objetividade se realiza de acordo com o autor. Assim, a objetificação da concepção de mundo (*Weltanschauung*) de uma época permite o acesso às manifestações particulares e, por outro lado, após ter clareza quanto às variações que os processos sociais mais restritos apresentam o intelectual pode inferir o que isso significa de um modo mais abrangente e compreensivo.

Se a objetividade reside na compreensão da esfera total da sociedade, sem desconsiderar para sua apreensão os processos mentais particulares, é também nesta direção que Mannheim discute a questão da neutralidade. Se o intelectual fosse totalmente isento de seus valores no instante da pesquisa, não poderia a epistemologia proposta por Mannheim escapar da visão parcial da epistemologia moderna recusada de início. Diferente disso, o intelectual deve estar posicionado dentro da realidade social, numa dimensão valorativa para de fato compreender a partir de seu ponto-de-vista o comportamento dos demais pontos-de-vista. Assim, “(...) a unilateralidade do nosso ponto-de-vista é contrabalançada, e as posições intelectuais conflitantes podem realmente vir

a se complementar umas às outras.” (Mannheim, 1976:111). Porém, assumir os próprios valores, neste caso, não significa torná-los únicos, mas percebê-los em relação com as demais perspectivas. “Temos, então, como tema deste estudo não-valorativo da ideologia, o relacionamento de todo conhecimento parcial e seus elementos componentes ao corpo de significação mais amplo e, finalmente, à estrutura da realidade histórica.” (Mannheim, 1976:112).

Num sentido muito próprio Mannheim estabelece a objetividade e a neutralidade como metas para o intelectual, seja como representante das propostas teórico-metodológicas da Sociologia do Conhecimento seja como representante de interesses sociais. Mas, mesmo neste último caso, o intelectual não está ligado a interesses de um grupo específico, haja visto que sua atuação deve corresponder aos interesses mais gerais obtidos através da compreensão dos elementos comuns aos diversos pontos-de-vista. “Este estrato desamarrado, *relativamente* sem classe, consiste, para usar a terminologia de Alfred Weber, na ‘*intelligentsia* socialmente desvinculada’ (*freischwebende Intelligenz*).” (Mannheim, 1976:180)

O esforço mannheimiano em discutir o problema da *intelligentsia* se deve à pretensão intervencionista que seu pensamento possui. Em linhas gerais, a construção da Sociologia do Conhecimento com vistas para a etapa do planejamento social caracteriza o ponto central desta pretensão e, uma vez considerada a base da transformação social a partir das mentalidades utópicas, o autor apontou para os intelectuais como sendo estes capazes de empreender a intervenção na sociedade. Neste sentido, um dos pontos centrais de seu pensamento é a análise da constituição dos intelectuais, tendo em vista a averiguação das balizas que orientam a atuação dos mesmos. Destaca-se, neste caso, a segunda função do intelectual: a busca pela síntese em meio a fragmentação dos pontos-de-vista na sociedade contemporânea.

Para chegar a tal consideração, Mannheim percorre a formação da *intelligentsia* enquanto uma camada intersticial na sociedade, a qual devido o seu posicionamento crítico e reflexivo perante a realidade não está atrelada diretamente aos interesses específicos de um grupo social, mas podendo em

determinados momentos contribuir para a solidificação de uma visão de mundo tanto de um grupo quanto da sociedade como um todo.

“Em cada sociedade, há grupos sociais cuja tarefa específica consiste em dotar aquela sociedade de uma interpretação do mundo. (...) cada um gozando em sua sociedade de um controle monopolístico sobre a formação da visão de mundo dessa sociedade, bem como sobre a reordenação, ou a reconciliação, das diferenças das visões de mundo dos demais estratos, ingenuamente formados.” (Mannheim, 1976:38).

Na modernidade se tornou evidente a condição peculiar do intelectual dentro da sociedade, uma vez que o declínio da visão unitária de mundo própria do período medieval resultou no aparecimento de diferentes percepções acerca da realidade. O predomínio de algumas destas visões em relação às demais passou a ser decidido diante do conflito de idéias modeladas pelos intelectuais, e, embora tais idéias manifestassem seus respectivos contornos sociais somente com a formatação através de um processo de reflexão mais aprofundado lhes garantia a obtenção de uma maior vitalidade.

“O surgimento da *intelligentsia* marca a última fase do crescimento da consciência social. A *intelligentsia* foi o último grupo a adotar o ponto de vista sociológico, pois sua posição na divisão social do trabalho não lhe propicia acesso direto a nenhum segmento vital e ativo da sociedade. O gabinete recluso e a dependência livresca só permitem uma visão derivada do processo social. Não é por acaso que essa camada ignorou por tanto tempo o caráter social da mudança.” (Mannheim, 2004:78).

A ênfase recebida pela esfera social a partir do século XIX, em especial por meio do pensamento marxista, solidificou a questão da *intelligentsia*. Segundo Mannheim, as interpretações produzidas posteriormente a este período sobre a transformação da realidade social não puderam escapar da consideração do intelectual em meio a tal fenômeno, sendo nesta direção que o próprio autor procura responder a questão. Após avaliar a crise da época contemporânea, a qual é marcada pela ausência das mentalidades utópicas delimitadas em vista da superação das condições presentes, a perspectiva mannheimiana atribui ao intelectual a função de provedor de uma síntese dos vários pontos-de-vista. Quando produzida a

síntese se tornam explícitas as aspirações comuns aos diferentes grupos sociais. “Esta síntese de estilos de pensamento, que até então se desenvolviam separadamente, parece tanto mais necessária, já que o pensar deve visar constantemente o aumento da capacidade de seu âmbito categórico formal, quanto pretenda dominar os problemas que crescem diariamente em número e dificuldade.” (Mannheim, 1976:178).

Entretanto, ao se posicionar diante das parcialidades que atravessam a realidade social, o intelectual deve ser um portador dos anseios gerais e, mesmo estando submetido a valores específicos à sua situação existencial, sua atuação deve ultrapassar qualquer forma de particularidade, sendo assim “(...) motivado pelo fato de que seu treinamento o equipou para encarar os problemas do momento a partir de várias perspectivas e não apenas de uma, como faz a maioria dos participantes de controvérsias.” (Mannheim, 2004:81).

Por fim, e com caráter decisivo, aparece a construção das técnicas sociais como a função que efetiva a atuação do intelectual na sociedade. A primeira aproximação que podemos fazer do conceito de *técnica social* no pensamento mannheimiano é deslocá-la para a concepção de planificação social a fim de entendê-la enquanto parte de um processo mais amplo, onde a ciência consegue se voltar sobre a realidade social e ajudar a orientá-la. Neste sentido, técnica social é um mecanismo de intervenção científica na sociedade e apresenta algumas peculiaridades no processo do planejamento sem as quais não poderíamos resgatar seus contornos, bem como o conjunto de sua originalidade em Mannheim.

Em primeiro lugar, devemos perceber o desenvolvimento da humanidade como sendo também o desenrolar do uso e o respectivo aperfeiçoamento de técnicas, com as quais o homem aos poucos se sobrepôs à natureza. Entretanto, em nossa época a técnica não mais remete exclusivamente ao controle da natureza, mas sim à necessidade de controlar a vida em sociedade. Assim, com base no pensamento mannheimiano, não mais entendemos por técnica apenas a construção e desenvolvimento dos artefatos responsáveis pela sobrevivência material do indivíduo, antes, é imprescindível pensar o “enquadramento” dos diversos modos com os quais os homens em

sociedade – e, desse modo, não o indivíduo buscando isoladamente sua sobrevivência – manipulam a realidade.

Não obstante, a história da humanidade mostrou que a técnica em si mesma é neutra, não edifica nem corrompe. De maneira semelhante, na passagem do domínio científico para a amplitude do domínio tecnológico, nas condições atuais, a técnica permanece por ela mesma neutra. Entretanto, quando olhamos para o uso que dela se faz não encontramos os traços de neutralidade. Assim, a preocupação de Mannheim ultrapassa o debate acerca da técnica por ela mesma, sendo os usos sociais desta o fulcro da reflexão, uma vez que a partir da determinação política e social os instrumentos científicos e tecnológicos podem melhorar a vida em sociedade ou, de maneira inversa, são capacitados a extinguir a própria sociedade.

Diante deste cenário, a orientação técnica pelo viés científico no âmbito social pode contribuir para o aperfeiçoamento da vida dos indivíduos. Para tanto, é necessário fazer com que a ciência seja mantida em vinculação direta com as ações humanas, o que, em outras palavras, caracteriza a junção da Sociologia do Conhecimento, anteriormente apresentada, com a etapa da Planificação Democrática, correspondendo à função social da ciência.

“(…) a aplicação dos métodos científicos às relações humanas não é puramente arbitrária: nossa sociedade tem sido levada à planificação pela herança de regulamentações acumulada no passado. Uma vez tomadas as medidas preliminares, não podemos fugir à tarefa de adquirir suficiente conhecimento técnico para dirigir a máquina social, ao invés de nos deixarmos esmagar sob suas rodas” (Mannheim, 1962:252).

Neste caminho, a ciência empreende o controle social por meio do uso de técnicas previamente desenvolvidas e coordenadas em sua aplicação, o que resulta na técnica social. Assim, observamos, conforme afirma Mannheim, que “o progresso da técnica de organização não é nada mais do que a aplicação de conceitos técnicos às formas de cooperação humana” (Mannheim, 1962:254). Desse modo, a orientação dos homens, a partir do processo de planificação, recobre os elementos irracionais da vida cotidiana, onde os mesmos são orientados por um conjunto de crenças e valores herdados e constantemente transformados segundo a interação destes com o meio-ambiente natural, social

e cultural. Tais elementos devem ser apreendidos dentro do processo de racionalização da vida social sem serem esvaziados, ao passo que os elementos racionais introduzidos pela ciência em sua função social, mais propriamente pela Sociologia do Conhecimento vinculada ao planejamento, constituem uma leitura da realidade social e não a completa desconsideração da mesma.

Além disso, a realidade social quando submetida à racionalização deve ser compreendida, segundo Mannheim, de dois modos. Por um lado, é necessário manter presente o aspecto singular de uma localidade em uma época específica, sendo válido a partir desta diferenciação de um ambiente para o outro, uma leitura prévia da realidade a fim de que o mecanismo de controle não elimine as particularidades e, por conseguinte, a sua identidade. De outro modo, uma realidade social deve ser entendida nos seus vários aspectos quando temos por propósito a aplicação do planejamento. Em vista disso, o controle atua de modo integrado, promovendo a orientação paralela da economia, política, administração, educação e assim por diante.

Porém, em meio às várias dimensões constitutivas da sociedade, conforme indicamos acima, Mannheim aponta a educação como ponto de partida para a implantação do planejamento. De fato, a educação é a via de acesso para a orientação do comportamento dos indivíduos na esfera social e, com isso, o primeiro mecanismo de canalização do controle social. Neste caso, “Os sociólogos não consideram a educação apenas como um meio de compreender idéias culturais abstratas, como humanismo, ou especialização técnica, mas como parte do processo de influenciar homens e mulheres” (Mannheim, 1962:282). Ao iniciar por meio da educação, o processo de planificação segue duas perspectivas: “Primeiro, há apenas um princípio único subjacente a todas as técnicas sociais, o da influência do comportamento humano, fazendo as pessoas agirem de uma forma desejada. Segundo, o mesmo comportamento pode ser conseguido ora por um ato único de compulsão direta, ora por uma combinação de controles sociais, expandindo-se por toda a contextura social” (Mannheim, 1962:283).

Podemos avaliar que tais perspectivas demonstram, respectivamente, o objetivo almejado na etapa da planificação e os meios de alcançá-lo. Entretanto, a primeira expressa apenas de modo genérico a pretensão mannheimiana, de sorte que novamente é preciso considerar que o propósito final do planejamento é encontrado diante das condições específicas da realidade social a ser orientada e, além disso, somente o fato de influenciar o comportamento humano, por si mesmo, não contempla o propósito da planificação. A segunda, por sua vez, é sistematicamente desenvolvida pelo autor enquanto dois métodos de aplicação de controle social sobre o comportamento humano, a saber, de modo direto e/ou indireto.

Assim, as técnicas sociais direcionadas a influenciar o comportamento humano na etapa da planificação são aplicadas sobre a esfera social por meio do método direto, por um lado e, de modo mais abrangente, através do método indireto, porém, não há impossibilidade em atuar com os dois ao mesmo tempo. Para Mannheim, o primeiro – método direto – está localizado nas relações com maior proximidade entre os indivíduos como, por exemplo, em uma família, onde as orientações dos pais são diretamente aplicadas sobre o comportamento dos filhos, ou, em pequenos grupos sociais, nos quais as relações de influência são, na maioria das vezes, mantidas entre um indivíduo e outro.

Diante disso, num primeiro momento, os comportamentos aparecem influenciados apenas no aspecto individual, mas ao observarmos os padrões de conduta que um indivíduo atribui ao outro percebemos o nível social na base das relações. Sendo assim, nas situações com orientação entre indivíduos é viável empreender o controle social com auxílio do método direto, pois “Nessas circunstâncias, o indivíduo pode ter a ilusão de liberdade, e realmente ele é quem faz sua adaptação. Mas do ponto de vista sociológico, as soluções possíveis são mais ou menos determinadas antecipadamente pelo controle social da situação” (Mannheim, 1962:285).

Acreditando que as ações dos indivíduos são impulsionadas pela busca de uma recompensa posterior a elas e, nisto, quanto maior o aperfeiçoamento das ações tanto melhor será a recompensa recebida – não se trata apenas do

caráter material, mas também dos aspectos espirituais envolvidos nas atitudes individuais em uma sociedade –, Mannheim atende para o fato de que cada desejo mantido pelo indivíduo está sustentado na esperança de sua realização e, ao mesmo tempo, até mesmo a punição pode tornar-se subjetivamente sancionada em caso de aceitação anterior da inadequação dos atos praticados com aquilo que deles era esperado em um nível que extrapola o próprio indivíduo, neste caso, o nível social. Assim, para efetivar o planejamento através do método direto, o planejador deve observar as atitudes individuais tendo por pressuposto a recompensa esperada e/ou a implantação da disciplina como consequência direta do próprio ato praticado. Tal característica do planejamento determina a diferença básica entre uma sociedade livre e uma sociedade planejada no âmbito individual. Nas palavras do autor:

“Uma sociedade planejada procurará influenciar os níveis de expectativa entre as diferentes classes. Tal sociedade evita muitas das dificuldades em que uma sociedade livre se envolve, porque é capaz de adaptar o nível de expectativas aos desejos que é possível atender. Se não puder produzir bastante riqueza, poderá tornar a renúncia uma virtude ou criar a satisfação na economia em si. Numa sociedade livre, por outro lado, o nível de expectativa é produzido por condições externas que habitualmente não podem ser controladas, e não estão ajustadas às necessidades das diferentes classes sociais ou da sociedade como um todo. Nossa teoria é, portanto, que a criação de recompensas, bem como de desejos e esperanças, é um produto do processo social e a origem do impulso dinâmico que nos impele ao trabalho e aos sacrifícios deve ser procurada na tensão entre a esperança e a recompensa. Essa tensão criadora, em casos favoráveis, foi espontaneamente produzida no passado. Na sociedade moderna, porém, devido às rápidas transformações e ao mecanismo da competição que dá origem a novas esperanças, sem ao mesmo tempo criar os meios de satisfazê-las, surgirá naturalmente um descontentamento geral, e para que seja evitado no futuro, tornam-se necessários a orientação e o planejamento” (Mannheim, 1962:293).

Em se tratando de condições sociais mais abrangentes, nas quais a influência do comportamento através da técnica social não é direcionada ao indivíduo em particular, mas sim aos grupos sociais, Mannheim destaca o método indireto de controle a partir de cinco níveis diferentes de atuação, em conformidade com a realidade social em questão: 1) Massas desorganizadas; 2) Grupos concretos; 3) Estruturas de campo; 4) Situações variadas; 5)

Mecanismos sociais. Em cada uma destas circunstâncias, passa a ser enfatizado o contexto objetivo das atividades correspondentes ao grupo social.

O primeiro caso – as massas desorganizadas – significa uma situação extremada da realidade social, pois seja em períodos normais ou revolucionários, o indivíduo se encontra completamente dissolvido na *multidão*, sendo suas concepções e interesses determinados a partir de um contexto ausente de função particular. Assim, a multidão constitui uma forma de organização social transitória e, neste sentido, aparece no centro das atenções do processo de planificação, porém, de outro modo, quando tais indivíduos estiverem novamente submetidos à dinâmica de grupos concretos será também viável orientá-los racionalmente.

Diferente do caso anterior, os *grupos concretos* encontram-se previamente organizados em pequenas unidades sociais, apresentando em sua estrutura interna a adequação de todos os indivíduos participantes a elementos comuns da coletividade. Tais grupos se manifestam de dois modos: comunidades e associações. No primeiro, o pertencimento dos indivíduos ao grupo não é uma escolha deliberada, mas sim deriva do nascimento dentro do grupo. De modo semelhante, a comunidade não é orientada racionalmente, antes, o conjunto de normas para a conduta dos indivíduos está estabelecida através dos padrões, crenças e valores herdados. Enquanto que, as associações, por sua vez, são racionalmente solidificadas com base aos mecanismos da burocracia.

Desse modo, o método indireto para influenciar o comportamento humano na etapa da planificação atinge os grupos sociais concretos de dois modos, tendo em vista a distinção entre comunidade e associação. No primeiro deles, o controle se faz por meio das instituições tradicionais, priorizando os costumes, hábitos e convenções acima das leis escritas, onde “O encanto do padrão original freqüentemente pode ser preservado dando-se um novo sentido a instituições antigas e absorvendo-as no novo modo de vida” (Mannheim, 1962:302). Posterior a isso, a organização através de associações representa o processo de racionalização aplicado à vida social por meio de um conjunto de leis que regulam a sociedade e são administradas pelos mecanismos políticos

vigentes em determinada época e lugar. Sendo assim, a preocupação central da planificação nestas condições remete aos mecanismos administrativos com os quais a sociedade é regulada.

“A administração não pode ser criada ao acaso, ela implica num objetivo pré-definido. Nos assuntos sociais, isso significa que a administração só pode ser imposta quando as atividades deixam de ser políticas. Por atividades políticas entendemos habitualmente o tipo de ação grupal em defesa de opiniões e valores finais. A administração não luta e não determina finalidades, mas apenas constitui um meio de colocá-las em prática” (Mannheim, 1962:305).

Além dos grupos concretos (comunidades e associações), as ações do planejamento devem se voltar, influenciando o comportamento humano, às *estruturas de campo*. Mannheim desenvolve a noção de estrutura de campo em vista dos fatores de diferenciação dos indivíduos em uma sociedade, os quais embora estejam sustentados por um padrão de comportamento do grupo concreto ao qual correspondem, manifestam uma diversidade de ações em uma dimensão social mais abrangente. Assim, os indivíduos podem seguir os padrões e normas de conduta, mas em sua atividade aos poucos se distanciam da estrutura social a que pertencem em direção a novas situações possíveis para além dos grupos sociais concretos, encontrando, com isso, o reconhecimento em espaços abertos por organizações maiores. Nesta perspectiva, a estrutura de campo possibilita a aplicação do controle social mesmo quando há movimento dos indivíduos, saindo de seus grupos e adentrando em condições sociais mais amplas.

Os dois últimos níveis de atuação do método indireto retomam o controle sobre o indivíduo por um lado e, de outro modo, a preocupação em orientar uma dimensão exterior ao aspecto puramente individual. Assim, Mannheim assegura ser possível empreender o controle social a partir das *situações* significadas na interação social entre indivíduos, bem como por meio de *mecanismos sociais*, numa condição pautada nos processos em escala social. O planejamento sobre as situações passará da fase não-padronizada para a dimensão padronizada da realidade social.

“As situações não padronizadas podem ser estudadas melhor quando os pioneiros abrem novas terras e ocorrem situações imprevistas, para as quais não existe um padrão estabelecido. Sob a direção de um líder, torna-se necessário encontrar novas formas de adaptação. É o que ocorre, em menor escala, depois de uma revolução ou guerra, quando as velhas instituições se desmoronam, surgindo constantemente situações sem precedentes. Mas estabelecida uma nova ordem em torno das novas instituições, haverá uma tendência de harmonizá-las com as situações mais familiares. A sociedade não pode, com o tempo, tolerar o imprevisível e raramente se dispõe a fazer justiça à variabilidade da vida. Reduzirá a irregularidade das novas situações enquadrando-as em padrões que imponham certo grau de conformidade. Assim, temos o fenômeno de situações padronizadas. O processo social move-se continuamente entre dois extremos: produzir novas situações que sejam controles em si, ou controlá-las do exterior” (Mannheim, 1962:311).

Enquanto isso, a via dos mecanismos sociais contribui para que a planificação não permaneça limitada à apenas uma esfera da sociedade, produzindo um planejamento predominantemente econômico, por exemplo. Ao fazer uso dos mecanismos sociais, o autor remete ao intelectual a capacidade de desenvolver a sociedade com base na diversidade cultural dos aspectos que a constitui. Neste caso, planejar significa também não sufocar as diferentes fases e condições da realidade social.

4.3. A Planificação Democrática

Apresentaremos a concepção de Planificação Democrática em Mannheim tendo em vista o propósito da nossa investigação por um lado e, por outro, as características inerentes ao processo de racionalização do tecido social. No primeiro caso, o caminho para a etapa do planejamento enquanto possibilidade de legitimação das ciências sociais no instante em que intervêm na realidade social. No desdobramento desta perspectiva, analisaremos a noção de liberdade inerente à esta prática científica. Neste sentido, entendemos a etapa do planejamento defendida por Mannheim como sendo a via de acesso ao desenvolvimento em uma sociedade. Tal desenvolvimento, por sua vez, não ocorre de modo aleatório ou ocasional, mas sim encontra sua expressão no poder da ciência em constatar a realidade a ser orientada.

“A análise científica das questões sociais do presente destacou o planejamento como processo característico das atuais condições de existência, permitindo, outrossim que certas peculiaridades apresentadas por esse processo fossem percebidas com objetividade. Desta forma, podemos compreendê-lo, em primeiro lugar, como uma nova etapa da evolução do pensamento humano condicionada pela própria natureza inédita dos problemas a resolver. Tais problemas, como sabemos, na se relacionavam exclusivamente com um setor isolado da realidade social, mas nela se infiltravam, de forma absorvente e total, comprometedora para a continuidade do sistema. Formas inovadoras de conduta aos poucos definiram-se como recursos para solucionar tal situação e um novo tipo de pensamento – o planejado – surgiu em decorrência” (Foracchi, 1982:20).

Ademais, no diálogo com sua época Mannheim mostra a possibilidade de controlar uma sociedade preservando a liberdade dos indivíduos e, a partir deste princípio, conduz as bases do planejamento para um governo democrático, onde as vontades sociais promovem a aplicação das ações científicas em direção a um futuro orientado, porém, não distante dos interesses do próprio conjunto social. Neste caso, o processo de consolidação do planejamento é também a legitimação da democracia e, por conseguinte, das liberdades individuais em relação com as necessidades dos grupos concretos.

A utilização dos recursos científicos (técnicas sociais), demonstrados anteriormente, sobre a esfera social aponta para a preocupação acerca da liberdade dos indivíduos submetidos ao controle racional. Em se tratando de um processo de planejamento por meio da via democrática, deve ter por consideração a participação dos sujeitos envolvidos e, ao mesmo tempo, a flexibilidade das ações empreendidas. Neste sentido, Mannheim se propõem ultrapassar as lacunas presentes nas propostas de controle das massas empreendidas pelos regimes totalitários, os quais não mensuraram a força imposta sobre os anseios e liberdades individuais.

Contudo, a discussão de base acerca da liberdade necessita contornar a perspectiva abstrata por vezes encontrada, no decorrer da história do pensamento, na filosofia e na religião. De outra maneira, a questão para a qual a reflexão converge não encara a noção de liberdade em seu aspecto universal, procurando a partir da mesma a essência do “ser livre”. Antes, ao discutir as condições implicadas no ato de ser livre é preciso ter em vista os traços

histórico-sociais que viabilizam a uma determinada cultura pensar as demarcações e critérios sustentadores de um planejamento distante da força e da violência. Paralelo a isso, a liberdade se cristaliza em face das ações dos indivíduos. “O homem comum e o político prático têm vagos conceitos de liberdade, de modo que a explicação histórica e sociológica da expressão não é uma especulação ociosa, mas um prelúdio da ação” (Mannheim, 1962:377). Nesta direção, Mannheim indica três ordens de fatores responsáveis pela constatação da liberdade a ser alcançada na etapa do planejamento:

“1) O controle exercido sobre as questões sociais, dentro da moldura da existente estrutura social. 2) O tipo de previsão possível num determinado padrão social. 3) A força do desejo de uma ciência do governo na fase atual de desenvolvimento, pelo que entendemos a ansiedade das elites dominantes de se munirem do conhecimento existente ou potencial, relacionado com os métodos mais justos e eficientes de conduzir as questões sociais” (Mannheim, 1962:377).

A garantia de ações livres pode ser somada com a ausência de impedimentos sobre as manifestações dos indivíduos, onde, em resultado, encontramos a noção de *liberdade concreta*. Entretanto, se por um lado, os mecanismos de controle são acompanhados de flexibilidade, por outro, as ações e expressões dos indivíduos respeitam a mesma característica em vista da negação de sua condição de isolamento. Uma vez que não é possível aplicar o processo de planificação tendo como pressuposto indivíduos isolados, mas sim interligados aos seus respectivos grupos sociais, cabe em certos casos a renúncia das perspectivas particulares em benefício do todo. Assim, o esforço manheimiano visa colocar no mesmo plano as concepções de disciplina e liberdade, sendo que alguém livre é também disciplinado, onde o desempenho favorável da aplicação do planejamento implica no comprometimento do indivíduo para com o grupo e vice-versa.

“C. H. Cooley, ao comparar a estrutura da equipe de jogo com a do exército, fez algumas observações sugestivas. Estas organizações sociais demonstram que a liberdade e a disciplina são funções da organização de grupo, sem a qual não têm sentido. Robinson Crusoe não era livre, uma vez que não existia disciplina social ou organização que pudesse dar forma à sua liberdade. A natureza cria obstáculos, mas não poderíamos dizer que alguém

não é livre porque a doença dificulta suas atividades. O time de futebol e o exército não só perseguem objetivos diferentes, como também diferem em sua forma de organização. Como os movimentos da bola dificilmente podem ser previstos e a variedade de situações é considerável, a organização de um time de futebol deve ser extremamente flexível. Grande número de iniciativas e decisões precisam ser deixadas a critério de cada jogador. Mais importante que as poucas regras do jogo é a lei não escrita do espírito de equipe, proibindo que o indivíduo se sobressaia às expensas dos seus companheiros” (Mannheim, 1972:357).

Com o desenrolar do controle do homem sobre a natureza, o autor constata no processo histórico o recurso da técnica influenciando as atitudes dos homens quanto à condição de ser livre. Para cada avanço técnico encontramos uma metamorfose na noção de liberdade, a qual se manifesta dentro da história da humanidade condicionada por três fases subseqüentes, a saber, (1) a descoberta ocasional de recursos para a sobrevivência diante da natureza, (2) a invenção de mecanismos de controle como princípio da elaboração dos artefatos peculiares ao procedimento técnico e (3) o controle racional exercido sobre os instrumentos técnicos. A passagem de um momento ao outro aponta para o aperfeiçoamento do homem em relação à natureza e aos procedimentos técnicos por ele desenvolvidos. Em outras palavras, no limite é necessário garantir o controle sobre os próprios mecanismos de controle.

No primeiro caso, a liberdade é identificada pela superação das privações que a natureza impõe ao homem. Ser livre é manter-se vivo diante dos obstáculos encontrados referentes à alimentação, à proteção contra os fenômenos naturais (chuva, frio, escassez de recursos...) e ao pertencimento a uma cadeia alimentar, onde comer e ser comido são duas faces da mesma moeda. O homem, por sua vez, ainda não dispõe de artefatos para locomover-se em tal situação, sendo que possíveis descobertas acontecem de maneira ocasional sem registro e aperfeiçoamento.

A segunda fase absorve a anterior, superando-a. Com o empreendimento técnico, o homem aos poucos passa a controlar a natureza e os recursos que ela oferece. Sua adaptação ao meio ambiente é facilitada através dos mecanismos que reproduzem os elementos necessários à sobrevivência, bem como a proteção contra os oponentes naturais. Entretanto, o cultivo da agricultura e a imposição sobre os outros animais podem ser

suficientes para alcançar a liberdade em relação à natureza, mas o homem ainda não é livre, segundo Mannheim, na “segunda natureza” germinada na produção da cultura, a natureza social. Diante disso, somente alcançamos a liberdade concreta na terceira fase, quando efetivarmos o controle dos mecanismos de orientação da dimensão social. O terceiro momento da liberdade humana é, sem dúvida, o controle cultural em uma sociedade não mais prisioneira da natureza.

“As garantias da liberdade são totalmente diferentes nas três fases. Na primeira, a liberdade é realmente equivalente à liberdade de escapar. As possibilidades de fugir de um tirano, de tirar o pescoço do laço, de fugir à pressão direta, são seus indícios mais evidentes. Na segunda fase, quando um número crescente de instituições isoladas enche a moldura da sociedade e cada qual pode, de modo geral, seguir seu caminho, a garantia mais vital da liberdade em lançar essas instituições umas contra as outras. Isso se reflete na teoria política das limitações e equilíbrios. Nessa fase, a balança do poder parece ser garantida pela supervisão e controle mútuos das instituições individuais. Quando não há uma autoridade superior, à qual os poderes menores estejam sujeitos, a liberdade só pode ser garantida pelo equilíbrio de autoridades mais ou menos subordinadas. Na terceira fase, a da planificação, a liberdade não pode consistir no controle mútuo das instituições individuais, pois isso jamais levará à cooperação planificada. Na forma superior, a liberdade só existe se assegurada pela planificação. Não deve ser entendida como uma limitação dos poderes do planejador, mas como um conceito de planificação capaz de garantir a existência de suas formas essenciais através do próprio plano. Toda restrição imposta por autoridades limitadas destruiria a unidade do plano, levando a sociedade a regredir a uma fase anterior de competição e controle mútuo. Como dissemos, na fase da planificação, a liberdade só pode ser garantida se a autoridade planejadora incorporá-la no próprio plano. Seja essa autoridade soberana um indivíduo ou um grupo, ou uma assembléia popular, deverá ser obrigada, pelo controle democrático, a assegurar a liberdade no seu plano. Uma vez coordenados todos os instrumentos de influenciar o comportamento humano, a planificação da liberdade é a única forma lógica de liberdade que perdura” (Mannheim, 1962:386).

A terceira via – na qual a liberdade se torna possível através do controle democrático na fase da planificação – aparece no pensamento manheimiano em confronto com as posições produtoras de projetos sociais em sua época. Tais posições podem ser classificadas em: 1) Anarquista; 2) Totalitária; 3) Liberal; 4) Plutocrática. De sorte que, o desdobramento da discussão acompanha a relação entre disciplina e liberdade, a qual poderia ser pensada do seguinte modo: Numa sociedade com um elevado nível de

disciplina a liberdade necessariamente segue a ordem inversa? Conforme o ponto de vista anarquista a resposta é sim, sendo que isto lhes desperta a preocupação, pois o aumento da disciplina causa a repressão da espontaneidade dos indivíduos. Por conseqüência, uma vez que na concepção anarquista “(...) a ‘verdadeira liberdade’ é o resultado da aceitação espontânea das regras da vida em grupo” (Mannheim, 1972:359), a aplicação da disciplina passa a significar a possibilidade do caos social diante da não correspondência dos indivíduos às regras impostas.

O ponto de vista totalitário, por seu turno, coloca a liberdade em segundo plano, tendo em vista que as massas devem ser guiadas diante da insuficiência das mesmas em valorizar a liberdade cívica se auto-orientando. O pressuposto do controle exercido por uma minoria, visando à manutenção da ordem social, apresenta a disciplina em lugar privilegiado. No extremo oposto, os liberais passaram a desconsiderar a imposição da ordem, acreditando, segundo Mannheim, nos poderes auto-reguladores da sociedade. Contudo, tal concepção encontrou seu esgotamento: “O liberalismo funcionou bastante bem no quadro antigo, mas perdeu sua validade e sua aplicabilidade nas condições modernas. Ao insistirem em seu ideal de liberdade e disciplina, sem levar em conta as alterações na estrutura social, os liberais bloquearam deliberadamente a instauração de controles adequados” (Mannheim, 1962:360).

Neste contexto, o medo em face da *violência*, desencadeada no ajustamento entre disciplina e liberdade por parte dos sistemas totalitários, somado à desconfiança da *falta de controle* no liberalismo e a *incapacidade* dos anarquistas em projetar o funcionamento da liberdade ausente de disciplina num cenário de larga escala; Mannheim aponta para o esvaziamento de ambas as propostas, bem como para a posição equívoca dos plutocráticos que não conseguiram visualizar as grandes corporações de negócio e, em conseqüência, reclamaram por uma liberdade voltada apenas às situações particulares de seus investimentos.

Assim, na confluência de diferentes perspectivas contemporâneas para o empreendimento da liberdade sobre a esfera social, Mannheim não somente indica a insuficiência de cada uma delas, como também se volta para a

consolidação de uma nova via de controle, na qual disciplina e liberdade abandonariam a relação excludente. Trata-se, pois, de conquistar a condição livre sem descartar a disciplina necessária à sustentação da sociedade. Tal proposta é encaminhada através de um governo democrático, o qual cumpre com a função de auxiliar na racionalização da esfera social, aplicando os mecanismos outrora cientificamente elaborados. “O Estado garantirá, em parte, as relações existentes entre os grupos, bem como as suas liberdades e dará início a mudanças se as normas existentes resultarem pouco satisfatórias. Como em todos os outros casos, este controle externo da disciplina de grupo deverá, naturalmente, ser exercido dentro das formas constitucionais” (Mannheim, 1972:362). Além disso,

“Numa sociedade planejada, a liberdade do indivíduo funcionará em dois planos: o indivíduo ainda terá o máximo de oportunidades para livre escolha, compatível com a organização da sociedade; mas também terá que decidir se mediante a planificação e a coordenação centralizada deverá ser estimulada a seleção por parte dos consumidores, e em que direção isso deverá ser feito. Enquanto anteriormente a propaganda comercial, motivada pelo desejo de lucros, a política de preços e a distribuição dos rendimentos determinavam o que se devia consumir, em que quantidades e por quem, o planejamento centralizado pressupõe a orientação da seleção pelos consumidores sob considerações dietéticas e de bem-estar social, mediante privilégios de preços baixos, crédito aos consumidores, consumo subsidiado, habitações nacionais a baixo custo, campanhas educativas e – se for necessário – racionamento e controle de preços. A liberdade dos ricos, que lhes permite monopolizar mercadorias caras, não pode ser a medida da liberdade e da disciplina: estas têm que ser medidas pelo bem comum” (Mannheim, 1972:364).

A manutenção da democracia, em vista de uma sociedade planificada, deve ser coerente com o equilíbrio da estrutura social por um lado, considerando o fato de que um ou mais grupos não possam pressionar o governo em vista de seus interesses particulares e, por outro, a presença de um governo representativo intencionado a proteger as liberdades civis. Este governo passa a ser o indicado para o bom desempenho da democracia, segundo Mannheim, à medida que concentra nove virtudes indispensáveis a tal propósito: 1) A integração de todas as forças sociais; 2) A competição de idéias e a transação; 3) Superioridade da representação parlamentar sobre a corporativa; 4) Identificação emocional e sentido de responsabilidade; 5)

Responsabilidade pública; 6) Atribuição da responsabilidade; 7) Políticas flexíveis; 8) Utilização construtiva da oposição; 9) A decisão de agir.

No conjunto das características propostas, percebemos a preocupação do autor em afastar a atuação da democracia dos interesses da maioria ou de grupos isolados. Para tanto, as atitudes do governo representativo sustentam a competição enquanto elemento básico da democracia numa sociedade planificada, uma vez que as forças sociais, embora marcadas pelo processo de disputa, estão direcionadas para uma finalidade comum, a saber, garantir a estabilidade e o desenvolvimento social em condições livres. Nesta perspectiva se torna viável a implantação do processo democrático sobre três pilares: 1) O sufrágio universal; 2) A atuação dos partidos; 3) A transformação da vontade popular em decisões políticas.

O sufrágio permite a atuação da sociedade na decisão dos processos políticos sobre a sociedade, onde os anseios da população são incorporados pelos partidos políticos. Nas palavras do autor: “O sufrágio, portanto, não é mais que uma fase de todo o processo democrático de cristalização da opinião pública e de concretização das decisões políticas pela ação legislativa e administrativa” (Mannheim, 1972:209). No caso de uma ditadura, modelo inverso da via democrática, as propostas são apresentadas de cima para baixo, desconsiderando as necessidades apontadas pelos indivíduos. Entretanto, é preciso avaliar as transformações sociais com o propósito de conservar a via democrática – “Aqueles que desejarem conservar a democracia deverão, portanto, examinar o voto em seu significado sócio-psicológico e em seu contexto histórico-social. O próprio sentido do sufrágio modifica-se de acordo com as mudanças da estrutura social” (Mannheim, 1972:214) –, o que resulta em uma constante preocupação em direção à estrutura social refletida na educação política dos eleitores.

Ademais, a competição presente num processo político partidário significa vigilância sobre as ações administrativas daqueles que fazem uso do poder do aparato estatal, sendo as vontades dos diferentes setores da sociedade contempladas nas decisões políticas a serem tomadas. Neste

sentido, a democracia deve ser partidária, podendo corresponder a dois modos: bipartidário e multipartidário. Contudo, em cada um deles Mannheim encontra problemas que comprometem a adequação dos mesmos à via da planificação. “O preço a pagar pelo sistema bipartidário é bem conhecido: promete grande estabilidade, mas sem consistência. Dá-se isto especialmente nos Estados Unidos, onde os dois partidos não se dividem na base de princípios ou filosofias fundamentais” (Mannheim, 1972:217). De modo idêntico, “É bem possível que um sistema multipartidário, baseado na representação proporcional e que requeira governo de coalizão, enfrente maiores dificuldades no caminho para o planejamento” (Mannheim, 1972:218). Diante disso,

“(...) podemos indagar se as democracias na Era do Planejamento não terão de criar uma nova instituição, fora da organização geral do sistema representativo, embora constituindo-se parte integrante do processo político. Poderíamos dar-lhe o nome de Ordem. Poderíamos defini-la como uma organização voluntária, recrutada entre os mais distintos representantes das diversas camadas sociais e elementos vários da comunidade. Esse organismo serviria para assegurar a manutenção da democracia e da liberdade, nos casos em que um governo democrático, eleito por uma maioria relativa, pudesse levar ao impasse e à indecisão nas operações de planejamento. Tal organismo funcionaria como uma espécie de supremo tribunal, para garantir a consistência e a continuidade do planejamento. enquanto nos países ditatoriais a supremacia do partido garante essa consistência e continuidade, num Estado democrático o processo de integração poderia ser promovido por um organismo apartidário, formado por homens de alta reputação e desinteressados. Precisamente por se manter alheio à luta pelo poder, tal organismo poderia adquirir grande prestígio moral e chegar a ser a ‘consciência do país’. Seus membros representariam as diversas correntes sociais e intelectuais da comunidade, de modo que as suas resoluções tomadas em conjunto constituiriam uma mediação, de nível elevado, nas tensões gerais” (Mannheim, 1972:219).

Todavia, a consolidação do processo democrático em vista da garantia das liberdades individuais numa sociedade planificada é conquistada na adequação dos dois passos anteriores – sufrágio e política partidária – com um terceiro momento, expresso na transformação da vontade popular em decisões políticas. Em outras palavras, somente quando os anseios oriundos da sociedade forem contemplados através dos

processos políticos, será possível legitimar a representação política como sendo capacitada para empreender a orientação social na fase do planejamento, sem perder de vista a liberdade dos indivíduos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filiação de Mannheim ao historicismo é, talvez, a principal marca de seu pensamento e, por consequência, das respostas oferecidas para o problema da fundamentação das Ciências Sociais em sua época. No entanto, foi intenção neste trabalho demonstrar que apesar da proximidade da perspectiva de Mannheim com o historicismo, enquanto uma terceira via possível para o estabelecimento das Ciências Sociais entre o marxismo e o positivismo, o resultado de seus esforços é uma concepção muito singular tanto no campo da Teoria Social quanto no viés epistemológico. Neste sentido, Mannheim toma o historicismo como ponto de partida e gradativamente vai manifestando uma direção independente em suas reflexões.

Diante do historicismo duas direções devem ser destacadas na perspectiva de Mannheim. A primeira, a mais enfatizada neste trabalho, diz respeito à adoção das críticas historicistas ao modelo de pensamento estático, responsável pela excessiva aproximação entre as Ciências Sociais e as Ciências Naturais. A segunda remete ao modo como Mannheim construiu sua concepção, empreendendo considerável originalidade e, ao mesmo tempo, relendo os pontos-de-vista anteriores para através deles atingir uma nova orientação epistemológica para as Ciências Sociais. Nisto emerge o recurso da *síntese*, que pode ser visto como um elemento de essencial importância no pensamento do autor.

O procedimento da síntese pode ser entendido como uma derivação imediata das próprias premissas historicistas, as quais ao identificarem a relevância dos aspectos múltiplos da realidade histórico-social também procuraram por uma postura interpretativa descentralizada de abordagem. Com isso, não apenas Mannheim, mas um conjunto mais amplo de autores do período, vinculados ao historicismo, recorreu ao posicionamento *eclético* em relação à constituição dos referenciais teóricos e metodológicos de investigação da realidade.

A questão do ecletismo que aparece na obra mannheimiana, sendo uma herança historicista, pode ser observado de duas maneiras. Na primeira delas, defendida por autores como Löwy (1987) e Fernandes (1971), por exemplo, o ecletismo é tão somente uma consequência da filiação historicista presente na perspectiva mannheimiana. Entretanto, uma segunda via possível pode ser encontrada dentro da obra do próprio autor, para o qual o ecletismo não se reduz à correlação entre diferentes perspectivas teórico-metodológicas, mas é uma ferramenta de constituição de um ponto-de-vista totalmente distinto dos demais, embora resultante deles. Assim, segundo Mannheim (1976), sua busca pela combinação de diferentes horizontes interpretativos reflete, por um lado, a identificação de uma realidade histórico-social única, sendo configurada de maneira inédita na confluência de elementos antes dispersos, e, por outro, apesar de estar sustentado em reflexões anteriormente já levantadas, é através de uma nova articulação de tais reflexões em face do aspecto original da realidade que a síntese aparece como um recurso mais sólido do que seria uma postura simplesmente eclética.

Neste sentido, por meio de um apontamento breve, pode-se detectar alguns momentos em que Mannheim lança mão do recurso da síntese, ultrapassando o que seria um procedimento eclético de perspectivas anteriores: *entre o liberalismo e o totalitarismo*, *entre a Filosofia da História e a Historiografia*, *entre o positivismo e o marxismo*. Este *entre* é o local no qual está situada a síntese pretendida por Mannheim e, no caso específico deste trabalho, a questão da síntese aparece *entre a Filosofia e a Ciências Sociais*. Em vista dos elementos que foram apresentados desde o primeiro capítulo, Mannheim mantém a interface *entre* as noções ontológicas e epistemológicas da Filosofia com os desafios ontológicos e epistemológicos das Ciências Sociais em processo de consolidação, redimensionando ambas as áreas para um mesmo horizonte: a Sociologia do Conhecimento.

Apesar de tomar por ponto de partida a reformulação da noção de ideologia, com vista para o debate da realidade social e das Ciências Sociais,

o momento de legitimação das Ciências Sociais torna-se o aspecto mais relevante da contribuição mannheimiana para esta área. Além de uma resposta pertinente para os problemas de sua época, a construção teórica feita pelo autor participou significativamente nas construções teórico-metodológicas posteriores. Destaca-se neste caso a Sociologia da Ciência. O contorno cognitivo estabelecido pela Sociologia do Conhecimento passou a ser a herança mais sólida deixada por Mannheim, tal qual comenta Merton:

“Embora a teoria da ideologia se possa conceber como um antepassado da *Wissenssoziologie*, é necessário renunciar a grande parte do seu legado, se desejarmos que seja uma disciplina cognitiva e não uma disciplina política. A teoria da ideologia interessa-se antes de mais nada em desacreditar o adversário, ‘à tout prix’, e só remotamente se interessa em adquirir um conhecimento articulado e válido da matéria em questão. É polemica e tende a dissipar os pontos de vista rivais. É implicitamente anti-intelectualista. Estabeleceria a verdade por um *fiat*, por puro domínio político, se fosse necessário. Busca o assentimento, independentemente dos fundamentos para a aceitação. Tem afinidade com a retórica, mas não com a ciência. As implicações da teoria da ideologia são tais, que devem ser francamente rejeitadas, para não eclipsarem os objetivos essencialmente cognitivos de uma sociologia do conhecimento. Na realidade, Mannheim trata de eliminar os elementos agudamente relativísticos e propagandísticos que perduravam na formulação anterior da *Wissenssoziologie*” (Merton, 1970:592).

Uma análise mais aprofundada sobre este tema poderia revelar, acreditamos, a presença das bases construídas por Mannheim para a Sociologia do Conhecimento na Sociologia da Ciência. Embora não tenha sido a preocupação central das reflexões do autor a busca pelas abordagens mais específicas em torno do comportamento da ciência e da tecnologia, assim como tem sido o objetivo da Sociologia da Ciência nos dias atuais, os axiomas lançados para a interpretação da base social do conhecimento e, em especial, o conhecimento científico, reaparecem nos direcionamentos das investigações acerca da ciência e da tecnologia na atualidade.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *A Consciência da Sociologia do Conhecimento*. In: *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- BLACKBURN, Robin (org.). *Ideologia na Ciência Social: ensaios críticos sobre a teoria social*. Trad. Aulyde Rodrigues. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1983.
- COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo Tercero. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- CRESPI, Franco; FORNARI, Fabrizio. *Introdução à Sociologia do Conhecimento*. Trad. Antonio Angonese. São Paulo: EDUSC, 2000.
- DEBRUN, Michel. *Ideologia e Realidade*. Rio de Janeiro: Iseb, 1959.
- DESCARTES, René. *As meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Maria Isaura Ferreira de Queiroz. 15ª edição. São Paulo: Editora Nacional, 1995.
- DURANT, Will. *A História da Filosofia*. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- EAGLETON, Terry. *A Ideologia e suas Vicissitudes no Marxismo Ocidental*. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ENGELS, Friedrich. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. 2ª ed. São Paulo: Global, 1984.

_____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 8ª ed. São Paulo: Global Editora, 1986.

FERNANDES, Florestan. *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*. 2ª ed. São Paulo, Pioneira, 1971.

FORACCHI, Marialice M. (org.). *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982. GUARIGLIA, Osvaldo. *Ideologia, Verdade e Legitimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1997.

HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LABICA, Georges. *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx*. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 4ª ed. São Paulo: Busca Vida, 1987.

_____. *Ideologias e ciência social*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 1989.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

LUKÁCS, Georg. *Lukács*. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista*. Trad. Telma Costa. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

- LENK, Kurt. *El concepto de ideologia*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- _____. *Sociologia do Conhecimento*. V. I. e II. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto: Rés-Editora, s/d.
- _____. *Sociologia da Cultura*. Trad. Roberto Gambini. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *O Pensamento Conservador*. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. São Paulo: HUCITEC, 1986.
- _____. *O Homem e a Sociedade: Estudos Sobre a Estrutura Social Moderna*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.
- _____. *Diagnóstico do Nosso Tempo*. Trad. Octavio Alves Velho. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- _____. *A Planificação como Domínio Racional do Irracional*. In: FORACCHI, Marialice M.; MARTINS, José de Souza. *Sociologia e Sociedade: Leituras de Introdução à Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.
- _____. *Sociologia Sistemática: uma introdução ao estudo de sociologia*. Trad. Marialice M. Foracchi. 2ª edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- _____. *Liberdade, Poder e Planificação Democrática*. Trad. Miguel Mailet. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- MANNHEIM, Karl; STEWART, W. A. C. *Introdução à Sociologia da Educação*. Trad. Octavio Mendes Cajado. 3ª edição. São Paulo: Cultrix, 1974.
- MANNHEIM, Karl; MERTON, Robert K.; MILLS, Wright. *Sociologia do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 6ª edição. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- MARX, K. *Miséria da Filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon*. Trad. Paulo Ferreira Leite. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *Introdução à crítica da economia política*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

- _____. *Manifesto do partido comunista*. Edições Progresso, 1987.
- MERTON, Robert K. *Sociologia: Teoria e Estrutura*. Trad. Miguel Maillat. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- PLEKHÂNOV, G. V. *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*. Trad. Sônia Rangel. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- RICHARD, Lionel. *A República de Weimar (1919-1933)*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras / Círculo do Livro, 1988.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas (1400-1700)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SANTOS, Irineu Ribeiro dos. *Os fundamentos sociais da ciência*. São Paulo: Polis, 1979.
- SCHELER, Max. *Visão Filosófica de Mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. SÃO PAULO: UNB/IMPRESSÃO OFICIAL, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.