

INTRODUÇÃO — A exposição, que à guisa de introdução se apresenta, tem por finalidade constituir um pano de fundo para as questões que se tem por objetivo examinar, bem como indicar as pretensões

José Chasin

DISSERTAÇÃO SÔBRE A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE K. MANNHEIM

de ordem crítica que se almeja. É antes de mais nada uma nota esclarecedora das limitações conscientes da dissertação, e paralelamente uma forma de deixar explicitadas algumas teses de Karl Mann-

heim, que não se terá oportunidade de tratar com mais vagar, mas que estarão subjacentes a uma série de formulações no decorrer de todo o trabalho. Não se trata de pressupostos, mas de questões não examinadas sistematicamente de cuja importância depende a compreensão mais geral da sociologia do conhecimento do autor em debate.

* * *

Afirma Paul Kecskemeti, no ensaio que serve de prefácio à edição inglesa dos estudos de sociologia do conhecimento de Mannheim, que "Mannheim's sociology of knowledge was often misunderstood as a variant of scepticism and illusionism. I shall try to show that his purpose was not to demonstrate the inescapability of relativism and scepticism, but rather the thesis that in spite of the inescapability of certain relativist conclusions, genuine knowledge or historical and social phenomena was possible" (1).

Esta afirmação transmite a convicção de que a teoria mannheimiana é e está configurada de um modo nítido e coerente, bastando para ser entendida acompanhar o pensamento de seu autor através de seus raciocínios, às vezes talvez difíceis, porém rigorosos. Dá a impressão também que os objetivos fixados por Mannheim eram precisos, explícitos, e foram alcançados.

Diversa é a opinião desenvolvida nestas notas.

Em primeiro lugar, acreditamos impossível extrair dos textos do sociólogo húngaro uma ordenada e ajustada esfera teórica de caráter heurístico. Mesmo sua afirmação, continuamente reiterada, de que tão importante como as soluções são as adequadas formulações dos problemas, não atenua suas incongruências, lacunas e obscuridades.

Entretanto, se por um momento, deixarmos de lado o aspecto estrutural e intralógico da teoria mannheimiana, e a encararmos, de fora, como um complexo significativo, que tem evidentemente suas intenções, tudo se esclarece. Lacunas, incongruências e obscuridades tornam-se passíveis de explicação, e as idéias e teses, antes contraditórias, articulam-se

(1) Karl Mannheim — *Essays On The Sociology of Knowledge*; Routledge & Kegan Paul Ltd.; Capítulo I, pág. 1.

inteligentemente, configurando mais uma expressão do pensamento ideológico(2).

Mannheim é, antes de mais nada, um homem de seu tempo. Do período da Primeira Guerra Mundial e da revolução e contra-revolução alemãs da segunda década do século. Homem que faz da "crise" social e intelectual da época o ponto de partida, e eterno conteúdo de suas preocupações políticas e intelectuais. "Crise" esta que revela inquestionavelmente o antagonismo real entre as forças antagônicas do social, e em conseqüência dá ensejo a um aparecimento e a uma vida mais ostensiva das várias *Weltanschauungen* que se hostilizam.

Particularmente, no caso da Alemanha, onde a geração anterior à de Mannheim tem em Alfred Weber a exposição "...de una filosofía retamente reaccionaria con vagas deduciones sociológicas liberales y perspectivas utópico-seudodemocráticas..."(3), a "estabilização relativa" da sociedade vai encontrar uma intelectualidade oficial despreparada para fazer face à reação, e que ao mesmo tempo não partilhando dos ideais democráticos mais conseqüentes, contenta-se, então, em "torcer" pela eternização da "estabilização relativa". Fator êsse decisivo na formação do autor de *Ideologia e Utopia*.

Em conseqüência a *noção de progresso* é em Mannheim muito limitada.

Restringe-se à tentativa de mostrar que a democracia liberal de minorias tem virtudes que o advento da democracia liberal de massas enriquece, ao mesmo tempo que as perturba pela possibilidade de se imporem as "irracionalidades" potenciais da massa, que não encontram uma estrutura preparada para absorvê-las positivamente.

Advém daí a necessidade de planificação, que é, por assim dizer, a organização do "laissez-faire"(4).

Em última análise, um reformismo pequeno de tipo burguês, originado pelo sentimento de quem se vexa em muito retroceder, mas concomitantemente teme, e muito, dar um passo decisivo para frente.

"Ahora bien: está en el carácter de un cambio adoptado por medios democráticos el que éste no pueda ser extremista. No puede ser radical hasta el extremo de que únicamente se beneficia con él los que tengan poco que perder en el estado actual de la sociedad; ni tampoco puede ser tan conservador que fomente los intereses creados de una minoria cualquiera. La reforma, en la medida en que se opone a

(2) Sempre que no decorrer dêste trabalho se fizer referência à noção de ideologia, sem mencionar a que concepção em particular de ideologia se está apontando, deve-se entendê-la no sentido marxista.

(3) Georg Lukács — *El Asalto a La Razón*; Fondo de Cultura Económica; Capítulo VI, pág. 511.

(4) Cf. K. Mannheim — *Elementos racionales e irracionales en nuestra sociedad*, in *El hombre y la sociedad en la época de crisis*; Ediciones Leviatán.

la revolución, trata de conseguir un progreso equilibrado, y, por tanto, obtiene su ímpetu dinámico de los grupos medios de la sociedad. Ha alcanzado sus maiores éxitos quando tal como con frecuencia ha sucedido en Inglaterra, se encargaron de levantar la bandera de la reforma los conservadores progresistas, incluso si el impulso inicial procedía de grupos más radicales guiados por críticos intelectuales" (5).

A essa altura cabe uma pergunta — e o tão propalado historicismo de Mannheim?

As ligeiras considerações que ficamos a respeito da noção de progresso abrem uma senda para a determinação do problema.

Vimos que a passagem de uma situação histórico-social, *onde predominam minorias políticas*, para uma outra, *onde passam a atuar amplas camadas da população* não altera o fundamental, isto é, permanece-se numa "democracia liberal".

Ainda mais, a nova conjuntura confirma e aprimora os valores da anterior, provocando, todavia, a oportunidade de objetivação das potencialidades "irracionais" dos grandes agrupamentos humanos.

Examinando com cuidado êste raciocínio, descobre-se duas ordens de constâncias: de um lado a acepcão da democracia, e doutro certas características humanas essenciais. As alterações que correm com a mudança, ainda que perigosa, não são de ordem a transformar a natureza básica do conjunto, bastando que se providencie uma forma adequada de dar vazão a um nôvo elemento, que anteriormente apenas existia e influía em áreas restritas e afastadas do Estado.

Nota-se aqui, com certa clareza, a problemática de forma e conteúdo, levada para o terreno histórico-político. Aliás, Mannheim a confirma: "La democratización (...) es un medio de aumentar la eficacia de las fuerzas, tanto positivas como demostrativas." (6); e mais ainda — "La Democracia es, (...) un aparato de irradiación social, que puede amplificar lo mismo las fuerzas destructoras de la moral que las que la construyen," (7).

A democratização ou a democracia é, portanto, uma forma sem conteúdo próprio, forma que facilita ou obstaculiza o desenvolvimento de certos conteúdos coletivos. Conteúdos êstes que ganham, ao que parece, um caráter imutável, sendo o social o arcabouço que permite, a cada momento determinado, que emergja um ou outro dos conteúdos. Por sua vez, semelhantes arcabouços, como no caso da democracia liberal, não tendo por si um conteúdo próprio, podem ser entendidos como uma técnica universal de arti-

(5) Karl Mannheim — Libertad, poder y planificación democrática; Fondo de Cultura Económica; Primeira Parte pág. 56 e 57.

(6) K. Mannheim — El Hombre y la sociedad en la época de crises; Ediciones Leviatán, pág. 58.

(7) Idem, pág. 59.

culação do social. Técnica essa, digamos, que sofre alterações aritméticas, em função dos conteúdos que recebe, sem, no entanto, se ver nunca editada criativamente, já que os elementos pelos quais é preenchida, ainda que diferentes para cada época, preexistem ao tempo.

Em outros termos, Mannheim dá a impressão que concebe o real como criado intemporalmente. Apenas o evoluir da história faz com que as "objetividades" (formas e conteúdos), já potenciais à totalidade intemporal, emergjam na forma de um certo número de combinações possíveis. Não há, por assim dizer, um processo criativo, mas apenas um processo temporal de concreção das potencialidades eternas.

Dessa forma o empirismo verificável em Mannheim nada mais seria do que o instrumento de reconhecimento das concreções de cada época.

Assim sendo, não se vê como o historicismo mannheimiano possa significar uma progressão ordenada dos fatos históricos, concretamente determináveis por leis causais. Acreditamos apenas que possa ser o catálogo de certos conteúdos vinculados a determinadas formas, na esfera dos acontecimentos sociais.

Aliás, referindo-se ao conhecimento histórico, o autor afirma — "la história será considerada como una relación explícita de los cambios, narrada comprensivamente como un proceso continuo." (8)

A vinculação dos conteúdos às formas, faz com que no terreno do conhecimento histórico-social toda e qualquer cognição esteja "vinculada a uma situação", para usar uma expressão adotada por Lukács.

Vinculação esta que redundava, num conhecimento de tipo que Mannheim chama de ideológico, por ser, no seu entender, parcial, "perspectivista". Dessa forma "A cada instante, nossa visão de fato do mundo histórico seria impedida, nossa própria situação que ocupamos nesse mundo, de compreender integralmente a história. A compreensão da história não seria, portanto, histórica em si mesma. Seria a obra de um sujeito transcendental que, como o sujeito kantiano, se encontraria, em princípio, fora do tempo, e só seria vítima, dada a sua inserção marginal no tempo, de um obscurecimento de sua visão." (9)

E esse "conseqüente" historicista que é K. Mannheim onde vai buscar o seu "eu transcendental"?

Nada mais, nada menos do que na consciência utópica, num estado mental que é incongruente com o estado da realidade dentro do qual se refere, por se reportar a objetos inexistentes na situação real, como êle próprio afirma.

(8) K. Mannheim — Ensayos de Sociologia de la Cultura; Aguilar, S. A. de Ediciones, pág. 63.

(9) Michel Debrun — Ideologia e Realidade, ISEB; Capítulo IV, pág. 97.

Porém não lhe restava outra alternativa ao impedir que o pensamento situado, que o pensamento ligado a uma realidade desentranha-se o significado total da história. A solução transcendentalista evitou a solução irracionalista. (Tal ocorre na esfera de sua sociologia do conhecimento, e particularmente em *Ideologia e Utopia*. Já em *Diagnóstico de nosso tempo*, através do “método da compreensão”, Mannheim convida o cientista a “vivenciar” as ocorrências que estuda indicando-lhe a necessidade de *senti-los* tal como com os sujeitos reais ocorreu. Não mais estamos aqui, como é óbvio, no terreno da razão.)

Em conclusão, pouco efetivamente resta do historicismo e do materialismo (realismo) mannheimiano, e talvez a denominação de materialista (realista) voluntarista venha a calhar para êsse autor.

Acreditamos que as considerações que acabamos de tecer auxiliarão ponderavelmente a compreensão daquilo que nesta exposição é o fundamental — a concepção mannheimiana da sociologia do conhecimento. Se não por outra razão, por deixar explicitada a opinião de que não acreditamos nem aceitamos o historicismo do autor, bem como consideramos que, se o propósito confesso de Mannheim foi de mostrar que a objetividade é possível no terreno do conhecimento social, sua motivação mais profunda reside no intento de transformar em absolutos valores específicos de uma certa ordem social, pois, a nosso ver, a edificação de uma sociologia do conhecimento, pseudo e ilusóriamente mantida fora do contexto geral da luta de classes, torna-se obscura e necessariamente desemboca no atalho do relativismo, quando não no pantanal do irracionalismo.

É isto que tentaremos mostrar, valendo-nos da análise da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, expondo de início suas acepções de ideologia e utopia, e concluindo pela opinião de que sua concepção da sociologia do conhecimento não ultrapassa o limite da consciência ideológica, no sentido mesmo que o próprio Mannheim dá ao termo. “...idéias ilusórias ajudadas à ordem presente...” (10).

PARTE I

TEORIA DA IDEOLOGIA E DA MENTALIDADE UTÓPICA

I — A DETERMINAÇÃO EXISTENCIAL DO CONHECIMENTO

No entender de Karl Mannheim estabelece-se uma rigorosa correlação entre a “situação de vida” e o “processo

(10) K. Mannheim — *Ideologia e Utopia*; Editôra Globo; Capítulo IV, pág. 189

do pensamento". "...a pesquisa empírica poderá mostrar-nos quão rigorosa é a correlação entre a situação de vida e o processo de pensamento, ou dentro de que limites podem ocorrer variações na correlação." (10)

O sentido dessa determinação social do pensamento não é entendida como "uma seqüência mecânica de causa e efeito", sendo apenas a análise empírica capaz de precisá-lo.

A determinação existencial do pensamento será, assim, um fato comprovado nas esferas do pensamento em que se puder mostrar que o desenvolvimento histórico do conhecimento não obedece a um processo regido por leis imanentes ao próprio conhecimento. "...que êle não provém apenas da "natureza das coisas" ou de "possibilidades puramente lógicas", nem é impulsionado por uma "dialética interior". (11)

A gênese do pensamento é, nessa ordem de raciocínios, devida decisivamente a fatores extrateóricos (chamados existenciais em oposição aos fatores puramente teóricos).

Dêsse modo, além de não serem reconhecidas leis iminentes ao processo do conhecimento, outra prova da determinação existencial do conhecimento se terá se a influência dos "fatores existenciais no conteúdo concreto do conhecimento tiver uma importância não simplesmente periférica, se êles não se limitarem a influenciar a gênese das idéias mas penetrarem também suas formas e conteúdos e se, além disso, determinarem de modo decisivo o alcance e a intensidade da nossa experiência e observação..." (12)

Compreende-se melhor, agora, o sentido da determinação existencial do conhecimento. A base histórico-social não é apenas responsável pela gênese das idéias, residindo mesmo sua importância maior no fato de penetrar na totalidade da manifestação mental, condicionando-lhe a forma e entranhando-lhe o conteúdo.

Para um conhecimento assim formado é óbvio que a velha concepção apriorística, que atribui as mudanças das idéias a leis próprias do plano intelectual, já não pode servir de método de análise. Tal concepção impede, por si só, o reconhecimento da influência básica da vida social na esfera dos fenômenos espirituais.

Com o fracasso cada vez mais evidente da concepção apriorística, pelo testemunho de casos concretos, afirma Mannheim, tornou-se claro que: "a) toda formulação de um problema só é possibilitada por uma experiência humana prévia e real que envolva êsse problema; b) na seleção dos dados múltiplos está implicado um ato voluntário por parte do sujeito cognoscente; c) as forças surgidas da experiência vivida influem na direção que seguirá o tratamento do problema." (13)

(10) K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Editôra Globo, nota à pág. 248.

(11) K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Editôra Globo, pág. 248.

(12) *Idem, idem.*

(13) *Idem, idem*, pág. 249.

Ao mesmo tempo, patenteava-se o fato de que as bases das atitudes teóricas se originam nas experiências e nos objetivos coletivos dos diversos grupos sociais, ao contrário do que a tese apriorística pressupunha, em função de sua orientação individualista. Nestas condições o conhecimento, a cultura não são mais unicamente preocupações e realizações dos homens superiormente dotados, mas um empreendimento social, o que implica no reconhecimento de que é impossível entender a produção mental se não forem consideradas as interligações que se estabelecem entre ela e a vida social da humanidade.

Apesar de teses e afirmações como estas, apesar de aparentemente liquidar as tolas pretensões de uma minoria de letrados, veremos, na parte II dessa dissertação, que Mannheim, através de uma solução esdrúxula, volta a entronar os "superdotados".

Retornemos, todavia, por enquanto à exposição do caminho percorrido pelo sociólogo em pauta.

Vimos, até agora, que existe uma determinação social do pensamento, que este não se rege meramente por leis imanentes, que sua gênese é devida fundamentalmente a fatores existenciais, cujo alcance envolve a totalidade da manifestação intelectual. Vimos também que as posições teóricas não se alicerçam em forças de natureza puramente individual, mas sim nos propósitos diferenciados dos diversos grupos sociais, de tal forma que "O mundo é conhecido através de muitas orientações diferentes, porque há muitas tendências mentais simultâneas e mutuamente contraditórias (de modo algum iguais no valor) a lutar entre si, com as suas interpretações diferentes da experiência "comum".(14)

A elucidação do antagonismo dessas interpretações não será encontrada, pois, no "objeto em si", mas nas diferenças nascidas das experiências próprias a cada um dos grupos em litígio, o que equivale a dizer que a razão dos conflitos teóricos não reside na teoria ela mesma, mas nos interesses coletivos em choque.

Dessa forma, os fatores existenciais do pensamento não têm apenas uma significação genética, mas são responsáveis pela "perspectiva" do pensamento de cada grupo, isto é, pela maneira que cada grupo encara o objeto, por aquilo que no objeto é visto e pela forma que êle é interpretado no pensamento do sujeito. A "perspectiva", assim, diz respeito aos elementos qualitativos da estrutura do pensamento.

Sendo, então, as "perspectivas" razões de ser das diversas visões de mundo, desde logo cabe estudar as manifestações do pensamento que concretizam semelhante determinação, a saber: a consciência ideológica e a mentalidade utópica.

2 — AS MANIFESTAÇÕES IDEOLÓGICAS

Ao se falar nas concepções manheimianas de ideologia e utopia está-se, em última análise, tratando da proble-

(14) *Idem*, pág. 250.

mática da “consciência parcial”, ou melhor das diferentes concepções parciais e particulares do mundo, do conhecimento perspectivista que é próprio aos agrupamentos sociais, segundo o entender desse autor.

Ainda que em termos finais a teoria da ideologia, em Mannheim, configura uma operação, um fazer intelectual oposto ao da utopia, tenciono mostrar que ambas não passam de momentos complementares de um só fato, mesmo porque o próprio autor dessas teorias por vezes se embaraça em suas distinções. “Quem classifica uma idéia de utópica é geralmente o representante de uma época passada. Por outro lado, a apresentação de ideologias como idéias ilusórias ajustadas à ordem presente, é, por via de regra, tarefa a que se dedicam os representantes de uma ordem existencial que se acha ainda em processo de gestação. É sempre o grupo dominante, que está de pleno acôrdo com a ordem existente, que determina o que deve ser considerado utópico, enquanto que o grupo ascendente, em luta com as coisas tais quais são, determina o que deve ser considerado ideológico. Outra dificuldade — a de definir o que precisamente, num dado período, deve ser considerado ideologia e o que seja utopia — resulta do fato de que os elementos utópicos e ideológicos não aparecem isolados no processo histórico. Muitas vezes as utopias de classes ascendentes estão grandemente impregnadas de elementos ideológicos.” (15)

Distingue o autor dois sentidos distintos do conceito de ideologia: a acepção total e a particular.

A ideologia particular é entendida como uma *psicologia de interesses*, denotando, ao ser empregada, que “desconfiamos” da veracidade das idéias e opiniões de um interlocutor qualquer. Idéias e opiniões que tomamos como disfarces de uma situação que, em sendo reconhecida tal como realmente se apresenta, contraria os interesses e objetivos do interlocutor. Essas distorções da realidade englobam uma série de manifestações da mesma ordem que vão desde as mentiras conscientes até às formas semiconscientes e mesmo inconscientes do disfarce.

Em contrapartida, o conceito total de ideologia se estabelece quando se fala dos elementos componentes e da estrutura total que caracterizam a vida mental de uma época ou de um grupo social definido.

Comparando as duas formas reconhece-se que seu traço comum reside na evidência de que há um retôrno ao sujeito (individual ou coletivo) sempre que existe o propósito de compreender o significado real de uma sua afirmação. As idéias emitidas são consideradas, assim, funções da situação de vida do sujeito.

Se bem que possuindo semelhante denominador comum ambas as formas designam atitudes mentais bem distintas.

De seu lado, o conceito particular de ideologia fere, ao ser aplicado às afirmativas expressas por um interlocutor, somente uma parcela dessas asserções. Parcela de

(15) *Idem*, pág. 189.

asserções estas tomadas unicamente do ponto de vista de seus conteúdos concretos. A análise, dêsse modo, é feita no nível puramente psicológico, pressupondo-se que os antagonistas possuem critérios de verdade idênticos, isto é, ao se afirmar do pensamento de alguém que êle não passa de uma manifestação de ideologia particular a discussão está sendo realizada dentro de um quadro teórico válido para ambas as partes.

Operando como psicologia de interesses o conceito particular de ideologia pressupõe sempre a existência de causas e motivos que explicam as "mentiras" ou "ilusões".

Oposta é a discussão que suscita o conceito total de ideologia. O que se contesta agora não é mais uma parte do conteúdo do pensamento de outrem, mas a sua concepção total do mundo (*Weltanschauung*), incluindo o aparelhamento conceitual de que se vale o sujeito para suas formulações, buscando-se interpretar os ditos conceitos como funções da vida coletiva de que participa.

Nessa ordem de discussão não há referências a parcelas determinadas do conteúdo concreto do pensamento, mas aos sistemas divergentes de idéias enquanto unidades. A abordagem da análise envolve, portanto, não apenas o conteúdo do conhecimento, mas também a sua forma, o seu instrumental conceitual de investigação, estabelecendo-se, assim, no nível teórico ou noológico.

Ao passo que a acepção particular de ideologia busca encontrar as causas e motivos que levam à metnira e ao disfarce, o conceito total de ideologia "...usa uma análise funcional mais formal, sem qualquer referência a motivações, restringindo-se a uma descrição objetiva das diferenças estruturais dos espíritos quando operam em circunstâncias sociais diferentes. A primeira presume que êsse ou aquêle interesse seja a causa de uma determinada mentira ou ilusão. A segunda pressupõe apenas que existe uma correspondência entre dada situação social e dada perspectiva, ponto de vista ou massa aperceptiva. Nesse caso, conquanto seja amiúde necessária uma análise de constelações de interesses, ela visará, não estabelecer conexões causais, mas caracterizar a situação total." (16)

"O objeto da nálise, nesse nível, é a reconstrução da base sistemática teórica subjacente aos juízos do indivíduo." (17)

Nesta altura cabe uma observação caracterizante e ao mesmo tempo crítica da teoria da ideologia de Mannheim.

Com a configuração da noção total de ideologia não apenas é posta em dúvida a visão total de mundo de cada grupo social. O que ocorre efetivamente é o desligamento de tais concepções da existência concreta dos agrupamentos sociais, pois, a análise das visões de mundo sugorida não pressupõe, como já indicamos, a descoberta de causas que a elas conduzam. Desvincula-se a concepção de mundo de cada grupo dos interesses próprios a êle.

(16) *Idem*, pág. 53.

(17) *Idem*, pág. 54.

Em tais condições a acepção de ideologia total tem como base sòmente o fato de que cada sujeito cognoscente está "vinculado a uma situação", prêso a uma das partes da sociedade. Vinculação esta considerada não como a conjuntura uqe acaba por estabelecer a ligação entre interêsses e formulações mentais, não como se os produtos mentais dela provenientes correspondessem à defesa de propósitos de grupos, mas como o fato condicionante da interdependência entre "situação" e "visão de mundo", no sentido de que as posições dos grupos na ordem social, independentemente do conteúdo de seus motivos, possibilitam apenas a visão de dada maneira de certas coisas, como formas (situações) que permitem apenas certos conteúdos (visões de mundo).

Evidentemente não se pode reduzir a manifestação do fenômeno ideológico unicamente à atitude consciente, semiconsciente ou mesmo inconsciente de autodefesa.

Porém, configurar uma posição social independentemente de seus interêsses é já uma abstração injustificável, e, o que é muito importante para a compreensão da sociologia do conhecimento do autor, condicionante do conceito mannheimiano geral de ideologia.

Aliás, isto é básico, se lembrarmos que para Mannheim a vinculação à situação restringe (como examinaremos com mais pormenores mais adiante) o ângulo cognitivo do sujeito que conhece, dando origem, assim, a um pensamento parcial e particular, o que vem a traduzir a convicção de que, em cada caso, a realidade impede que ela própria seja conhecida em sua totalidade; (18) (ao estudarmos o conceito de utopia veremos que é apenas ultrapassando, transcendendo a realidade é que o sujeito dela pode tomar conhecimento integral).

Relacionando as considerações temos, então, que uma estrutura isenta de conteúdo próprio (situação) condiciona uma visão concreta parcial. Ora, o condicionamento sendo intransponível e não sendo conturbado por interêsses (pois aí teríamos a idéia mannheimiana de ideologia particular) cada uma das visões de mundo dos grupos sociais ganha o caráter de autenticidade e os foros de legitimidade, o que, em última análise, lhe confere a qualificação de verdadeira, o que implica na existência de uma multiplicidade de verdades, ainda que parciais. Eis aí o cerne da razão por que Mannheim não pode escapar de forma nenhuma do relativismo puro e simples, ainda que procure confundir as coisas com a sua pseudo-solução "relacionista". Aliás, Mannheim nunca atingirá efetivamente o conhecimento positivo das totalidades (mesmo porque a sua intenção é o fracionamento da verdade), pois a solução relacionista não é mais do que uma insustentável visão sintética das várias verdades, e a totalidade, atingida através da mentalidade utópica, é um raquítico apêlo transcendentalista que nada tem a ver com o comportamento científico, muito equívoco, diga-se de passagem, em Mannheim, além de não ser praticável, como

(18) Cf. Michel Debrun, *ob. cit.*, Capítulo IV.

afirma o próprio autor, dado que as diversas visões utópicas vão se anulando umas às outras, recolocando como é fácil ver o problema da multiplicidade das verdades.

Todavia, não precipitemos conclusões e voltemos a acompanhar os passos de Mannheim. Desejamos apenas ressaltar que a crítica do conceito total de ideologia independentemente da crítica à concepção do social de Mannheim é pouco valiosa e frutífera. Em outros termos, não se há de descobrir inteiramente as fraquezas científicas do autor apenas pela análise dos conceitos básicos de sua teoria da ideologia, cumpre investigar sua concepção do social. Dizemos concepção do social e não os resultados da investigação cientificamente informada da realidade social, e isto não deve espantar ninguém. É o próprio autor que confessa, referindo-se à análise ideológica: "Tudo indica, pois, que, partindo da concepção não valorativa de ideologia, usada primariamente para apreender o fluxo de realidade continuamente mutantes, fomos sem o perceber arrastados a um processo valorativo-epistemológico e, finalmente, ontológico-metafísico. Até agora, em nossa argumentação, o ponto de vista não avaliativo, dinâmico, tornou-se inadvertidamente uma arma contra certa posição intelectual. *O que, originalmente, fôra apenas uma técnica metodológica, revelou-se finalmente uma Weltanschauung e um instrumento de cujo uso emergiu a concepção não valorativa do mundo.*"(19)

(19) K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, pág. 81. O grifo é nosso.

DO CONCEITO PARTICULAR AO CONCEITO TOTAL DE IDEOLOGIA

Quando a desconfiança que sempre existiu em tôdas as épocas, entre todos os homens passa a ser reconhecida metòdicamente é que se pode falar especificamente de influência ideológica nas concepções

José Chasin

DISSERTAÇÃO SÔBRE A SOCIOLOGIA DO CONHE- CIMENTO DE K. MANNHEIM

(continuação do número anterior)

fator social, que começamos a fazer uma interpretação ideológica. Principiamos a tratar as opiniões de nosso adversário como ideologias quando não mais se nos afiguram mentiras calculadas, quando sentimos em sua conduta total uma ausência de fidedignidade que consideramos função da situação social em que encontra.”(20)

Dessa forma o sentido do conceito particular de ideologia se situa num ponto intermediário entre a a simples mentira e o êrro decorrente de um equipamento conceitual deformado.

Assim, enquanto psicologia de interêsses, a análise ideológica, que procurará esclarecer o verdadeiro significado de uma asserção, lançará dúvidas sôbre a integridade do adversário.

Todavia, o desmascaramento no nível da esfera psicológica não chega às últimas conseqüências, muito mais radical é a crítica nos níveis ontológico e noológico. “No primeiro, solapam-se constantemente ilusões psicológicas; no segundo, dissolvem-se, num conflito entre as partes interessadas, formulações lógicas e ontológicas decorrentes de determinadas concepções do mundo e determinados modos de pensamento.”(21)

Em resumo, temos três fases distintas do processo que vai à concepção total de ideologia: a) a desconfiança ingênua que se aprofunda e transforma numa b) forma sistemática de desconfiança — a concepção particular de ideologia, que permanece no nível psicológico, esta, por sua vez, ao continuar o processo estende-se à esfera noológica-epistemológica, constituindo c) a concepção total de ideologia.

Entretanto, não foi apenas um vasto processo de desconfiança, que atingindo uma forma particular de ideologia preparou, no entender de Mannheim, a acepção total de ideologia. Foram evidentemente

(19) K. Mannheim — Ideologia e Utopia; pág. 81. O grifo é nosso.

(20) Idem, pág. 56 e 57.

(21) Idem, pág. 59.

fundamentais os passos dados que se registram na história das idéias.

O primeiro avanço significativo foi o desenvolvimento de uma filosofia da consciência que “substituiu um mundo infinitamente variegado e confuso por uma organização de experiência cuja unidade é garantida pela unidade do sujeito perceptor”.(22) Isto quer dizer que o sujeito cognoscente desenvolve os princípios que dão unidade ao mundo percebido, o que implica na passagem da existência do mundo somente através de um espírito perceptor. Mannheim considera tal sistema de idéias como a forma embrionária da acepção total de ideologia, se bem que desprovida de suas inferências históricas e sociológicas.

O segundo momento de desenvolvimento do conceito em questão é alcançado por Hegel e a Escola Histórica, quando, então, a fórmula anterior, a noção total mas supertemporal de ideologia é vista na sua perspectiva histórica. Nesta segunda fase é conservada a idéia de que a unidade do mundo é apenas concebível por um sujeito cognoscente; unidade, porém, em contínuo processo de transformação histórica. Na fase anterior o sujeito cognoscente era considerado um todo abstrato, “a consciência em si mesma”; agora é o *Volksgeist* que passa a representar os elementos historicamente diferenciados da consciência.

O terceiro e decisivo passo, continua a esclarecer Mannheim, foi dado quando a classe sucede o povo, e portanto, quando o *Volksgeist* é substituído pela consciência de classe, o que equivale a dizer que “a estrutura da sociedade e suas formas intelectuais correspondentes variam com as relações entre as classes sociais”.(23) Em conclusão. “A concepção particular de ideologia funde-se na total, processo que se evidencia ao observador da seguinte maneira; anteriormente o adversário, como representante de certa posição político-social, era acusado de falsificação consciente ou inconsciente. Hoje, porém, a crítica é mais radical porque, após desacreditar a estrutura total de sua consciência, já não o consideramos capaz de pensar corretamente.”(24)

Ora, como foi dito acima, o passo decisivo na constituição do conceito total de ideologia foi dado com a emersão da consciência de classe. Com ela a palavra ideologia passa a ser empregada pelo proletariado como arma reveladora dos fundamentos do conhecimento das classes dominantes. Porém, diz Mannheim, “uma penetração tão reveladora das bases do pensamento como a oferecida pelo conceito de ideologia não pode continuar indefinidamente como privilégio exclusivo de uma classe. Mas é precisamente essa expansão, essa difusão do processo ideo-

(22) Idem, pág. 61.

(23) Idem, pág. 63.

(24) Idem, pág. 64.

lógico que leva afinal a uma conjuntura em que nenhum ponto-de-vista e nenhuma interpretação podem tachar todos os demais de ideológicos, sem se colocarem a si mesmos na posição de ter de arrostar a mesma acusação". (25)

A isto respondemos, por ora, com a seguinte ponderação de Lukács: "Argumentación pretendidamente irrefutable que nace, sencillamente, del hecho de que quienes lo emplean dan de lado tanto a la dialéctica de lo absoluto y lo relativo como al desarrollo histórico y a su carácter concreto, de lo que se desprende siempre claramente como esta dialéctica de lo absoluto y lo relativo se manifiesta en el caso dado. Surgi, así, la consabida noche del relativismo en la que todos los gatos son pardos, en la que todos los acontecimientos son puramente relativos. En realidad, esta refutación del marxismo no es más que una variante sociológica de la teoría spengleriana de los ciclos de la cultura." (26)

Sigamos, porém, o raciocínio mannheimiano.

Já que hoje qualquer grupo "pode" e lança mão da crítica ideológica, encontramos-nos numa nova era, como afirma o autor, do desenvolvimento intelectual e social.

O marxismo descobriu uma chave para a compreensão dos produtos mentais, tal chave se expandiu, ocorrendo uma transformação de natureza no conceito de ideologia. "Tão logo todos os partidos se sentem aptos para analisar as idéias dos adversários em termos ideológicos, todos os elementos de significado são qualitativamente alterados e a palavra ideologia adquire um sentido totalmente novo." (27)

Que transformação é essa?

É a introdução de uma nova distinção, agora apenas referente à acepção total de ideologia, esta se desdobra e temos, então a concepção especial da ideologia total e a concepção geral de ideologia total.

A primeira submete à análise ideológica apenas o espírito do adversário, enquanto que a acepção geral consiste em analisar ideologicamente todos os pontos-de-vista, inclusive o próprio.

"Com o aparecimento, diz Mannheim, da formulação geral da concepção total de ideologia, a simples teoria da ideologia transforma-se na sociologia do conhecimento. O que foi outrora a arma intelectual de um partido se transforma num método de pesquisa da história social e intelectual." (28)

Teremos oportunidade de voltar ao assunto na Parte II, onde apresentaremos algumas considerações a respeito dessa "generalização" puramente ideológica.

(25) Idem, pág. 68.

(26) G. Lukács — Ob. Cit., pág. 513.

(27) K. Mannheim — Ideologia e Utopia; pág. 70.

(28) Idem, pág. 72.

“Um Estado Mental é utópico quando é incongruente com o estado de realidade dentro do qual ocorre.”(29) Semelhante incongruência se revela pelo fato de que tôda vez que tal estado se manifesta o faz em direção a objetos que transcendem a realidade.

Porém, não basta a uma orientação se voltar a objetos inexistentes na situação real para ser classificada como utópica. Para tanto, necessita também que, ao ser posta em prática, tenda a destruir total ou pelo menos parcialmente a ordem existente.

Para Mannheim é possível voltar-se para objetos transcendentos à realidade e mesmo assim conservar a ordem contemporânea, pois “Só no momento em que certos grupos sociais incorporaram essas imagens desiderativas na sua conduta real, tencionando pô-las em prática, essas ideologias se transformam em utopias”.(30)

O que estabelece, portanto, a diferença entre um estado mental ideológico e outro utópico é o fato mesmo de se conseguir romper a estrutura vigente; o critério de distinção, pois, é o da “realizabilidade”, já que “As ideologias são as idéias que transcendem a situação e nunca logram, *de fato*, realizar o conteúdo projetado. Embora muitas vêzes se tornem motivos bem intencionados da conduta individual, seus significados são geralmente desvirtuados quando postos em prática.”(31), e “Também as utopias transcendem a situação social, pois orientam a conduta em direção a elementos que a situação não contém, da maneira por que é apresentada em determinada época. Mas não são ideologias, isto é, não são ideologias enquanto conseguem, por meio de uma contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em algo que esteja mais de acôrdo com suas próprias concepções.”(32)

Em última análise, as ideologias são, na concepção mannheimiana, utopias degeneradas, utopias que não se realizaram.

O que mais importa, no entanto, feita a distinção entre ideologias e utopias é saber em que ponto as idéias “situacionalmente transcendentem” transformam-se em forças ativas que conduzem à alteração da realidade existente.

Pela própria definição mannheimiana de utopia é óbvio que para ser verdadeiramente eficiente ela só pode ser uma obra coletiva, pois, o indivíduo isolado não pode, por si só, reformular a estrutura social em que vive, o que significa que “a chave para a compreensão das utopias é a situação estrutu-

(29) Idem, pág. 179.

(30) Idem, pág. 180.

(31) Idem, pág. 181.

(32) Idem, pág. 182.

ral da camada social que as adota em determinada época". (33)

Assim, as diferentes formas de utopias apareceram historicamente ligadas a camadas sociais que lutavam pela ascensão. O que permite, com o passar do tempo, falar na existência simultânea, na contemporaneidade de diversas formas utópicas mutuamente antagônicas. "Por conseguinte, o sociólogo pode realmente compreender essas utopias apenas como partes de uma constelação total em perpétua mudança." (34)

Todavia, prossegue dizendo K. Mannheim, se a preocupação do investigador residisse apenas na observação de que a utopia socialmente determinada está sujeita a mudanças, em função dos antagonismos entre as forças sociais em luta, apenas estaria tratando da transformação social da utopia, mas nunca das mutações da "mentalidade utópica". "Só se pode falar com acerto de uma mentalidade utópica quando a configuração da utopia em qualquer época forma não somente uma parte vital "do conteúdo" da mentalidade em questão, mas quando, pelo menos na sua tendência geral, impregna essa mentalidade em toda a sua extensão." (35)

Portanto, só quando as experiências, as ações e as perspectivas são organizadas pelo elemento utópico, quando êle penetra toda a mentalidade de um momento histórico é que verdadeiramente estamos face a uma configuração da mentalidade utópica. Trata-se, assim, de uma relação total.

Relação total que assume importância fundamental para o entendimento das tese mannheimianas, pois, através dela postula uma compreensão transcendente da história, por intermédio de uma axiologia subjetivista. "É o elemento utópico — isto é, a natureza do desejo predominante — que determina a seqüência, ordem e valorização das experiências isoladas. Esse desejo é o princípio organizador que molda até a maneira pela qual experimentamos o tempo." (36)

É por meio desse desejo organizador, muito próximo da idéia de "projeto" da filosofia existencialista, que se alcança, então, ou melhor, se atribui significado aos acontecimentos, que de outra forma, no entender do autor, apenas teriam uma seqüência cronológica. E é nesse arranjo significativo dos acontecimentos que se vai desentranhar o "princípio estrutural do tempo histórico". "... o sentido de tempo histórico como totalidade significativa, que ordena os acontecimentos "anteriormente" às partes, e através dessa totalidade chegamos a entender verda-

(33) Idem, pág. 193.

(34) Idem, pág. 194.

(35) Idem, pág. 194.

(36) Idem, pág. 195.

deiramente o curso total dos acontecimentos e o lugar que nêles ocupamos.” (37)

Dessa forma, resulta que o historicismo mannheimiano não passa da afirmação de um valor, no contexto de uma axiologia subjetivista. Cumpre notar, de mais a mais, que tal formulação não tem sequer a conseqüência da, por assim dizer, amplitude do “projeto existencialista”, pois nem tôdas as valorações possíveis a uma situação são aqui admitidas, já que a mentalidade utópica pode, como vimos, degenerar fãcilmente em ideologia. De qualquer forma patenteia-se que para o pensamento mannheimiano a história não é possível de uma compreensão verdadeiramente histórica (38), e a transcendentalidade proposta é, por sua vez, uma transcendentalidade limitada, compreendida como se a consciência unificadora da história não criasse verdadeiramente o histórico, mas apenas tivesse o propósito, por assim dizer, de “adivinhar” o que passível de realização social. (39)

Já que é a mentalidade utópica que permite uma visão total da história, temos, em função de nossas considerações anteriores, o aparecimento de um curioso critério de verdade para o estudo da existência social: a verdade será aquilo (que se adivinha) que tem condições de se realizar no futuro.

E uma vez que existem tantas manifestações de consciência ideológica, claro fica que tal “adivinhação” não resulta de um parto fãcil, nem é uma maternidade sem frustrações.

Poder-se-ia acreditar, nesta altura, que o homem tem, ainda que pseudamente, um instrumento de análise da totalidade histórica. É um engano, porém. Mannheim se encarrega de liquidar inclusive com a profecia da totalidade histórica que sua teoria da mentalidade utópica parecia permitir.

A análise que conduz a semelhante conclusão é bastante próxima da que observamos quando Mannheim nos conduziu do conceito particular para o total de ideologia. “O que a presente situação tem de peculiar é que, nesta luta competitiva pela perspectiva social correta, tôdas essas atitudes e pontos-de-vista em conflito não se “desacretidam” de modo algum a si próprios, isto é, não se revelam fúteis ou errôneos. Mostram antes, com clareza crescente, que é possível pensar de maneira fecunda com base em qualquer ponto-de-vista, embora o grau de fecundidade atingível varie de posição a posição. Cada um dêsses pontos-de-vista revela sob um ângulo diferente as relações recíprocas do complexo total dos acontecimentos, e assim cresce a suspeita de que o processo histórico seja mais amplo do que todos os pontos-de-vista particulares e de que a nossa base de raciocí-

(37) Idem, pág. 195.

(38) Cf. Michel Debrum — Ob. Cit., Capítulo IV.

(39) Cf. Introdução.

nio, no atual estado de atomização, não alcance uma visão ampla dos acontecimentos.”(40)

Essa conformação da transformação das utopias leva, então, à idéia de que “a perspectiva total tende a desaparecer à medida que a utopia também desaparece.”(41) O que significa para êle, no entanto, que “essa eliminação completa dos elementos transcendententes à realidade, em nosso mundo, conduz a um “objetivismo” que em última análise significaria a decomposição da vontade humana.”(42) Porém, Mannheim, agora, já não sabe mais do que se lamentar: “Assim, ao cabo de um desenvolvimento longo e tortuoso, mas heróico, exatamente no apogeu da consciência, quando a história deixa de ser um destino cego e se vai tornando cada vez mais uma criação humana, com o abandono das utopias, o homem perderia a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”.(43)

Verifica-se, em conclusão, o mesmo que já se notara na teoria da ideologia, — o conhecimento do todo é impossível. Aliás, não apenas os encaminhamentos dos raciocínios são idênticos nas duas formas de consciência estudadas, elas próprias, como se vê facilmente, nada mais significam que dois momentos de um mesmo fato: a utopia é a transcendência que se realiza no nível objetivo, ao passo que a ideologia é uma transcendência decaída, não passível de reversão objetiva.

75

PARTE II

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

Como foi exposto na Parte I desse trabalho, a sociologia do conhecimento, segundo a idéia que dela faz Karl Mannheim, aparece justamente no momento em que a noção geral da concepção total de ideologia aparece, isto é, no exato instante em que se concebe que todo conhecimento é passível de análise ideológica, pois concebe-se todo pensamento como determinado e limitado existencialmente, o que equivale a dizer, dotado de um caráter essencialmente “perspectivista.”

Examinemos, então, alguns aspectos da noção de “perspectivas”, problema fundamental da teoria que se está analisando.

1 — O “PERSPECTIVISMO” DO PENSAMENTO

A divisão do conceito de ideologia em particular e total desde logo nos introduziu e revelou as duas formas distintas de análise ideológica: de um lado

(40) K. Mannheim — Ideologia e Utopia, pág. 234.

(41) K. Mannheim — Ideologia e Utopia, pág. 235.

(42) K. Mannheim — Ideologia e Utopia, pág. 244.

(43) K. Mannheim — Ideologia e Utopia, pág. 244.

a busca das causas que determinam que parcelas do conhecimento, que asserções específicas sejam, em determinadas condições, dissimulações e falsificações; e doutro o exame global da estrutura mental na sua totalidade tal como se manifesta nas diferentes concepções de mundo.

Derivada da segunda forma de análise a sociologia do conhecimento não critica o pensamento na esfera das afirmações, mas o encara no plano noológico, “que ela considera como não sendo necessariamente igual para todos os homens, mas antes como permitindo que o mesmo objeto assuma diferentes formas e aspectos no curso do desenvolvimento social.” (44)

Estando excluído do terreno da sociologia do conhecimento o propósito de desmistificar ou denunciar, já que seu alvo específico é esclarecer a forma e a medida pela qual as estruturas sociais determinam e vem a se exprimir na estrutura das proposições, e tendo o termo ideologia, no entender de Mannheim, uma conotação moralista, na área operacional da sociologia do conhecimento se buscará evitar o conceito — ideologia — e falar-se-á da “perspectiva de um pensamento.” “Por êsse termo entendemos a maneira total de um sujeito conceber as coisas, tal como é determinada pelo seu ambiente histórico e social.” (45)

76

Examinemos esta última expressão: “maneira total de um sujeito conceber, etc.”

Como mostramos, no Parágrafo 1 da Parte I, o que se entende por conhecimento socialmente determinado é a negação da existência de leis imanentes ao desenvolvimento intelectual, e, positivamente, a idéia de que os fatores existenciais do pensamento não têm apenas um papel genético, mas condicionam de modo global (material, instrumental e formalmente) os produtos espirituais. Em outros termos, os fatores existenciais são responsáveis pelas “perspectivas” do pensamento, dado que diversos são êles para cada grupo social existente. O que significa que o mundo é concebido de distintas maneiras, em razão das situações peculiares que cada grupo ocupa no contexto da sociedade. “. . . é sempre possível, no caso de um obra sobre ciências sociais, dizer se ela foi inspirada pela “escola histórica”, pelo “positivismo”, pelo “marxismo”, e de que fase do desenvolvimento de cada um dêstes ela data. Em asserções desta espécie podemos falar de uma “infiltração da posição social” do investigador nos resultados do seu estudo e da “relatividade situacional” (*Situationsgebundenheit*) ou correlação dessas asserções com a realidade subjacente.” (46)

Em última análise, entende-se por “perspectiva” o fenômeno, condicionado pelo meio social, que leva a uma determinada *Weltanschauung*, e por isso de-

(44) e (45) Idem, pág. 247.

(46) Idem, pág. 252.

termina a maneira pela qual se encara um objeto, o que nêle se vê e como vai ser interpretado.(47) Assim, entre os possíveis dados da experiência, cada conceito só incorpora a si mesmo aquêle que à luz dos interesses do investigador é indispensável apreender e incorporar.”(48)

Em resumo, o que caracteriza o pensamento perspectivista é que o sujeito cognoscente ao se dirigir para um objeto traz implícito um modelo, um padrão de pensamento social e històricamente determinado.

Claro está, assim, que existem várias perspectivas, sendo que cada uma delas se origina de um determinado grupo social, que evidentemente encara de modo absoluto seu ângulo visual, o que, no que diz respeito ao valor da amplitude do ângulo de visão, não ocorre, porém, com os demais agrupamentos existentes. Êstes entendem, pelo contrário, que as formulações apresentadas são específicas do grupo que as anunciou, isto é, parciais, traindo, assim, um ângulo de visão particular. “Aquilo que dentro de um grupo dado é aceito como absoluto apresenta-se, aos de fora, como condicionado pela situação do grupo e é reconhecido como parcial.”(49)

O que não quer dizer, para Mannheim, que um conhecimento dêsse tipo não seja válido. “. . . quando as afirmações são tratadas dessa maneira, tal coisa não quer dizer que sejam falsas.”(50)

Evidentemente surge aqui um problema de simultaneidade e multiplicidade de “verdades”. Deixemos, no entanto, por ora, tal questão, já que dela teremos de tratar no parágrafo seguinte, e vejamos o que significa a idéia de parcialidade, ora surgida.

A influência da “crise” no pensamento de Mannheim aqui se pantenteia inquestionavelmente.

As diferentes e antagônicas visões de mundo deixam-no perplexo, principalmente por querer ficar num meio têrmo insustentável.

A busca da realidade o faz concluir, em face de encontrar vários conceitos de realidade, que os objetos são vistos diferentemente em função de distintos ângulos de visão, e ainda, que cada visão apanhe verdadeiramente uma parte da mesma. Donde “Em consequência, o nosso conhecimento da “realidade”

(47) A perspectiva é, pois, algo mais do que uma simples determinação formal do pensamento. Refere-se também a elementos qualitativos na estrutura do pensamento, elementos que devem por fôrça passar despercebidos a uma lógica puramente formal. São precisamente êsses fatores que são responsáveis pelo fato de duas pessoas — mesmo ainda quando apliquem de modo idêntico as mesmas regras de lógica formal, como por exemplo a lei de contradição ou as fórmulas do silogismo — poderem julgar o mesmo objeto de maneira diferente. IDEOLOGIA E UTOPIA, pág. 253.

(48) Idem, pág. 254.

(49) Idem, pág. 261.

(50) Idem, pág. 262.

se tornará mais completo à medida que fôr assimilando essas perspectivas divergentes.”(51)

Embora aparentemente coerente, a tese mannheimiana não se sustenta, no referente à idéia de parcialidade, nem como definição de conceito.

Desde logo, uma pergunta — porque os grupos sociais têm “perspectivas divergentes”? O autor responderá que tal ocorre em função das diferenças de interesses sociais de ordem grupal. Até aí encontramos uma resposta, porém a questão — porque existem interesses diferentes? — nem é sequer tratada por Mannheim. Ora, é pelo menos plausível a suspeita de que o problema da determinação social do conhecimento pode ser encaminhado de formas distintas e receber soluções diversas, em função das repostas que aquêle problema venha a receber.

Deixemos, todavia, êste aspecto fundamental, e voltemos à argumentação mannheimiana em favor da parcialidade do conhecimento produzido pelos diferentes grupos sociais. Argumentação essa que se resume, em essência, à consideração de que a parcialidade se estabelece em função das vivências particulares a cada grupo, vivências que só têm a capacidade de revelar “partes” do mundo.

Desde logo, uma pergunta — por que os grupos nhece que os grupos atuam efetivamente em contextos mais amplos do que os circunscritos pelos próprios limites; e que o resultado das experiências de cada um não é a visão isolada de sua atuação, mas dessa atuação afetada pelo contexto que a envolve; contextos, aliás, que se apresentam também, por sua vez, interagindo. Além disso, pelo menos os limites entre os grupos são comuns a êles, pertencem a todos, e, dessa forma, para que uma parte possa vivenciar integralmente a si mesma e refliti-la pelo pensamento é obrigada a vivenciar também uma parte, por menor que seja, daquilo que já não é ela mesma.

Por outro lado, dizer que cada grupo atinge apenas uma visão parcial não quer significar, como Mannheim aceita implicitamente, que o que se alcança é uma visão de uma parte. *Cada posição particular, digamos assim, ofereceria uma visão particular do todo, isto é, uma visão própria, porém evidentemente referida à totalidade.* A visão, dêsse modo, não é particular por abarcar sòmente uma certa parcela da realidade, mas por pertencer a análise que lhe deu origem a um determinado agrupamento social que se configura a totalidade. O que nada mais é do que a afirmação de que o conhecimento de cada parcela da sociedade não é apenas a compreensão de si mesma, mas a intelecção que faz do todo, mesmo porque um pensamento adstrito tão-sòmente ao próprio sujeito seria tão impossível, quanto inútil.

Se o pensamento dos grupos sociais é de natureza “perspectivista”, como o quer Mannheim, ou se conclui pela impossibilidade total de se chegar, na esfera das ciências do homem, a um conhecimento positivo, ou então, o que configura a opção mannheimiana, desemboca-se no relativismo. Porém, nosso autor não se contenta em apenas escapar do irracionalismo puro e simplesmente. Não se conforma em ter chegado a uma posição relativista. Nega-a, e busca chegar a um conhecimento de valor universal, porém, isto lhe custa formulações primariamente ingênuas, e a eliminação, desde as premissas de seu sistema, de tudo que seja autenticamente realidade objetiva do panorama das investigações históricas e sociais.

A argumentação do autor é simples. Já que todo conhecimento deriva de uma “perspectiva” e é parcial e particular, só resta à sociologia do conhecimento dirigir metodologicamente a cada manifestação espiritual a pergunta — em que estrutura social surgiu e é válida?

No entender de Mannheim semelhante método — relacionar idéias particulares à estrutura total de um dado sujeito histórico-social — não subentende adotar o relativismo, que êle define como “uma filosofia que nega a validade de quaisquer padrões e a existência de ordem no mundo”. (52) Semelhante definição do relativismo pode ser reconhecida como demasiadamente vaga para não ser suspeita, dado que a mesma tão-somente se refere realmente ao relativismo se os termos — padrões e ordem —, que nela se encontram, forem utilizados no sentido absoluto: padrões e ordem intemporalmente tomados, desvinculados, portanto, de qualquer processo de desenvolvimento. A definição absolutizada do relativismo, dada por Mannheim, parece-me proposital, pois dessa forma, a sua própria solução — o relacionismo — pode, então, aparecer como uma tese intermediária entre a aceção absoluta, intemporal de verdade, e a inexistência também absoluta de qualquer critério racional de verdade, confundindo esta última posição polar com a concepção relativista. (53)

Malabarismo intelectual êste, entretanto, que não resiste a uma análise um pouco mais atenta, pois o próprio autor oferece afirmações que põem a nu a verdadeira natureza de seu pensamento: “. . . está na natureza de certas afirmações o não poderem ser

(52) K. M. Ideol. e Utopia, pág. 262.

(53) Se quisermos ser um pouco mais brandos e gentis com Mannheim, diremos apenas que êle não se refere ao relativismo mas como êle próprio afirma — *a um relativismo Filosófico*. O que todavia confirma nossa argumentação, pois, aparece aí uma referência a um certo tipo de sistema, tomado claramente nos seus aspectos mais radicais, ou melhor suas características são interpretadas de forma extremada e absolutizada.

formuladas de maneira absoluta, mas sòmente em função da perspectiva de uma dada situação.”(54)

Procedamos, porém, de forma um pouco mais sistemática.

Como nasce e se estabelece aquilo que, em t ermos de procedimento metodol ogico, Mannheim chama de relacionismo?

Para Mannheim o relativismo resultou da moderna id eia que reconhece que todo pensamento hist orico se associa   posi ao concreta que o pensador ocupa na existência real, e de uma teoria do conhecimento mais antiga que modela seu conhecimento segundo protótipos derivados do pensamento de tipo matemático. Tipo de conhecimento que negava t odas as formas de pensamento dependentes do ponto de vista subjetivo e da situa ao social do indivíduo, classificando-as como “relativas”. Para o autor o erro do relativismo reside justamente no fato de tomar universalmente semelhante teoria do conhecimento, e buscar, em consonância com ela, para o conhecimento hist orico-social proposi oes do tipo $2+2=4$, pois “Uma teoria moderna do conhecimento que tome em considera ao o caráter relacional, distinguindo-o do caráter apenas relativo, de todo conhecimento hist orico, deve partir da premissa de que existem esferas de pensamentos nas quais   impossível conceber verdades absolutas independentes dos valores e posi oes do sujeitos e sem rela ao com o contexto social. Nem mesmo um deus poderia formular, a propósito de um tema hist orico, uma proposi ao do tipo $2 \times 2 = 4$, pois o inteligível, na história, só pode ser formulado, com referência a problemas e constru oes conceituais surgidas, êles mesmos, do fluxo da experiência histórica.”(55)

Aparece aqui, e pela segunda vez, um movimento de razão, executado por Mannheim, que podemos chamar de universaliza ao, ou amplia ao indevida.(56)

A dificuldade em que se constituem de valores e significados para o tratamento científico dos fatos históricos e sociais   transformada, por Mannheim, em condi ao mesmo da constru ao científica. Não se trata, tão-s mente, do fato de incorporar tais valores e significados ao corpo da ciência, mas deve de elevá-los   categoria de premissas. A consequência de tal procedimento   que todos os pontos-de-vista, como aliás já comentamos, passam a ter garantidos

(54) K. M. Ideologia e Utopia, pág. 263.

(55) Idem, pág. 73.

(56) A primeira vez em que se registra tal fato   quando se chega da concep ao total de ideologia   concep ao geral da ideologia total. Todos os partidos, segundo aquêle “avanço”, se v em no direito de utilizar a análise ideológica, como se isto dependesse de um ato de voli ao.  sse raciocínio pretende ser, na tese mannheimiana, um passo adiante no desenvolvimento hist orico, mas o simplismo com que   formulado revela que tôda ciência de Mannheim não passa de uma luta mal travada contra o marxismo, uma posi ao ideológica de quem retrocede.

para si uma certa porção da verdade, o que equivale à formulação de que no terreno histórico não é possível, em última análise, um conhecimento positivo. Chega-se, assim, simplesmente à ruína do próprio ideal de ciência. Não é a inclusão do dado valorativo que acarreta tais irreparáveis conseqüências; é a forma de introdução que não se justifica, pois, estabelece-se um tratamento aparentemente análogo para dados objetivos e subjetivos, quando o que efetivamente ocorre é a eliminação do dado objetivo, já que o mesmo objeto terá de cada grupo uma formulação distinta, sendo tôdas elas igualmente acatadas, e suas deficiências ou omissões não são nesse método sanadas por um confronto entre teoria e realidade, mas entre as várias formulações entre si. Errôneo seria argumentar que Mannheim afirma o contrário, já que anuncia para seu critério de verdade a adequação do pensamento à existência, pois, o termo existência empregado nada contém de realidade objetiva, significando apenas situação vivenciada.

Admitido, entretanto, que todo conhecimento histórico é conhecimento relacional, surge todavia, o problema de se saber o que informa o processo relacional sobre a validade de uma afirmação ao relacioná-la à posição do assertor.

O ponto-de-vista de Mannheim é que a simples identificação da posição social do assertor nada diz sobre a veracidade de sua afirmação, implica, porém, a suspeita de que essa afirmação representa um ponto-de-vista parcial. Porém, "Tôda análise sociológica completa do conhecimento delimita, tanto no conteúdo como na estrutura, a visão a ser analisada. Em outras palavras, procura não simplesmente estabelecer a correlação mas ao mesmo tempo particularizar o seu alcance e grau de validade." (57) O que significa que o processo relacional tende a se tornar um processo particularizador, pois, relaciona a afirmação com a posição social e restringe a um âmbito mais limitado sua pretensão de validade, que de início era absoluta. Assim, com a análise metódica das perspectivas origina-se um instrumental que permite informar da inclusividade de cada ponto-de-vista em relação aos demais.

Dessa forma, as análises da sociologia do conhecimento não são destituídas de importância para a determinação da veracidade de uma afirmação, porém, não substituem a verdade plena, encaixando-se as descobertas da sociologia do conhecimento, no dizer de Mannheim, "em algum lugar entre a inutilidade para o estabelecimento da verdade e as condições inteiramente adequadas para determiná-la."

Em conclusão, a análise fundada na sociologia do conhecimento é propedêutica, na teoria mannheimiana, ao esforço que busca alcançar um conhecimento da totalidade. O exame da solução desse problema será o que se tratará a seguir.

Quando Mannheim afirma que “dentro de uma mesma sociedade entram em conflito duas ou mais formas de interpretação socialmente determinadas e, criticando-se entre si, tornam-se mutuamente transparentes e estabelecem perspectivas em relação umas às outras. Em consequência, torna-se possível a todas as posições uma perspectiva desprendida, através da qual descobrem-se os contornos das formas de pensamento opostos, e essa perspectiva chega por fim a ser a forma reconhecida de pensamento” (58), temos a clara visão do que possa vir a ser o propósito de alcançar a unidade do conhecimento. Nota-se, o enunciado de uma “perspectiva” diversa em grau das “perspectivas” estritas de grupos, que paulatinamente vão se ampliando pelo fato de irem tomando consciência de si mesma, desprendendo-se em parte de seus limites primitivos. Êste desprendimento significa também, por outro lado, uma mútua assimilação de idéias pela comparação das posições dos grupos entre si.

Todavia, isto é apenas a forma embrionária do que a sociologia do conhecimento desenvolverá, porém as perspectivas de grupos, correspondendo a formações sociais estruturais, só se alteram verdadeiramente quando a própria sociedade se transforma. De qualquer maneira, entretanto, as mudanças de perspectivas apenas alterariam a tipologia desse fenômeno, mas nunca a natureza perspectiva do conhecimento. Cabe, portanto, investigar de que forma se chega do conhecimento parcial ao conhecimento do todo.

Diz Mannheim: “Para dominar completamente uma dada situação histórica, é necessário uma estrutura de pensamento capaz de satisfazer as exigências dos problemas reais e de integrar os elementos significativos dos vários pontos-de-vista em conflito.” (59)

Trata-se, portanto, de sintetizar os pontos-de-vista divergentes. O que quer dizer que na teoria mannheimiana a base da verdade total é a própria parcialidade do pensamento. “Só quando nos convencemos do âmbito limitado de todo ponto-de-vista estamos no caminho certo para a procurada compreensão do todo” (60). “Em consequência, o nosso conhecimento da “realidade” se tornará mais completo à medida que fôr assimilando essas perspectivas divergentes” (61). Estamos face, então, a uma soma de perspectivas. Somatória esta que pretende ser a configuração do todo. “O caráter fragmentário de todo conhecimento é claramente reconhecível. Mas isso implica a possibilidade de uma integração de

(58) Idem, pág. 262.

(59) Idem, pág. 96 e 97.

(60) Idem, pág. 97.

(61) Idem, pág. 95.

muitos ponto-de-vista mutuamente complementares num todo compreensivo. Pelo fato de estarmos hoje numa posição de que podemos perceber com crescente nitidez que as opiniões e teorias mutuamente antagônicas não são em número infinito nem produtos de uma vontade arbitrária, mas mutuamente complementares e oriundas de situações sociais específicas..."(62). Se bem que Mannheim tente assegurar que não se trata de uma operação dessa ordem, isto é, de uma síntese aditiva, encontramos em sua obra expressões tais como "optimum de verdade", "justaposição" etc. De mais a mais "as diferentes *Weltanschauungen* realizam entre elas uma partilha quantitativa do mundo histórico-social, que a possibilidade de tal partilha torna mais aparente do que real sua irredutibilidade qualitativa."(63)

Estamos, assim, diante de uma dificuldade insolúvel da teoria mannheimiana. Se de fato a perspectiva de cada grupo apanha somente uma fração do real, a síntese aditiva, negada pelo autor, estaria ainda face a uma questão intransponível, pois, *nada garante que a visão que cada grupo atinge é em cada momento histórico a consciência plena da realidade, ainda que parcial, pois nada mais legítimo do que levantar aqui o problema da falsa consciência, e o da realidade alienada.* Os grupos (alguns ou todos) poderiam, em cada instante, ou apenas em dado instante, dessa forma, conceber formulações nada condizentes com a realidade objetiva. Nessas condições, a síntese, aditiva ou não, integraria falsidades, e o resultado seria um falso conhecimento do todo. Se por outro lado, as perspectivas refletem concepções particulares do todo a síntese seria ou a *classificação dos denominadores comuns (o que não é o todo)*, ou, no caso de perspectivas divergentes antagônicamente (o que é muito comum), a *configuração do que não se tiver anulado pelo confronto analítico*, mesmo porque Mannheim não é dos que acreditam que a verdade esteja em qualquer "extremismo". "A totalidade, na acepção em que a concebemos, não é uma visão imediata e eternamente válida de realidade, atributo exclusivo de um olho divino. Também não é uma visão auto-suficiente e estável. Pelo contrário, uma visão total implica tanto a assimilação como a transcendência das limitações de pontos-de-vista particulares. Representa o processo contínuo da expansão do conhecimento e tem como objeto, não alcançar uma conclusão eternamente válida, mas estender o mais possível nosso horizonte visual."(64) O que, porém, Mannheim não quer ver é o fato de que, mesmo aceito este raciocínio, resta no entanto, a fundamental tarefa científica de se conceber a lei do desenvolvimento dêsse processo total. Com medo dos "absolutos" êle enterra também a possibilidade do

(62) Idem, pág. 137.

(63) Michel Debrun — Ob. Cit., pág. 91.

(64) Ideologia e Utopia, pág. 93.

pensamento universal, o que o desacredita como cientista, que antes de tudo é um conseqüente relativista envergonhado. "Numa esfera em que tudo está em desenvolvimento, a única síntese adequada seria uma síntese dinâmica, reformulada de tempos em tempos." (65)

Resta ainda uma questão.

Já sabemos que todo pensamento é perspectivista e que toda síntese é relativa. Mas quem realiza tais sínteses e por quê? E note-se que o empreendimento não é para qualquer um, pois, "uma síntese válida se deve basear numa posição política que constitua um desenvolvimento progressivo no sentido de conservar e utilizar boa parte das aquisições culturais e energias sociais acumuladas na época anterior". (66) É preciso também conhecer o presente e saber do futuro, além de sacudir céus e terras, dado que "a nova ordem deve penetrar as mais amplas camadas da vida social, lançar suas raízes na sociedade, a fim de pôr em ação o seu poder transformador. Essa posição exige uma vigilância peculiar para com a realidade histórica do presente. O espacial "aqui" e o temporal "agora" de cada situação deve ser considerado no sentido histórico e social, e nunca esquecido, para se determinar, em cada passo, o que já não é necessário e o que ainda não é possível." (67)

Os agentes eleitos para um empreendimento tão formidável, para uma ação tão conseqüente são exatamente os que na estrutura da sociedade ocupam um dos lugares mais fluídos, é a classe que não é classe, é no dizer de Alfred Weber, a "*freischwebende Intelligenz*", é a intelectualidade sem laços sociais. Fomos, assim, introduzidos nos bastidores da "revolução dos intelectuais".

Vejamos porque e como ela atua.

Para Mannheim a natureza do recrutamento da intelectualidade faz com que seja "peculiarmente característico da (sua nova) base de associação o fato de preservar a multiplicidade dos elementos componentes em toda a sua variedade, criando um meio homogêneo dentro do qual as partes em conflito podem medir forças." (68) Dessa forma, o intelectual "Embora situado entre classes, não constitui ele uma classe média. Não quero dizer com isso que esteja suspenso num vácuo impenetrável a interesses sociais; pelo contrário, condensa em si mesmo todos os interesses que penetram a vida social" (69). O que favorece e muito a intelectualidade, pois, os que estão diretamente ligados a uma classe têm seus pontos-

(65) Idem, pág. 140. O problema da síntese mannheimiana que aqui apenas esboçamos, reveste-se da mais alta importância, merecendo um tratamento minucioso, pois a idéia de *somar as perspectivas ideológicas* implica na *conciliação ideológica*, pela viabilidade da qual opta o autor de *Ideologia e Utopia*.

(66) Idem, Idem, pág. 143.

(67) Idem, Idem, pág. 143.

(68) Idem, pág. 144.

(69) Idem, pág. 145.

de-vista diretamente determinados por situações sociais específicas, enquanto que os intelectuais “além de trazerem indubitavelmente o cunho de sua afinidade específica de classe, são também determinados, em seus pontos-de-vista, por êsse meio intelectual que contém todos os pontos-de-vista contraditórios.” (70)

Por outro lado, em função das características próprias à sua camada, o intelectual pela sua instabilidade social tem uma “posição flutuante”. “Duas são as linhas de ação adotadas pelos intelectuais socialmente desligados para saírem dessa posição intermediária: primeiro, o equivalente a uma filiação em grande parte voluntária com uma ou outra das várias classes antagônicas; segundo, o exame das suas próprias raízes sociais e a tendência a cumprirem sua missão de defensores predestinados dos interesses intelectuais da sociedade em conjunto” (71). Considera o autor que a primeira solução situa o intelectual no centro de uma crise, em função de sua falta de “convicção” política e da “desconfiança” com que é recebido pelas outras classes. A solução é um desenvolvimento da segunda hipótese: “Um grupo cuja posição é mais ou menos fixa já decidiu qual o seu ponto-de-vista político. Quando isso não sucede, como é o caso dos intelectuais, existe uma ampla área de escolha e a correspondente necessidade de orientação total e de síntese. (...) Só aquêles que pode realmente escolher tem interesse em perceber o conjunto da estrutura social e política.” (72)

Temos, em conclusão, que a síntese, que o conhecimento total dos problemas histórico-sociais são possíveis porque a intelectualidade precisa ou quer optar politicamente.

Ainda que pungente e edificante, tal solução, todavia, não passa de fantasiosa.

Em primeiro lugar o problema da opção só se coloca com intensidade para o intelectual de classe média, dado que aos demais é dado perfeitamente acompanhar o desenvolvimento político de suas próprias classes de origem. O problema se coloca para a classe média, pois, esta, enquanto unidade histórica, não tem a possibilidade de vir ela mesma ocupar o poder do Estado, ao contrário do que ocorre com a burguesia e o proletariado.

Em segundo lugar não se vê bem porque a “perspectiva” do intelectual deva ser de natureza distinta (transcendente à realidade) da de qualquer outro membro da sociedade (limitada pela realidade); e muito menos uma “perspectiva sem perspectiva”, já que alcança, como a descreve o autor, os mais altos níveis de desprendimento social. Quando muito pode-se aceitar que as ideologias dos intelectuais sejam

(70) Idem, pág. 145.

(71) Idem pág. 146.

(72) Idem pág. 148 e 149.

mais ricas, mais "luxuosas" do que as demais, como é o exemplo dado pela obra de Mannheim, mas definitivamente elas são ideologias, ainda quando se diz que não são ideologias de classe, ponto-de-vista que não aceitamos. Em síntese, o ponto-de-vista da intelectualidade só pode ser tão limitado quanto qualquer outro, mesmo porque, segundo o próprio autor, todos os pensamentos são condicionados por fatores existenciais; ora, por mais "nobres" que sejam as determinantes dos fatores existenciais da intelectualidade estes não perdem suas qualidade "existenciais" e os interesses implícitos que trazem.

Em terceiro lugar, cabe a pergunta — até o momento o pensamento perspectivista não foi criado, ou pelo menos organizado sistematicamente pela intelectualidade? E sendo assim, por que, de um momento para outro, ela mesma pode vir a ser o único grupo de privilegiados que pode aspirar o conhecimento total?

Em quarto lugar — ainda que houvesse a tal "Perspectiva sem perspectiva" ela não deixaria de alguma forma de ser um ângulo específico de visualização do mundo.

Por último — como solução teórica a entrega do conhecimento total somente à "*intelligentzia*" já é bizarro; mas os propósitos mannheimianos são mais altos, como sabemos: êle pretende um pensamento ativo, que "planeje" sociedades. Será que a classe que sofre as "desconfianças" das demais e vive continuamente a política com vacilações (bastaria que uma síntese relativa devesse ser emendada para criar toda uma série de titubeios) é a mais indicada para conduzir o avanço social?

* * *

Nada dificulta, de começo a fim, a tese que desde logo foi sugerida: a obra de Mannheim não configura nada mais do que um produto ideológico (no sentido marxista) e somos levados a concluir com Lukács." Sus ideais, (...) representam la ideologia de la capitulación indefensa ante la ola reaccionaria de la posguerra, ni mas ni menos que su sociología del saber había representado dicha capitulación en el período anterior a la guerra." (73)