

SÉRIE
MONOGRÁFICA

Cadernos de Pesquisa em Ciência Política

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA - UFPI

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO
DE KARL MANNHEIM: ENTRE
IDEOLOGIA E CIÊNCIA

Diarlison Lucas Silva da Costa



Cadernos de Pesquisa em Ciência Política

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí

Ano - 5

2016

A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim: entre Ideologia e Ciência

Diarlison Lucas Silva da Costa

Teresina
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

Pró-Reitor de Ensino de Pós-graduação

Prof. Dr. Helder Nunes da Cunha

Pró-Reitor de Pesquisa

Prof. Dr. Pedro Vilarinho Castelo Branco

Superintendente de Comunicação Social

Profa. Dra. Jacqueline Lima Dourado

Diretor da Editora da UFPI

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL

Diretor: Prof. Dr. Nelson Juliano Cardoso Matos

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Coordenador: Prof. Dr. Vítor Eduardo Veras de Sandes Freitas

ENDEREÇO PARA CONTATO

Universidade Federal do Piauí

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

Centro de Ciências Humanas e Letras– CCHL

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Bairro: Ininga – Teresina – PI

CEP: 64049-550

E-mails: <cienciapolitica@ufpi.edu.br>

Endereço eletrônico: <www.ufpi.br/cienciapolitica>

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

Cadernos de Pesquisa em Ciência Política [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Piauí. — v. 5, n. 3 (jul./set., 2016) — . — Dados eletrônicos. — Teresina: UFPI, 2016— .
— p. 36

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <<http://www.revistas.ufpi/index.php/cadernosdepesquisa>>

Trimestral.

ISSN: 2317-286X.

1. Ciência Política. 2. Relações Internacionais. I. Universidade Federal do Piauí - UFPI. II. Título: Cadernos de Pesquisa em Ciência Política

CDD: 320

Cadernos de Pesquisa em Ciência Política– ISSN 2317-286X, v. 5, n. 3, jul./set. 2016
Revista Trimestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPI

EXPEDIENTE

Editor Responsável

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

Editor Assistente

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

CONSELHO EDITORIAL

Profa. Dra. Ana Beatriz Martins do Santos Seraine

Prof. Dr. Cleber de Deus Pereira da Silva

Prof. Dr. Francisco Pereira de Farias

Profa. Dra. Monique Menezes

Prof. Dr. Nelson Juliano Cardoso Matos

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

Prof. Dr. Valter Rodrigues De Carvalho

Prof. Dr. Vítor Eduardo Veras de Sandes Freitas

CAPA

Sammy Lima

EDITORAÇÃO

José Anchiêta do Nascimento Lima

CADERNOS DE PESQUISA EM CIÊNCIA POLÍTICA

É uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFPI com o objetivo de divulgar o resultado de pesquisas desenvolvidas por professores e alunos desse programa. Visa, então, a estimular o debate entre pesquisadores das áreas de Ciências Sociais através da difusão de ideias e informações balizadas.

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM

entre Ideologia e Ciência

DIARLISON LUCAS SILVA DA COSTA*

SUMÁRIO

1	Introdução	6
2	Antecedentes da Sociologia do Conhecimento	8
2.1	Ideologia e ciência no iluminismo e no positivismo	8
2.2	Durkheim e Weber	11
2.3	A crítica marxista da ideologia	15
3	Karl Mannheim: conceitos básicos	16
3.1	Ideologia e Utopia	17
3.2	Entre relativismo e relacionismo	23
4	A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim	24
4.1	<i>Weltanschauung</i> e determinação situacional do pensamento	25
4.2	Ideologia e ciência	28
4.3	<i>A intelligentsia</i> e a objetividade científica	30

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. É mestrando em ciência política pela mesma universidade. Trabalha na área de estudos legislativos e atualmente desenvolve pesquisa sobre carreiras políticas de deputados federais brasileiros.

5	Considerações finais	32
	Referências	34

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é analisar a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim como um empreendimento metodológico e epistemológico que busca estudar o conhecimento enquanto situacionalmente determinado, e demonstrar como Mannheim apresenta as ciências culturais no debate sobre a possibilidade da objetividade na ciência. Em um primeiro momento são apresentados, de maneira sucinta, os movimentos teóricos antecedentes à sociologia do conhecimento que se debruçaram sobre a questão da objetividade. Em um segundo momento são analisados os conceitos centrais da teoria de Mannheim através dos quais fundamenta esta nova disciplina. E, por fim, é analisada a sociologia do conhecimento e as formas pelas quais o autor delinea sua defesa de uma nova objetividade científica para as ciências sociais levada a cabo a partir da perspectiva das ciências culturais.

Palavras-chave: Karl Mannheim, Sociologia do Conhecimento, Ideologia, Ciência.

1 INTRODUÇÃO

O início do debate acerca da sociologia do conhecimento como uma disciplina comprometida com a análise da gênese social do pensamento data do início do século passado, principalmente a partir das obras de Max Scheler e Karl Mannheim. Scheler foi o responsável por dar início à esta nova área de pesquisa em *O problema de uma sociologia do conhecimento (Probleme einer Soziologie des Wissens)* e mais tarde foi seguido por Mannheim e diversos outros autores. Neste trabalho é abordada a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim como um empreendimento teórico cujos objetivos são apreender e analisar o conhecimento enquanto socialmente determinado, e também analisar a sua relação com dois aspectos teóricos centrais da sua obra: a ideologia e a utopia.

Apesar de não ser amplamente reconhecido como um dos clássicos fundadores da sociologia e discutido na teoria social, principalmente no *mainstream* da sociologia que voltou à temática da relação entre pensamento e existência social a partir da década de 1970 com Habermas, Bourdieu, Giddens, Foucault, Elias, entre outros (PELS, 1996), a obra de Mannheim constitui elemento decisivo para se compreender o início da abordagem do conhecimento na sociologia, pois propõe uma análise diferenciada em meio a um período de grandes debates sobre o objeto da sociologia pela qual passava o início do século XX.

A proposta da sociologia do conhecimento de Mannheim está estreitamente ligada à análise que faz do conceito de ideologia. É na análise deste conceito que se encontra a fundamentação teórica que Mannheim relaciona à análise sociológica do conhecimento, pois demonstra que o conhecimento, em termos de congruência com a realidade, precisa ser analisado

a fim de se captar os elementos sociais de sua formação, ao observar os fatores que levam a determinada forma de pensamento sem partir exclusivamente do indivíduo, mas apreendê-lo em seu contexto, a partir de sua posição social.

Quando Mannheim propõe a análise do conceito de ideologia ele o faz de maneira singular, pois tenta alargar o conceito marxista de ideologia, às vezes a um ponto em que chega a ser desorientador (RICOEUR, 1986). Mannheim rejeita a perspectiva restrita do marxismo, segundo a qual o que é ideológico deve ser desmascarado por quem está em uma posição que lhe permita ver o todo e, desta posição, avaliar as demais e propor quais são ideológicas e quais não são (LOWY, 2009). Propõe, ainda, uma análise abrangente da ideologia que considere a *Weltanschauung*, visão total do grupo, o que leva posteriormente à sociologia do conhecimento.

O principal objetivo da sociologia, descrita por Mannheim, é investigar o pensamento concreto dos homens e procurar descrever como “funciona na vida pública e política como instrumento de ação coletiva” (MANNHEIM, 1976: 29). Não enfatiza uma busca de como este estudo aparece nos campos da filosofia, antes propõe uma abordagem alternativa aos métodos tradicionais de se investigar o conhecimento que tem origem no racionalismo iluminista.

O tipo de pensamento que Mannheim procura compreender é aquele orientado histórica e culturalmente, pois está propício às vicissitudes da história e, com isso, não pode ser visto como elemento estático, cujas conclusões possam ser submetidas a uma análise que não considere sua relação com o contexto real de vida do pensador. O método que deve ser utilizado nesta abordagem é, então, o método da sociologia do conhecimento que busca sempre compreender suas origens sociais.

Neste sentido, o pensamento só pode ser apreendido enquanto uma “perspectiva socialmente vinculada”, uma perspectiva que considere o conhecimento em si, mas busque sua vinculação com a realidade social. Não é o indivíduo isoladamente quem produz o conhecimento, mas este é possível apenas em um contexto de vida específico. Entretanto, não se pode descartar o indivíduo na análise, tendo em vista que ele não é um mero reproduzidor dos estilos de pensamento correspondentes a cada situação social, mas faz parte indissolúvel do processo. De acordo com Mannheim “não há entidade metafísica alguma tal como uma mente de grupo que pensa acima das cabeças dos indivíduos, ou cujas ideias o indivíduo meramente reproduza” (Ibid. 30).

O que propõe então a sua sociologia do conhecimento é a análise não do pensamento dos indivíduos isolados, mas dos estilos de pensamento que são comuns aos grupos sociais. Estes devem ser abordados a partir da análise histórico-sociológica como formas de pensamento que são respostas a questões concretas da vida cotidiana. A sociologia do conhecimento “não separa os modos de pensamento concretamente existentes do contexto de ação coletiva por meio do qual, em um sentido intelectual, descobrimos inicialmente o mundo” (Ibid. 31).

A sociologia enquanto estudo da esfera total do conhecimento, na busca pela sua compreensão, é produto da expansão da abrangência da teoria da ideologia iniciada pelo marxismo, e também herda elementos das abordagens teóricas fenomenológica e historicista na (re)formulação de uma nova perspectiva que se aplique ao pensamento concreto dos homens e, por fim, permita a interpretação e compreensão dos estilos de pensamento concretamente existentes.

Portanto, este trabalho aborda a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim tentando compreender o movimento que leva a esta nova disciplina e o que ela constitui enquanto proposta de nova metodologia nas ciências sociais frente ao momento de grandes discussões metodológicas pela qual passava o início do século XX. Desta forma, são abordadas no primeiro capítulo, de maneira sucinta, os antecedentes da sociologia do conhecimento, do raci-

onalismo iluminista ao racionalismo de Weber como formas de apreender o pensamento de distintas maneiras.

No segundo capítulo são estudados os conceitos básicos da teoria de Mannheim através dos quais ele pretende oferecer uma fundamentação metodológica e epistemológica não só à sociologia do conhecimento, mas às demais ciências sociais. No terceiro capítulo é abordada a proposta da sociologia do conhecimento enquanto disciplina científica cujo objetivo é a compreensão do pensamento socialmente condicionado, e como proposta metodológica para a apreensão do objeto das ciências sociais, propondo uma nova epistemologia distinta da usual naquele período, que priorizava apenas uma perspectiva positivista.

2 ANTECEDENTES DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

2.1 Ideologia e ciência no iluminismo e no positivismo

O problema de uma sociologia do conhecimento tem suas origens, como apontam diversos comentaristas, no iluminismo, cujos filósofos seguiam o itinerário iniciado em Descartes, Galileu e Francis Bacon – considerados fundadores da ciência moderna. Bacon em *Novum Organum*, cuja a intenção é a descoberta da verdade, apresenta elementos básicos do pensar enquanto diretamente relacionados ao trabalho da razão, que, nesta perspectiva, é considerada como o instrumento central da epistemologia moderna e do fazer científico, e mais tarde segue com a proposta científica dos filósofos iluministas.

No programa iluminista de investigação do conhecimento está a tarefa de definir e separar conhecimento puro, conquistado a partir do uso da razão, e impuro, proveniente das experiências culturais, para se chegar a verdade que se traduziria no conhecimento empírico. Somente a partir da descoberta da verdade através da ciência empírica, o homem poderia emergir da sua condição subordinada da história e da cultura. Ou, como defende Kant, “realizar a emergência dos seres humanos da tutela auto-imposta da irrazão”, da sua “menoridade” (HEKMAN, 1986, p.19). Para se alcançar este objetivo deveria se tomar como ponto de partida a definição de todas aquelas formas de conhecimento que estão fora do campo da razão, aos quais Bacon denominou de “*ídolos da mente*”. Em um mesmo sentido é possível dizer que tanto Bacon como Descartes são os dois nomes principais quando o tema é a proposta de uma nova metodologia para a ciência, em relação ao paradigma aristotélico antigo. Segundo Larraín:

Ambos se ocupan de la necesidad de una nueva metodología que pudiera superar las limitaciones del pensamiento aristotélico-medieval. Sin embargo, mientras Descartes se mantiene en un nivel más filosófico y deductivo, Bacon enfatiza el rol de la ciencia positiva y su carácter observacional. Quiere superar el *Organon* de Aristóteles por medio de un *Nuevo Organon* que ya no insiste en una lógica formal deductiva en su acercamiento a la realidad, sino que la reemplaza por un enfoque inductivo. Para Bacon el conocimiento observacional de la naturaleza no puede tener éxito a menos que se deshaga de ciertos factores irracionales que acosan la mente humana, los ídolos o nociones falsas que obstaculizan el entendimiento humano impidiéndole alcanzar la verdad. (2007, p.12)

Os ídolos da mente são definidos por Bacon em referência à figura de um falso deus, à “idolatria”, que justifica os problemas levantados por esta forma de conhecer que se dá através da vontade e das paixões. Para Bacon “o intelecto humano não é luz pura, pois recebe influência da vontade e dos fatos, donde se pode gerar a ciência que se quer” (1999, p.43). Assim, prossegue com a definição *dos ídolos da tribo, da caverna, do foro e do teatro* como formas de pensamento que geram obstáculos ao conhecimento racional e que devem ser superados, pois todos eles constituem entraves no caminho para o conhecimento científico. Portanto, defende que para o conhecimento se encontrar livre destes ídolos é necessário que se proponha a sua formação na experiência a partir de uma razão intemporal. Ou seja, purgar o pensamento de tudo que o prende aos aspectos valorativos da vida cotidiana.

No período do iluminismo Kant propôs uma síntese do pensamento dos autores racionalistas anteriores “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” (DEFFACCI, 2008, p. 43). Segundo Crespi e Fornari, Kant

[...] de acordo com Bacon, Descartes e Galileu, sustenta com firmeza a capacidade de autodeterminação da *natureza racional* do ser humano e continua contrapondo às convicções do senso comum e ao elemento social do saber a ideia de um conhecimento puro e sólido, não contaminado pelos condicionamentos da sociedade. (2000, p.54)

Por conseguinte, no pensamento iluminista o centro da discussão é a divisão entre as formas puras e impuras do conhecimento, entre conhecimento gerado através do uso da razão de maneira a distanciar completamente o sujeito (ser que conhece) das relações de tempo e espaço; e das formas de apreender o mundo que são levadas a cabo por preconceitos que, por cuja origem na experiência cultural, turvam a pura luz da razão. Isto leva os pensadores desta época à tentativa de encontrar uma natureza humana comum e tomam como tarefa a descoberta de leis científicas a partir do modelo metodológico das ciências naturais, pois o objetivo fundamental dos empreendimentos teóricos do iluminismo enquadra-se na busca de uma fundamentação sólida para o campo das ciências naturais, as quais, a partir desses pressupostos formulados, poderiam alcançar um *optimum* de verdade através do seu distanciamento dos ídolos que assolam a mente humana ao seguir padrões de atividade determinados pela razão intemporal.

O tipo de razão defendida pelo iluminismo é, então, uma razão distante dos elementos históricos e culturais para a construção do conhecimento verdadeiro. Este conhecimento verdadeiro constitui-se, assim, a partir da experiência apreendida através da razão, e somente desta apreensão se pode afirmar a objetividade científica, uma objetividade manifestada pelo distanciamento dos juízos de valor.

Susan Hekman (1986, p. 20) defende a existência de uma sociologia do conhecimento iluminista, ou pelo menos algo que se constituiria como um prenúncio para a que surgiu posteriormente, cujo objetivo central era a descoberta da verdade científica “purgada dos preconceitos históricos e culturais” (p. 20). Entretanto, esta “sociologia” não fazia referência alguma às ciências sociais em geral, antes procurava fortalecer as ciências naturais e propor uma universalização do método destas disciplinas. Foi o positivismo que se propôs a tarefa de fornecer, inicialmente, pressupostos teórico-metodológicos para as ciências sociais. Contudo, o positivismo o fez a partir das orientações científicas sugeridas às ciências naturais.

A tarefa de estender o método das ciências naturais, a “doutrina da neutralidade axiológica do saber”, não coube imediatamente a Comte ou a seus seguidores, mas a Condorcet (LÖWY, 2009, p. 21). Seu interesse era então “emancipar o conhecimento social dos interesses e paixões das classes dominantes” (ibid p. 22). Segundo Löwy, este interesse de Condorcet na emancipação do conhecimento da classe dominante clerical, que representava a ordem do Antigo Regime, é o que chama de posição utópico-crítica deste autor, o que se manifestará de maneira diferente no positivismo a partir de Comte. Neste sentido

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. (DEFFACCI, 2008, p. 48)

O positivismo é uma corrente de pensamento que surge num ambiente dominado pelo racionalismo iluminista e revolucionário, marcado pela busca da objetividade na investigação científica – posição a qual herda. Desta forma, o positivismo, principalmente na figura de Comte, ao tentar fornecer materiais para a pesquisa nas ciências sociais, não escapou à divisão iluminista entre conhecimento puro e impuro, antes trabalhou com a definição de conhecimento objetivo e subjetivo (HECKMAN, 1986). A objetividade nas ciências sociais deveria consistir exatamente na obtenção do conhecimento através do método que expurga os valores da investigação científica. Somente uma ciência livre de juízos de valor pode lograr êxito quando se fala em verdade científica. A ciência social positivista “depende logicamente da distinção entre conhecimento socialmente determinado e conhecimento objetivo” (ibid, p. 22).

Esta distinção entre conhecimento puro e impuro (objetivo e subjetivo) constitui o cerne teórico da sociologia do conhecimento iluminista e positivista, e também é o aspecto fundamental destas duas perspectivas quando o tema é o estudo do conhecimento e sua aplicação na ciência. Nenhuma delas põe em evidência a questão da relação entre conhecimento e existência, propunham, antes, a descoberta da verdade e da objetividade através do próprio conhecimento do sujeito fundamentado numa razão intemporal.

O que diferencia o positivismo iniciado por Comte do positivismo de seus antecessores como Saint-Simon e Condorcet¹ é a sua atitude conservadora frente à proposta revolucionária de seus antecessores. Comte afirmava que os “preconceitos revolucionários” os impediam de atingir a descoberta das leis sociológicas e defendia, então, uma ordem, que não era a ordem anterior a 1789, mas a nova ordem industrial por meio da qual se alcançaria o progresso. Segundo Löwy “o método positivo visava, assim, afastar a ameaça que representa as *ideias negativas*, críticas, anárquicas, dissolventes e subversivas da filosofia do iluminismo e do socialismo utópico”. Contudo “para executar, essa tarefa irá utilizar, paradoxalmente, o mesmo sistema intelectual que servira a Condorcet e a S. Simon para as ideologias tradicionalistas: o princípio metodológico de uma ciência natural da sociedade”. (2009, p.26-27). Assim, Comte afirma que a física social, esta nova disciplina fundada pelo o positivismo tem como objetivo estudar as leis gerais que regem a sociedade, e não pode ser vista de maneira separada das ciências naturais

1 Condorcet não iniciou a ciência positiva, principalmente em relação às ciências sociais, mas contribuiu para a emergência desta nova corrente

Posto que a fundação da física social completa o sistema das ciências naturais, torna-se possível e mesmo necessário resumir os diversos conhecimentos adquiridos, que atingiram, então, um estado fixo e homogêneo, a fim de coordená-los, apresentando-os como diferentes ramos dum tronco único, ao invés de continuar considerando-os apenas como vários corpos isolados. (COMTE, 1978, p. 09)

Esta “homogeneidade epistemológica” das ciências leva, assim, a uma relação causal de leis naturais sobre o mundo social, pois todas as ciências seguiriam o mesmo percurso metodológico na busca de resultados. A postura positivista considera, então, que o sujeito deve observar os elementos sociais de fora e analisá-los em razão destas leis. O que leva a afirmação de observar os fatos sociais como coisas feita por Durkheim em *As regras do método sociológico*, ao enfatizar a postura do pesquisador nesta área.

O problema dos positivistas é exemplificado por Löwy (2009) quando afirma que a sua tentativa de alcançar a objetividade através do pensamento do próprio pensador é comparável à tentativa do Barão de Münchhausen² de tirar a si e a seu cavalo de um pântano puxando-se pelos cabelos. Assim não é possível afirmar, segundo Löwy, que o sujeito seja racionalmente autossuficiente, um ser capaz de por si só libertar-se dos preconceitos histórico-sociais e alcançar a verdade pela sua neutralidade axiológica, pois está sempre inserido em um contexto que o fornece os meios necessários à construção do conhecimento.

Por conseguinte, apesar do grande esforço intelectual realizado tanto pelos teóricos iluministas quanto pelos positivistas, até Comte, ainda é possível perceber grandes lacunas quando se tenta aplicar suas teorias a campos de investigação como as ciências sociais, visto que pretende apreender cientificamente a sociedade por leis gerais. A tentativa dos iluministas não previa a importância de se apreender os mecanismos históricos, sociais e culturais na análise do conhecimento.

2.2 Durkheim e Weber

Apesar de Comte ter cunhado o termo física social, e mais a frente ter fundado a sociologia, as aplicações empíricas positivistas no campo das ciências sociais começaram apenas por seus seguidores como o próprio Durkheim, na busca pela objetividade científica. Durkheim, como já se sabe, é considerado o pai da sociologia e seus trabalhos estão voltados para um empreendimento teórico-científico que possa dar bases para a sociologia enquanto uma ciência social, mas que se utiliza dos métodos das ciências naturais, visto que elas derivam de um mesmo ramo e que não podem ser vistas de separadamente evitando embaraços na busca pela objetividade na investigação de leis científicas. Segundo Durkheim “a primeira regra e a mais fundamental é *considerar os fatos sociais como coisas* (2007, p. 15). Mais à frente ele reconhece Comte como quem proclamou o início do processo para se considerar os fatos sociais como coisas ao afirmar que

Comte, é verdade, proclamou que os fenômenos sociais são fatos naturais, submetidos a leis naturais. Deste modo, ele implicitamente reconheceu seu caráter de coisas, pois na natureza só existem coisas. Mas, quando, saindo dessas generalidades fi-

² Löwy faz referência aqui às aventuras do Barão de Münchhausen, um compilado de relatos do militar alemão Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen por Rudolph Erich Raspe, de cujas histórias fantásticas a mais conhecida é a de quando consegue sair de um pântano no qual estava atolado puxando pelos próprios cabelos.

losóficas, ele tenta aplicar seu princípio e extrair a ciência nele contida, são ideias que ele toma por objeto de estudo. (ibid, p. 19)

Na perspectiva de Durkheim a sociologia é uma ciência empírica nos moldes das ciências da natureza e por esse motivo o seu objeto de estudo, os fatos sociais, deve ser apreendido com o mesmo espírito objetivo empregado nestas ciências. Com efeito, a objetividade na sociologia se caracteriza pela análise científica fora do campo dos juízos de valor que atrapalham o percurso científico.

Como exemplo de críticas referidas a Durkheim por esta sua posição, pode-se destacar a crítica feita por Bloor ao executar uma análise da abordagem durkheimiana da ciência em termos dos estudos da religião, propostos em *As formas elementares da vida religiosa*. Segundo Bloor, é possível fazer uma comparação entre a ciência e a distinção entre sagrado e profano. Assim, a ciência, nesta perspectiva ocuparia o lugar do sagrado.

Talvez por isso seus atributos sejam considerados capazes de transcender e resistir a comparações com tudo aquilo que não seja ciência, mas tão somente crença, preconceito, hábito, erro e confusão. Presume-se então que o funcionamento da ciência siga princípios que não estão amparados naqueles que operam no mundo profano da política e do poder, nem podem ser comparados a eles. (BLOOR, 2009, p.78)

Apesar dos problemas implicados na proposta de uma sociologia positivista por Durkheim, faz-se necessário enfatizar uma importante contribuição deste autor para a sociologia do conhecimento que se seguiu: a proposta de observar a sociedade como anterior ao indivíduo e não o toma-lo de maneira isolada. Segundo este ponto de vista a sociedade tem predominância em relação ao indivíduo, ela existe antes dele e fornece-o os elementos necessários à sua vida e ação. É a partir desse pressuposto que fornece uma explicação para a sociedade: a explicação funcional organicista. Assim “Durkheim pensa a realidade social – juntamente com os seus “fatos” – como se fosse um organismo que tem suas próprias funções e finalidades, a que os indivíduos devem se adaptar”..., pois “as categorias cognitivas tem uma gênese social” (CRESPI & FORNARI, 2000, p.94).

Desta forma é possível afirmar que

O indivíduo não é originário, mas sim a sociedade, a partir da qual somente toma sentido a interação dos indivíduos. Por esta razão, a *objetividade* da realidade social se baseia não só no condicionamento material que ela realiza, mas também naquele conjunto de produtos culturais que, no seu caráter normativo-institucional, constituem o eixo que sustenta a organização social e todos os seus aspectos”. (ibid, p, 95)

Portanto, Durkheim não parte da premissa das motivações psicológicas dos indivíduos, como propunham os filósofos iluministas, mas pensa na sociedade como estrutura cuja autonomia é anterior ao indivíduo. É a partir deste pressuposto que Durkheim propõe o estudo dos fatos sociais dentro da estrutura social geral, mas fora do indivíduo. Cada fato social, assim constitui um elemento funcional que serve para a manutenção estrutural da ordem social. Durkheim define fato social como “toda forma de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo possui uma existência própria, independentemente de suas manifestações individuais”. (2007, p. 13)

Se os fatos sociais são todas as formas de sentir, pensar, agir, então sua origem é externa ao indivíduo. Desta forma é possível identificar em Durkheim uma antecipação no que se refere às categorias do pensamento e sua gênese social, mesmo que essa perspectiva não tenha sido compartilhada por todos os pensadores que se propuseram o estudo do conhecimento. Assim, para a interpretação de Durkheim, as formas de analisar o conhecimento de maneira geral e a cultura não podem ser pensadas em termos da sua origem no indivíduo, mas dentro da estrutura social, da qual se pode extrair as leis gerais que regem os comportamentos. Estes padrões têm então a função de levar os indivíduos à integração social.

Todavia, não é possível falar que a teoria de Durkheim tenha suprimido o indivíduo ao ponto de este desaparecer do processo social, antes defende que o indivíduo apenas interioriza os valores que lhe são exteriores, e que essa interiorização tem uma função para a manutenção e desenvolvimento da sociedade. Com isso Durkheim considera que os indivíduos são produtos da sociedade, e não determinantes da mesma.

Esta característica funcional denotada pelos fatos sociais só é possível de ser identificada em sociedades que não vivam mais sob a égide de um pensamento comunal que integra a todos os indivíduos de maneira que as diferenças entre os indivíduos são mínimas e que estes compartilham valores gerais (solidariedade mecânica), mas somente em sociedades marcadas por uma grande diferenciação, onde se há a divisão do trabalho e que está em constante modificação (solidariedade orgânica).

Apesar de Durkheim ter apresentado a relação entre indivíduo e sociedade de maneira a reivindicar, de certa forma, a autonomia da sociedade, ele ainda defende a posição neutra do cientista em relação aos fatos sociais, e defende uma ciência através da qual os indivíduos podem se emancipar dos pressupostos que não são científicos. A ciência isenta de valores foi também defendida por Max Weber que, em seus estudos, procurava as causas e efeitos dos fenômenos sociais por meio da elaboração de tipos ideais.

Vários comentadores como Löwy apontam que a *demarch*³ de Weber toma como ponto de partida a obra de Rickert, principalmente *limites de conceptualização científico-natural*. Weber foi influenciado pelo historicismo neokantiano alemão, corrente da qual faziam parte Dilthey, Windelband, e o próprio Rickert. De acordo com Löwy, para Rickert

o conhecimento utiliza seja o método nomotético (descoberta de leis), seja a *demarch* idiográfica (descrição dos fenômenos singulares). Esta última, que é adequada às ciências da cultura, implica necessariamente um critério de seletividade: os valores. É com essa relação aos valores que se escolhe tal ou qual acontecimento histórico singular como objeto de estudo...é a existência de valores universais (a verdade, a liberdade, etc.) aceitos por todos que fundamenta a universalidade e, portanto, a objetividade das ciências históricas. (LÖWY, 2009, p.40)

O que diferencia Weber de Rickert é a sua rejeição aos valores objetivos, universais e absolutos. Os valores que ele chama a atenção são “valores específicos, os *Kulturwettideen* (ideias-de-valor culturais) particulares de uma época, uma nação ou uma fé religiosa, que se pode selecionar, no caos infinito dos fenômenos sociais” (Ibid. p. 41). Porém Weber reconhece que a relação entre os valores e o conhecimento histórico social é uma relação *sine qua non*, pois eles orientam a escolha do objeto de pesquisa, a direção da investigação empírica, o que é importante e o que não é, o próprio aparato conceptual e as questões colocadas ao objeto (Ibid. p. 40)

3 Percurso intelectual.

Nesta direção Weber defende que a objetividade científica só pode ser alcançada com completa isenção de valores pelo pesquisador ao observar os resultados de suas investigações. Conquista-se, assim, a objetividade ao aceitar os valores na definição inicial da investigação científica, e ao controlá-los nas respostas. Os valores definem as questões para a investigação, mas as respostas devem ser livres deles (Ibid. p. 44). De acordo com Weber “juízos de valor não deveriam ser extraídos de maneira nenhuma da análise científica, devido ao fato de derivarem, em última instância, de determinados ideais, e de por isso terem origens subjetivas” (1997, p.109).

Mais adiante Weber enfatiza o problema de um conhecimento que seja livre de juízos de valor ao afirmar que

A tentativa de um conhecimento da realidade “livre de pressupostos” só conseguiria produzir um caos de juízos existenciais acerca de inúmeras concepções particulares. E, o mesmo resultado só seria possível na aparência, já que a realidade de cada uma das percepções, expostas a uma análise detalhada, ofereceria um sem-número de elementos particulares que nunca poderão ser expressos de modo exaustivo nos juízos de percepção. Este caos só pode ser ordenado pelo fato de que, em qualquer caso, unicamente um segmento da realidade individual possui interesse e significado para nós, posto que só ele se encontre em relação com as ideias culturais de valor com que abordamos a realidade. (Ibid. p. 129)

Portanto é possível afirmar que Weber observa o conhecimento “científico-cultural” “preso “a premissas subjetivas, pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentam alguma relação, por muito indireta que seja, com o acontecimento a que conferimos uma significação cultural” (Ibid. 132). Desta forma, este conhecimento está subordinado a pontos de vista particulares que estão necessariamente arraigados em ideias de valor.

Foram muitos as críticas feitas ao positivismo neste último século, o que torna impossível uma busca por todo este debate neste trabalho. É importante, no entanto, enfatizar como faz Hekman e Pels, a existência de dois blocos de discussão na sociologia do conhecimento que se seguiram a partir do início do século XX. Hekman fala da divisão entre positivistas e antipositivistas (fenomenólogos e teóricos críticos), e entre fundacionalistas e antifundacionistas, enquanto Pels identifica dois programas distintos dentro da sociologia do conhecimento que marcaria este século, entre seguidores do programa mannheimiano, o qual chama de “the weak mannheimian program”, e o grupo que seguiu a Wittgenstein com sua filosofia da linguagem.

A corrente antipositivista defende que um conhecimento que se afaste dos elementos históricos e culturais não é adequado às ciências sociais por não estão incluídas no processo de busca pela verdade como finalidade básica e, assim, definem o tipo de conhecimento apropriado a estas ciências como “subjetivo”. “Esta definição (de conhecimento subjetivo) coincide precisamente com o conhecimento “impuro” explorado pela sociologia do conhecimento. A sociologia do conhecimento despojada de sua metade objetiva – o conhecimento puro – torna-se instrumento perfeito de uma metodologia antipositivista” (HEKMAN, 1986, p. 24).

Por conseguinte, um debate diferente deste levado a cabo pelos antipositivistas é direcionado a partir dos trabalhos de Heidegger e Wittgenstein, denominados por Hekman como antifundacionistas, em referência ao termo “fundacional” utilizado por Richard Rorty para designar o objetivo iluminista de procurar um “elemento indubitável da existência humana

que possa sustentar o conhecimento humano” (Ibid. p. 25). Desta forma, os antifundacionalistas defendem que tanto os positivistas quanto os antipositivistas compartilham da existência da verdade e de objetividade científica.

2.3 A crítica marxista da ideologia

A crítica marxista da ideologia constitui a primeira tentativa de relacionar concretamente o conhecimento à sua condição histórica e social, ao propor que as ideologias de classe, escondidas “de trás do discurso pretensamente neutro e objetivo dos economistas e outros cientistas sociais” (LÖWY, 2009: 112), deveriam ser desmascaradas. Nesta perspectiva é somente a partir da situação de classe que é possível depreender as ideologias e, assim, afirmar que as diferentes formas de pensar dependem desta situação. Contudo esta situação é a da produção material dos meios de vida, a estrutura que determina a superestrutura.

Mannheim denomina a ascensão desta perspectiva marxista como a “viragem desmascaradora”, como o momento em que começa a se buscar as origens sociais do pensamento e se definir de uma maneira bem particular o conceito de ideologia. Os pontos de visita são, assim, originados a partir das classes sociais e devem ser avaliados de acordo com a sua condição material de existência.

Em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* Marx afirma que

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais da existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe cria e molda a partir de seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes. O indivíduo isolado, para o qual eles fluem mediante a tradição e a educação, pode até imaginar que eles constituem as razões que propriamente o determinam e o ponto de partida da sua atuação. Enquanto os orleanistas, os legitimistas, cada uma das facções tentava convencer a si mesma e a outra de que sua adesão às suas respectivas casas reais as separava, os fatos acabaram demonstrando que foi, antes o seu interesse dividido que impedia a união das duas casas reais. E, assim como na vida privada se costuma diferenciar entre o que uma pessoa pensa e diz de si mesma e o que ela realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se diferenciar tanto mais as fraseologias e ilusões nutridas pelos partidos do seu verdadeiro organismo e dos seus reais interesses, deve-se diferenciar as suas concepções da sua realidade. (2011: 60)

Neste sentido são a condição de classe e a condição material de vida dos indivíduos que determinam seu modo de pensar. E a análise deste modo de pensar não pode ser feita fora deste alcance social, mas observar o sistema de interesses de classe que existem por trás de cada afirmação e cada ação do processo de embate político e social.

Na crítica marxista um exemplo importante é o da câmara escura, segundo o qual ideologia é uma forma invertida de ver a realidade levada a cabo simplesmente pelos interesses expressos na situação de classe em que se encontram os sujeitos, e aqueles que o utilizam, muitas vezes, de maneira inconsciente. Desta forma, é necessário o esforço desmascarador de toda ideologia, através da autoconscientização de uma classe determinada, o proletariado. Somente a partir dessa autoconscientização da sua situação de classe é possível se adotar uma posição

revolucionária na busca pela saída do sistema capitalista. É preciso analisar o pensamento em termos de sua condição material de existência. Assim:

Marx, tal como os pensadores iluministas, opões a ideologia a verdade ou realidade, mas para Marx a realidade é definida como as condições que são determinadas histórica e socialmente, não a “realidade” dos conceitos verdadeiros. Marx propõe assim uma análise da condição humana em termos das condições reais materiais dos seres humanos, não em termos de conceitos abstraídos dessas condições materiais. (HEKMAN, 1986: 43)

Por conseguinte, é a crítica da ideologia feita pelo marxismo que inicia na teoria social a abordagem do pensamento enquanto elemento socialmente condicionado a partir da apreensão do conceito ideológico das classes sociais que são originados de acordo com esta posição e que deve ser analisado a partir das condições sociais e materiais de vida das classes. E que influencia estudos sobre o conceito de ideologia e as relações entre conhecimento e realidade social.

3 KARL MANNHEIM: CONCEITOS BÁSICOS

Karl Mannheim nasceu em Budapeste em 27 de março de 1893, filho de pais judeus. Iniciou seus estudos na Hungria onde participou de grupos de estudos coordenados por Georg Lukács. Estudou, também, em Berlim (onde foi aluno de Simmel), em Paris e em Heidelberg, (onde foi aluno de Alfred Weber, irmão de Max Weber, e onde, posteriormente, lecionou). Também lecionou em Frankfurt onde teve aproximação com os trabalhos de Horkheimer no início do Instituto de Investigação Social. Em 1933, com a ascensão do nazismo, Mannheim teve que sair da Alemanha, e migrou para a Inglaterra onde ficou até sua morte em 1947. Essa mudança causou grande marca no pensamento de Mannheim (DEFFACCI, 2008). O teor filosófico dos seus escritos da década de 1920 deu lugar a abordagens sociológicas e políticas, que derivavam da ascensão de regimes totalitários na Europa, e à abordagem da planificação democrática. Suas principais obras são *Ideologia e Utopia* de 1929, *sobre a interpretação da Weltanschauung*⁴ de 1923, *O historicismo* de 1924, *O problema da sociologia do conhecimento* de 1925, *o pensamento conservador* de 1927 e *o problema das gerações* de 1927, dos quais os quatro primeiros são os trabalhos do autor utilizados para a presente discussão sobre a sociologia do conhecimento.

A obra de Karl Mannheim pode ser dividida de maneira geral em duas fases: uma fase inicial de 1922 a 1933 quando se dedica mais à epistemologia e à tentativa de teorizar acerca da sociologia do conhecimento, e uma segunda fase de 1933 a 1947 quando se dedica à planificação democrática. É na primeira fase de seus escritos que Mannheim trabalha com as definições pelas quais é mais conhecido, a de ideologia e de utopia, e quando elabora sua fundamentação teórica da sociologia do conhecimento.

Três correntes particularmente influenciaram o pensamento de Karl Mannheim: o marxismo, o historicismo e a tradição hermenêutica neokantiana. Contudo não é possível delimitar o seu pensamento em termos estritos de uma teoria ou de outra como fizeram alguns de seus críticos (claro que não de maneira definitiva e única). Em geral autores críticos de Mannheim o analisam a partir de uma ou outras das perspectivas, como Löwy que enfatizam o fato de

4 Este termo pode ser traduzido literalmente como “visão de mundo”.

Mannheim ter sido influenciado pelo marxismo através de Lukács, ou como A. P. Simonds e Susan Hekman que enfatizam o caráter hermenêutico de sua obra.

A teoria de Mannheim está baseada na concepção de conhecimento enquanto socialmente determinado e utiliza a análise da ideologia e da utopia como forma de mostrar que o pensamento não deriva unicamente do sujeito, como pretendiam os iluministas (HEKMAN, 1986). Segundo Mannheim o indivíduo faz parte do processo social e seu pensamento deve ser analisado na sua relação com a existência social.

Neste sentido Mannheim opõe os *estilos de pensamento* modernos a forma de pensamento existente no período medieval, quando uma *intelligentsia* religiosamente formada era responsável por formatar o pensamento em moldes estáticos e que baseava-se na ideia de absoluto, na ideia divina, como elemento balizador do erro e da verdade. A verdade, no período moderno se encontra em meio a um turbilhão de conflitos entre os vários sistemas de pensamento existentes. Essa multiplicidade de formas de pensamento se deve à derrocada da visão unitária de mundo do pensamento medieval feudal a partir da ascensão do capitalismo, da Reforma Protestante e, em paralelo com estes, do aparecimento das teorias filosóficas sobre o indivíduo.

Mannheim destaca que os aparecimentos do indivíduo no debate filosófico, juntamente com as mudanças sociais supracitadas, da ruptura com a ordem católica medieval, surgiram três novas formas de pensamento e investigação: a epistemologia moderna, a psicologia e a sociologia, e enumera dois elementos principais na sua abordagem da relação entre conhecimento e realidade: o conceito de ideologia e de utopia.

3.1 Ideologia e Utopia

Os ensaios de Mannheim anteriores à publicação de *Ideologia e utopia*, não apresentam de maneira sistemática a proposta da sociologia do conhecimento, mas esboçam os elementos centrais de sua teoria como a análise da *Weltanschauung* (visão de mundo) como socialmente condicionada, e a discussão com o historicismo, principalmente com Lukács, de quem herda elementos da busca pela totalidade. Estes trabalhos mostram, de maneira geral, que Mannheim pretendia trazer à discussão, na teoria social, uma perspectiva que não estava fundamentada em aspectos definidos por interesses de classe ou pelo simples erro nas formulações individuais, mas que as formas de pensar são socialmente determinadas.

Nestes trabalhos, e principalmente em *Ideologia e utopia*, Mannheim traz a discussão, e talvez tenha sido o primeiro a fazê-lo, da problemática geral da incongruência, segundo a qual um sistema de pensamento é incongruente com a realidade quando se agarra ao passado e demonstra resistência à mudança (ideologia), ou quando dá um salto à frente como um encorajamento da mudança (utopia) (RICOEUR 1986; EAGLETON. 1996; BOUDON.1989).

Segundo Ricoeur, Mannheim discute a relação entre ideologia e utopia a partir de três pontos: o primeiro deles um processo de generalização que gera o que chama de “o paradoxo de Mannheim”, o segundo é “transferência deste paradoxo para o campo da sociologia do conhecimento; e o terceiro a tentativa de Mannheim de ultrapassar o paradoxo a este nível” (RICOEUR, 1986, p. 292). A generalização é a sua tentativa de universalizar o conceito de forma a envolver quem o utilize. É neste ponto que aparece o paradoxo, “pois ao puxar o tapete debaixo dos pés de um antagonista intelectual, sempre se corre o risco de puxá-lo debaixo dos próprios pés” e “qualquer crítica das opiniões do outro como ideológicas é sempre susceptível de um rápido *tu quoque*” (EAGLETON, 1996, p. 193). Todavia esta forma de análise à qual levou a abordagem de ideologia incomoda Mannheim, pois demonstra uma

forma de relativismo que ele rejeita (essa questão será abordada no tópico 2.3 deste capítulo), *a priori*, e constitui uma posição pela qual foi bastante criticado.

Raymond Boudon em seu estudo sobre a ideologia (1989) propõe uma análise que se baseia na existência de duas perspectivas gerais de observação do conceito: uma perspectiva irracional e outra racional. Boudon apresenta a vertente irracional nas figuras do jovem Marx, de Shills e Raymond Aron, que “se propõem esclarecer os fenômenos ideológicos a partir de uma teoria irracionalista do comportamento do ator social, este último podendo estar cego por seus interesses, ou por suas paixões” (1989: 68). Em contrapartida “no segundo grupo de teorias (Mannheim, Geertz) a adesão às crenças ideológicas é apresentada como um comportamento *inteligível, compreensível ou racional*” (Ibid. p. 69).

O termo ideologia apareceu inicialmente nos escritos de Destut de Tracy ao tentar realizar uma fisiologia das ideias em seu estudo *elementos de ideologia* publicado em 1801, que “inscreve-se em uma perspectiva metodológica de tipo empirista e científico-naturalista, isto é, positivista” (LÖWY. 2009. p.12). E que tempos mais tarde Napoleão trata desdenhosamente ele e seus amigos como “ideólogos” “termo que concebe como equivalente a metafísicos abstratos, fora da realidade” (ibid). Mannheim afirma que é neste momento que surge a concepção moderna de ideologia cunhada pelos homens de ação política, e quando recebe um significado pejorativo, como simples ilusão do real (MANNHEIM, 1976:98). Neste ponto também cresce a procura pela realidade através da descoberta da falsa consciência em moldes ideológicos, a procura por encontrar o erro (ideológico) nas proposições do outro. Ele faz remontar este conceito ao Antigo Testamento, e observa a noção de falso profeta como o momento de origem da suspeita sobre o verdadeiro e o falso. Na antiguidade eram consideradas como falsas as formas de pensar que estivessem em desacordo com a “realidade absoluta imutável”, porém em nossos dias está no fato de esta “obstruir a compreensão dos processos mentais que compõem os mundos em que vivemos. (MANNHEIM, 1976, p. 120). Desta forma a falsa consciência que antes era observada a partir do campo religioso, em sua congruência com o divino, nos tempos modernos ela passa para o campo da prática política. Neste sentido,

O conceito de “ideologia” reflete uma das descobertas emergentes do conflito político, que é a de que os grupos dominantes podem, em seu pensar, tornar-se tão intensamente ligados por interesse a uma situação que simplesmente não são mais capazes de ver certos fatos que iriam solapar seu senso de dominação. Está implícita na palavra “ideologia” a noção de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de certos grupos obscurece a condição real da sociedade, tanto para si como para os demais, estabilizando-a portanto. (MANNHEIM, 1976, p 66)

Em relação ao conjunto da obra de Mannheim é possível verificar que o conceito de ideologia sofre várias alterações em seu conteúdo como forma de aprofundamento da questão a qual apresenta sob diversas formas, mas não são alterações significativas que possam transformar por completo seu significado. É dessa tentativa do autor de aprofundar a discussão em torno da ideologia apresentada em várias formas que resulta a dificuldade de encontrar uma definição delimitada do termo. Mas é possível observar que em suas obras Mannheim apreende ideologia, de maneira geral, como forma de pensamento de caráter coletivo e que opera como uma visão de mundo que pode ir de um nível geral a um nível individual nas relações sociais. (CRESPI & FORNARI. 2000; LÖWY. 2009; RICOEUR. 1986). Ele assume a tarefa de analisar a diferentes posições pelas quais o termo se apresenta, não somente a partir de um ponto de vista analítico estático, mas também através de uma perspectiva histórica. Assim Mannheim “vê la ideologia desarrollandose desde una concepción particular a uma

concepción total e desde la formulación especial de esta última a su formulación general, esto es, la sociología del conocimiento. (LARRAÍN, 2009, p. 103)

Na sua discussão sobre o conceito de ideologia Mannheim enfatiza o seu desenvolvimento histórico e o relaciona com a discussão da falsa consciência presente na teoria marxista, principalmente em Lukács e tenta dissociar os dois termos conferindo uma perspectiva que não se baseie na tentativa de desmascarar o erro do sistema de pensamento do opositor enquanto pensamento interessado e influenciado por sua posição social.

De acordo com o autor é comum no debate sobre a ideologia empregar o termo relacionado ao marxismo, mas o conceito desenvolvido a partir de Marx apenas faz parte do seu processo de desenvolvimento. Segundo Mannheim:

[...] precisamos desde logo declarar que, apesar de o marxismo haver contribuído em muito para a colocação inicial do problema, tanto a palavra quanto o seu significado se situam na história bem mais remotamente do que o marxismo, e, desde que este surgiu, novos significados da palavra têm emergido, tomando uma forma independente dele. (1976, p. 81)

A perspectiva marxista, principalmente a dialética lukasiana com a qual Mannheim dialoga, defende que o enfoque principal da análise da ideologia é observá-la como uma máscara que esconde um conjunto de interesses (da classe dominante) que precisam ser revelados à luz da perspectiva da classe (proletariado) cuja situação social favorece a aquisição dos elementos necessários para a uma visão total da sociedade e a descoberta da sua própria situação, e analisa a visão do grupo dominante como ideológica, mas que muitas vezes esta não se dá conta disso e apenas reproduz e procura reproduzir o *status quo*. Essa descoberta leva, então, à busca pela revolução. Para Mannheim

O papel desempenhado pelo marxismo merece um elevado posto na história, não devendo ser minimizado. Contudo, o processo pelo qual a abordagem ideológica vem-se estendendo ao uso geral desenrola-se ante nossos próprios olhos, estando por conseguinte sujeito à observação empírica. (1976, p. 102)

Mannheim, então, conceitua ideologia como uma forma de ver o mundo, como uma “estrutura mental de caráter coletivo” (DEFFACCI, 2008) que tem raízes no passado e que tenta manter a ordem vigente. Esta definição é bem próxima da definição marxista e por esse motivo Mannheim a define acompanhada por duas concepções as quais ele chama de concepção particular de ideologia e concepção total de ideologia. Esta diferenciação, segundo alguns críticos de Mannheim (EAGLETON 1991, LARRAIN 2009, RICOEUR 1986) é repleta de problemas, pois sobrecarrega o termo. Segundo Mannheim

A concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das ideias e representações apresentadas por nosso opositor. Estas são encaradas como disfarces mais ou menos conscientes da real natureza da situação, cujo reconhecimento não estaria de acordo com seus interesses. (1976, p. 81)

A concepção particular age em um nível puramente psicológico, a partir de uma psicologia de interesses. O que importa a este nível é o desmascaramento das ideias do opositor, como ideias que não condizem com a realidade, que têm um caráter de falsidade. Esta forma de avaliar o opositor gera a suspeita de que ele seja vítima de uma ideologia, mas ao mesmo

tempo supõe “que ambos partilham critérios comuns de validade” para que seja possível esta verificação (MANNHEIM, 1976, p. 83).

Desta forma, na concepção particular, o sujeito individual, o adversário, é visto como portador da ideologia, esta deriva da sua posição e seus objetivos estão relacionados com a manutenção do seu sistema de interesses particulares. Assim, são

[...]ideológicos os conteúdos vinculados pela afirmação individual do adversário. Tal afirmação, ocultando os verdadeiros interesses do sujeito que faz existir, apresenta-se como mentirosa (mesmo quando se reconhece que as motivações do adversário podem ser em parte inconsistentes). (CRESPI & FORNARI, 2000, p. 122)

De maneira contrária a esta concepção Mannheim propõe a concepção total de ideologia que seria uma forma mais inclusiva de ideologia que “põe em questão a *Weltanschauung* total do opositor (inclusive seu aparato conceptual) tentando compreender estes conceitos como decorrentes da vida coletiva de que o opositor partilha” (MANNHEIM, 1976, p. 82), onde são consideradas as formas comunitárias de expressão do pensamento. Esta concepção busca compreender as afirmações do grupo de acordo com a situação social, e não avaliar negativamente como faz a concepção particular.

À esta diferenciação entre concepção particular e total de ideologia Mannheim faz um paralelo com a discussão do indivíduo. Para o autor não é possível analisar o pensamento partindo-se unicamente do indivíduo enquanto ser contemplativo que fornece a partir de si, de sua racionalidade individual, os fatores do conhecimento, mas é antes a sua participação no grupo que o designa enquanto sujeito que pensa, pois, o pensamento existe no indivíduo, mas ele pensa de acordo com os pressupostos fornecidos pela sociedade. Outro objetivo de Mannheim ao expor estas duas concepções é superar o uso restrito do conceito utilizada como arma nas mãos de uma única classe (CRESPI & FORNARI, 2000: 119)

De acordo com Ricoeur, um dos méritos da teoria de Mannheim “é ter tentado alargar o conceito marxista de ideologia até o ponto em que se torna um conceito desorientador, porque inclui aquele que o afirma” (1986, p. 292). Esta tentativa de universalizar o conceito que levou ao paradoxo é importante para se compreender análise ideológica de Mannheim em relação à do marxismo. Mannheim é, neste ponto, fortemente influenciado pelo marxismo, principalmente por Lukács, mas, apesar de considerar a importância teórica desta corrente, defende que ela não pode reivindicar um ponto de Arquimedes, através do qual possa analisar e avaliar o mundo determinando qual forma de pensamento é ideológica e qual não é. É a partir deste ponto que Mannheim afirma que o marxismo não é uma perspectiva teórica que está acima do processo social e por este motivo pode analisar a situação total, mas deve ser visto enquanto parte do processo, pois Mannheim defende, e esta é a principal tese de sua obra, que todo pensamento é socialmente determinado e não pode ser analisado fora do seu contexto. Nesta direção Mannheim critica a posição marxista ao afirmar que

Nos estágios mais recentes de seu desenvolvimento a palavra ideologia é usada pelo proletariado como uma arma contra o grupo dominante. Em suma, uma intuição tão reveladora sobre a base do pensamento, como a que oferece a noção de ideologia, não pode permanecer por muito tempo como privilégio exclusivo de uma classe. Mas é precisamente esta expansão e difusão da abordagem ideológica que levam, finalmente, a um ponto em que não é mais possível para um ponto de vista e para uma interpretação refutar os demais por serem ideológicos, sem ter

que enfrentar essa acusação. Atingimos assim, inadvertidamente, um novo estágio metodológico na análise do pensamento geral. (1976, p. 100)

O processo histórico que levou à concepção total de ideologia e, posteriormente à sociologia do conhecimento, Mannheim destaca os estágios principais que levaram à emergência da concepção de ideologia. Assim a crítica do pensamento foi realizada primeiramente pela crítica da burguesia ascendente que trabalhou para a desintegração da visão de mundo feudal, porém “o primeiro passo significativo nesta direção constitui no desenvolvimento de uma filosofia da consciência” representada por Kant, pois, “a filosofia da consciência, no lugar de um mundo infinitamente variado e confuso, colocou uma organização da experiência cuja unidade é garantida pela unidade do sujeito que percebe” (MANNHEIM, 1976, p. 92). O segundo estágio está na perspectiva histórica onde se faz importante a contribuição de Hegel e da escola histórica.

Esta última e Hegel em um grau ainda maior, partem da suposição de que o mundo é uma unidade e é somente concebível com referência a um sujeito conhecedor... Durante este período, o *Volksgeist*, o “*folk spirit*” vem a representar os elementos historicamente diferenciados da consciência, que Hegel integra em um “espírito do mundo” (MANNHEIM, 1976, p. 92).

O último e mais importante estágio neste movimento até à concepção total foi o momento em que “a “classe” tomou o lugar do “*folk*” ou da nação como portadora da consciência historicamente em evolução”. Desta forma o marxismo, segundo Mannheim foi a primeira teoria a conseguir uma síntese das concepções particular e total da ideologia, porém ainda ficando preso à concepção particular cujo objetivo é desmascarar a ideologia do opositor.

Apesar de todas estas diferenças entre os dois conceitos, Mannheim afirma que “o elemento comum a estas duas concepções parece consistir no fato de que nenhuma delas depende do que foi dito pelo opositor para atingir uma compreensão de seu significado real e intenção” (MANNHEIM, 1976, p. 92). É a partir desta passagem que ele define a diferença entre pensamento ideológico e falsa consciência. O pensamento ideológico não é definido em termos de proposições meramente falsas como pretendia Bacon com sua teoria sobre os ídolos da mente, mas de ideias que derivam da situação social do indivíduo ou grupo.

É a partir deste aspecto que sua obra fornece elementos conceituais importantes para a teoria social no que se refere ao estudo do conhecimento, pois propõe uma análise deste a partir da “*Standortsgelundenheit*” (dependência situacional) do pensamento. É importante, neste momento, voltar a uma observação sobre o termo ideologia. Mannheim se vê envolto em meio a muitas definições e, em 1931, no seu artigo sobre a sociologia do conhecimento unido ao final da edição inglesa de *ideologia e utopia*, ele admite que o conceito estava muito carregado e substitui a ideia de ideologia total por *perspectiva socialmente vinculada* (e que, a partir de agora, será usada no presente trabalho).

Outro conceito de Mannheim formulado sob a “problemática geral da incongruência” é o de utopia. Podem ser referidas como utópicas “somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento” (MANNHEIM, 1976, p. 216). Este conceito não é comumente analisado pelos críticos de Mannheim como o elemento imediato para a compreensão do seu pensamento; é antes dado um enfoque aos temas da sociologia do conhecimento e da ideologia. Contudo ele não pode simplesmente ser deixado para segundo plano como argumenta Turner (1999) que o apresenta, assim como a proposta dos “*free-floating*

intellectuals” como grande contribuição para a sociologia moderna. Turner enfatiza a diferença entre as versões inglesa e alemã do livro *ideologia e utopia*, e afirma que

In terms of style, whereas the German text is vigorous, passionate and committed, the English edition reads as a scholarly and measured commentary on the issues facing the sociology of knowledge. Reading the English version, it would be difficult to understand the political and moral dispute which arose from the German publication. Whereas the English version has been received as a treatise on the sociology of knowledge, the German version is a tract on the politics of certain types of mentality. While Mannheim became known for his theory of ideology, the German edition was equally a study of Utopian thought. Thus, the German study ‘was a call to action, an attempt to involve intellectuals in the political process’ (Loader, 1985, p. 95). (1999, p. 121)

Segundo Hekman, Mannheim escreve suas obras em meio a um processo histórico único, quando a Europa vive um conjunto de transformações políticas e intelectuais. Ela está em meio a um período conturbado e faz parte da “geração da linha de frente” da 1ª Guerra Mundial. Outro aspecto importante pelo qual pode ser analisada sua obra é que neste período um grande processo de discussão intelectual conhecido como *Methodenstreit*⁵ acontecia na Alemanha no início do século XX, e a sua obra assim como a de Weber são produtos dele (HEKMAN, 1986, p. 87).

É possível perceber o caráter revolucionário da utopia quando Mannheim

argues that modern history starts with the orgiastic chiliasm of the Anabaptists and modern politics starts when a Utopian mentality associated with a lower strata brings about the participation of a whole society in the quest for total change. The Utopian mentality of the Protestant revolution has subsequently influenced the whole of western history... This definition of Utopia provides one method of defining ideology in negative terms, as the absence of a positive Utopia. Ideology thus belongs to the routinization of the social world, against which the Utopian movement is always an ‘irrational’ threat. In opposition to spiritual chiliasm, there developed an alternative Utopia which Mannheim described as the conservative Utopian mentality. However, while the ecstatic-chiliastic element tends to accompany all forms of revolutionary struggle, Mannheim noted a variety of modern, secular Utopian dreams for progress which have assumed a more rational and intellectual direction, for example the liberal-humanism of the bourgeois class in its struggle against the remnants of feudalism. (TURNER, 1999, p. 122)

Com efeito, o conceito de utopia implicado aqui está intimamente relacionado com o propósito revolucionário dos grupos oprimidos que não vêm na situação real nada a não ser as formas de se emancipar da condição em que estão a partir de um pensamento que “transcende” a realidade cuja finalidade é a derrocada do processo que os oprime. Desta forma

O conceito de pensar utópico reflete a descoberta oposta à primeira (ideologia), que é a de que certos grupos oprimidos estão intelectualmente tão firmemente interessados na destruição e na transformação de uma dada condição da sociedade

5 O *methodenstreit* foi um debate marcado por “discussões entre economistas, historiadores e sociólogos alemães...que opôs os defensores de uma ciência social positivista aos que defendiam uma abordagem mais interpretativa das *Geisteswissenschaften*. ” (HEKMAN, 1986, p. 47.)

que, mesmo involuntariamente, somente vêm na situação os elementos que tendem a negá-la. Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação existente da sociedade. Eles não estão absolutamente preocupados com o que realmente existe; antes, em seu pensamento, buscam logo mudar a situação existente. Seu pensamento nunca é um diagnóstico da situação; somente pode ser usado como uma orientação para a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado pela representação tendencial e pelo desejo de ação, oculta determinados aspectos da realidade. Volta as costas a tudo o que pudesse abalar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas. (MANNHEIM, 1976, p. 67)

Mannheim fornece dois critérios formais para a utopia em relação à ideologia. O primeiro deles, e que tem em comum com a ideologia, é o de incongruência com a realidade onde ocorre. A partir deste critério o autor afirma que estas ideias são “situacionalmente transcendentais”. O outro critério formal de utopia é que seu caráter tende a abalar a situação que prevaleça no momento, diferentemente da ideologia que tende a manter a ordem. Apesar deste termo ter ganhado uma conotação pejorativa com o tempo, o que Mannheim advoga é que ideologia e utopia são elementos teóricos fundamentais para a compreensão do pensamento, pois levaram o problema da ligação existente entre pensamento e realidade à sociologia do conhecimento ao serem utilizados de maneira a universalizar a perspectiva sobre o pensamento, e colocarem no centro do processo o indivíduo que averigua a situação concreta. Desta forma o pensador que se compromete com a análise do conhecimento deve observar todas as posições, inclusive a sua, enquanto socialmente determinada, atitude que se constitui como a *auto-relativização do pensamento*.

3.2 Entre relativismo e relacionismo

Na tentativa de superar o ponto de vista marxista, Mannheim tenta elaborar uma teoria geral da “dependência situacional do conhecimento” (*Standortsgeundenheit*) partindo de uma perspectiva historicista. Michael Löwy (2009) chama a atenção para o uso deste ponto de vista por Mannheim como a formatação de um historicismo relativista do qual Mannheim é o principal teórico.

A discussão anterior sobre os conceitos de ideologia e utopia implica a utilização de um ponto de vista segundo o qual o sujeito que critica as opiniões do outro enquanto ideológicas corre o risco de fazê-lo a ele mesmo. Assim, quando Mannheim propõe a universalização da análise da *Weltanschauung* ao observar todas as posições como socialmente determinadas, adere a um relativismo que, para ele, tem caráter estático como no exemplo de que $2 \times 2 = 4$. Contudo ele afirma que no domínio da história é impossível se fazer afirmações como esta, e propõe então o que chamou de *relacionismo*. (LARRAÍN, 2009; EAGLETON, 1996; RICOEUR, 1986).

Mannheim assere que “relacionismo significa apenas que todos os elementos de significado em uma situação mantêm referência um ao outro e derivam sua significação desta recíproca inter-relação em um dado quadro de pensamento” (1976, p. 112). De acordo com Larraín, é possível identificar, na teoria mannheimiana, relacionismo como “el significado funcional conferido por la interpretación sociológica a los fenómenos sociales” (2009, p. 98).

De acordo com Boudon (1989), Mannheim designa como relacionais “todas as espécies de produções mentais que, longe de terem o estatuto universal das proposições matemáticas,

ao contrário, somente são inteligíveis em relação a situações históricas e sociais particulares”. Estas produções mentais “se compõem de conjuntos de noções e proposições descritivas e prescritivas mais ou menos adaptadas a tal ou qual situação” (p.61). Boudon afirma que Mannheim, de maneira obscura e inábil, as define na tentativa de “distingui-las de representações que possam pretender o estatuto de verdade absoluta, isto é, independentes dos sistemas pre-valetentes entre os homens em determinada situação histórica e social” (p.61).

Propor uma análise baseada em termos funcionais acarretou problemas para Mannheim, pois ao se analisar o pensamento levando em consideração a posição social do autor leva ao processo de auto-relativização do pensamento. Ao reconhecer este problema Mannheim propõe a possibilidade de distinguir relativização epistemológica de auto-relativização:

Podemos afirmar que o pensamento é “relativo ao ser”, “dependente do ser”, “não autônomo”, “parte do todo que está para lá dele”, sem professarmos nenhum relativismo em atenção ao valor de verdade das suas descobertas. Neste momento, está ainda aberta a questão de saber se a “relativização existencial” do pensamento se deve ou não combinar com o relativismo Epistemológico. (Sociologia do conhecimento. p.186)

Este problema suscita a questão de saber se o relacionismo leva ao relativismo. Contudo, Mannheim deixa claro, em *o problema de uma sociologia do conhecimento*, que ambos são interdependentes, pois, apesar de não poder ter uma visão estática quando se trata de assuntos históricos, a visão do sujeito ainda é em si relacional.

4 A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM

Em seu ensaio sobre o historicismo de 1924, Mannheim inicia sua elaboração teórica sobre a relação entre conhecimento e existência ao formular um dos principais conceitos presentes em sua teoria: o de “dependência situacional” (*Standortsgelundenheit*) ou “determinação existencial do conhecimento” (*Seinsverbundenheit*)⁶. A partir desta definição Mannheim retoma a distinção entre ciências sociais e ciências naturais. A sua teoria baseia-se, assim, no pressuposto de que o estudo histórico da dependência situacional do conhecimento deve ser aplicado somente às ciências da cultura, visto que as ciências naturais são fundadas sobre o paradigma matemático. (LÖWY, 2009)

Este é um dos pontos pelos quais Mannheim é mais criticado, principalmente pelo Programa Forte da Sociologia do Conhecimento iniciado por Barnes e Bloor. Bloor em *conhecimento e imaginário social* critica duramente Mannheim ao afirmar que ele, ao priorizar as ciências da cultura, esquece que o conhecimento nas ciências da natureza também deve passar pelo crivo da sociologia do conhecimento.

Neste sentido, Dick Pels (1996) destaca que existiram dois programas de pensamento que delinearam pressupostos para a teorização da sociologia do conhecimento: o programa

⁶ O conceito de “determinação” de Mannheim sofreu várias críticas, mas em seu artigo sociologia do conhecimento de 1931 e inserido a versão inglesa de *ideologia e utopia* em 1936, o autor destaca que deixa em aberto este conceito e não se refere a uma definição inteiramente mecânica de causa e efeito, para assim evitar se pensar numa determinação arbitrária do conhecimento por uma dada situação determinada, pois somente uma análise relacional do conhecimento com a existência concreta é possível verificar os processos que levam a uma forma de pensar específica. (MANNHEIM, 1976: p.289)

mannheimiano e o programa de Wittgenstein. Pels afirma que uma grande parte dos teóricos, no século XX, que se propuseram a tarefa de realizar empreendimentos nesta área seguiram, em geral o programa de Wittgenstein, por considerarem o programa de Mannheim fraco e que não conseguiu expandir a análise sociológica do conhecimento simetricamente às ciências naturais. De acordo com Pels:

The mannheimin program for sociology of knowledge was considered “weak” precisely for its refusal to explain cultural and natural science symmetrically, and hence to extend causal sociological analysis to the “hard case” of natural sciences; and for its coincident failure to demand an equally radical symmetry between the sociological explanation of true and false beliefs, thus confining the sociology of knowledge to a mere “sociology of error”. (1996: 30)

Contudo, é preciso estabelecer que é um autor cuja obra precisa ser analisada e vista como o marco inicial de uma disciplina que marca em muito o processo de se pensar o fazer científico e como ele está relacionado às especificidades sociais de cada época. Desta forma é objetivo deste capítulo recapitular as contribuições teóricas deste autor através da análise de sua sociologia do conhecimento. Com este objetivo a primeira parte deste capítulo aborda a questão da *Weltanschauung* e da determinação social do pensamento.

4.1 *Weltanschauung* e determinação situacional do pensamento

O objetivo central de Mannheim na elaboração teórica da sociologia do conhecimento é investigar as formas pelas quais o pensamento emerge a partir do movimento histórico e social, dentro da perspectiva da dinâmica histórica que não considera como ponto de partida uma ordem social estática para a investigação social do conhecimento, cuja elaboração está completamente livre dos preconceitos dos sujeitos, mas pressupõe o movimento histórico de produção da mente como um processo que é levado a cabo pelos mecanismos valorativos presentes na *Weltanschauung* geral da qual pertence o indivíduo. Segundo Mannheim “a principal tese da sociologia do conhecimento é que existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente se se mantiverem obscuras suas origens sociais” (1976, p. 30). Desta forma, segundo Mannheim, são as bases sociais⁷ concretas que “determinam” o pensamento, e não a razão intemporal imanente ao indivíduo.

O conceito de determinação social é um dos pontos chave para o entendimento da *démarche* de Mannheim, pois é a partir deste conceito que ele inicia sua discussão acerca da gênese social do conhecimento e de como este não pode ser analisado separadamente de seu contexto. Este conceito está relacionado ao de *Weltanschauung* que é literalmente a visão de mundo de um grupo e que é identificada pelo autor como um todo a-teórico, pois não é determinado por leis imanentes descobertas no processo de conhecimento científico, mas, antes, “determina” este processo. Ela não é produto exclusivo do pensamento, mas é reconhecida como este todo a-teórico que leva às formulações teóricas do investigador. Assim, para Mannheim:

No que diz respeito a esta coisa indefinida, *weltanschauung*, ela pertence ao reino do a-teórico de uma forma ainda mais radical. Não apenas no sentido em que, de al-

⁷ As bases sociais concretas a que Mannheim se refere não é a produção material do homem, como defendia Marx, mas o conjunto geral da vida dentro de um grupo ou sociedade que influi no modo como seus integrantes vêm a realidade e, a partir disso, agem, principalmente na política.

gum modo, ela se pode conceber como um assunto da lógica e da teoria; não apenas no sentido em que não pode ser integralmente expressa através de teses filosóficas ou até de comunicações teóricas de qualquer natureza – na verdade, comparados com ela, todas as realizações não teóricas, tal como os trabalhos de arte, os códigos de ética, os sistemas de religiões, estão ainda de alguma maneira agradecidos à racionalidade, com um sentido explicitamente interpretável, ao passo que a *Weltanschauung* como uma unidade global é algo mais profundo, uma entidade ainda não formada e totalmente original. (Sociologia do conhecimento: p.59)

Esta definição de visão do mundo é inteiramente contraposta às formas a-teóricas que defendiam os iluministas e os positivistas, pois ela não constitui uma fonte de erro e turva a mente como os *ídolos* de Bacon, mas é antes um elemento importante na definição científica do objeto e da metodologia a ser seguida. Desta forma “uma concepção de mundo (*Weltanschauung*) não constitui necessariamente uma fonte de erro, mas que, muitas vezes, proporciona acesso a esferas de conhecimento de outra forma impenetráveis” (Sociologia do conhecimento, p. 193). Contudo, ela não se restringe nem ao campo teórico nem ao a-teórico, mas permeia todas as dimensões. Por este motivo não pode ser compreendida estritamente dentro de um ou de outro campo.

No ensaio *sobre a interpretação da Weltanschauung* Mannheim inicia uma proposta de análise dos estilos de pensamento como meio para se levar à descoberta científica das visões de mundo que determinam ações em cada época. A análise dos “estilos” se baseia na asserção de que os eles mudam de acordo com o tempo, e que não é possível uma análise estática de leis que levam a determinadas formas de pensar. É a partir deste ponto que o autor destaca a importância da análise histórico-social na investigação dos estilos de pensamento. Nesta análise se diferencia o trabalho empreendido nas ciências da cultura e nas ciências da natureza, pelo motivo de que nas primeiras o objeto precisa ser investigado de acordo com suas particularidades históricas, enquanto nas ciências da natureza

O objeto empírico dado na plenitude concreta da experiência sensual atual não levanta nenhum problema para a lógica da física, já que todas as leis físicas podem ser expressas sem referência ao conteúdo global daquela experiência sensual, de tal forma que a física nunca precisa se preocupar com a tarefa de reconstrução de um objeto concretamente determinado com seus próprios conceitos, desenvolvido com um resultado da abstração metódica. (Sociologia do conhecimento, p. 52)

Sobre este ponto é importante observar que Mannheim elabora o conceito de *Weltanschauung* voltado apenas para as ciências da cultura, pois afirma que as investigações elaboradas no campo das ciências da natureza se baseia em elementos estáticos, diferentemente das ciências da cultura que dependem da dinâmica do processo histórico e é desta dinâmica que emerge o seu objeto enquanto situacionalmente determinado. Assim a investigação científica sobre a cultura deve ter como base o pressuposto de que ela só pode ser interpretada a partir da análise do processo histórico e social no qual está inserido, e levar em consideração o aspecto coletivo da formação do conhecimento.

Uma investigação histórico-social do conhecimento deve, assim, basear-se no pressuposto de que é apenas com o coletivo, e não com o indivíduo isolado, que é possível a emergência do conhecimento, pois o indivíduo está inserido num processo que lhe dá os instrumentos cognitivos através dos quais vê o mundo a sua volta, e está assim em uma posição de “dependência situacional”. Desta forma uma perspectiva que leva em conta a construção

“particular” do pensamento deve ceder lugar a uma perspectiva que analise o todo em busca de interpretar a relação entre pensamento e existência social.

Esta proposta de análise da totalidade feita por Mannheim é herdada da teoria marxista, principalmente de Lukács discutida, principalmente, em história e consciência de classe que, por sua vez, herdou de Hegel a sua teorização da passagem do “eu” para o “nós” (EAGLETON: 1996). Na concepção de Lukács o proletariado está em uma posição que lhe permite enxergar a situação total e, com isso, pode assumir um aspecto revolucionário, pois consegue identificar, através desta análise do todo, os processos pelos quais são submetidos à hierarquia da estratificação social capitalista.

A perspectiva de Mannheim se diferencia neste ponto da perspectiva marxista, ao propor que, apesar da importância da análise do todo para se compreender as partes, esta análise não é um aparato exclusivo de uma classe, mas antes deve ser estendida a análise mais geral que engloba a todos e não apenas aqueles a quem se quer atingir diretamente. Esta é a passagem da concepção particular da ideologia para a concepção total de ideologia proposta no livro de 1929, onde afirma que “os que pensam em termos socialistas e comunistas discernem o elemento ideológico somente no pensamento de seus opositores, enquanto consideram o seu pensamento inteiramente livre de qualquer tinteira ideológica”. (1976, p. 150). E em oposição a esta forma de pensar que considera apenas o pensamento dos opositores Mannheim afirma que “todos os pontos de vista, em particular, são apenas parciais, porque a totalidade histórica é sempre demasiado mais ampla para ser apreendida por qualquer dos pontos de vista individuais que dela emergem”. (Ibid. p. 176)

Da mesma forma Mannheim critica a posição iluminista que defendia a análise do pensamento em termos do indivíduo, e que esta análise deveria considerar apenas a razão como elemento fundamental para a descoberta científica da verdade, e separada dos processos históricos e culturais. Esta proposta, segundo Mannheim, levou a uma análise psicológica do pensamento como fator imanente ao indivíduo e que só através dele é possível a investigação científica livre de valores. De acordo com Mannheim

A ficção do indivíduo isolado e autossuficiente está subjacente, em várias formas, à epistemologia individualista e à Psicologia genética. A epistemologia trabalhou com este indivíduo isolado e autossuficiente como se, desde o início, ele possuísse em essência todas as capacidades características aos seres humanos, inclusive a do conhecimento puro, e como se ele produzisse seu conhecimento do mundo a partir apenas de si mesmo, através de mera justaposição ao mundo exterior. Similarmente, na Psicologia evolutiva individualista, o indivíduo passa necessariamente por certos estágios de desenvolvimento do decorrer dos quais o ambiente físico e social externo não tem outra função a não ser a de liberar estas capacidades pré-formadas. Ambas as teorias crescem do solo de um individualismo teórico exacerbado (tal como se pode encontrar no período da Renascença e do liberalismo individualista) que somente poderia produzir-se em uma situação social em que tivesse perdido de vista a conexão original entre o indivíduo e o grupo. (1976, p. 55)

Contra o argumento iluminista fundamentado na existência de uma razão intemporal, Mannheim afirma que no estudo histórico e social do conhecimento não é possível considerar uma filosofia que confronta “verdade” e “falsidade” ao tratar dos aspectos gerais da visão de mundo geral do indivíduo, nem o observar a partir de pontos específicos, pois “no domínio do mental não podemos compreender o todo a partir das partes; pelo contrário, só podemos compreender as partes a partir do todo”. (Sociologia do conhecimento, p. 115)

Desta forma a análise dos significados é por si mesma uma análise da dependência social concreta. Eles não são expressos por fatores teóricos, mas devem ser apreendidos neste todo que é a *Weltanschauung*. De acordo com Mannheim:

O domínio do significado tem, no entanto, uma extensão mais larga do que é dada pelo significado teórico juntamente com o reino do significado não teórico representados pelos produtos culturais, pela tradição oficial acadêmica. Há uma cultura subjacente que também é significativa nesta estrutura; opondo-se ao mero fluxo, pode tornar-se um objeto intencional, pode ser apresentado e é “irreal segundo o método do significado” – e por esta razão, não pode ainda ser identificado com o mundo irracional dos seres. (s/d: 94)

Por conseguinte, a interpretação da *Weltanschauung* só é possível quando se considera a sua formação histórico-social sem colocar como fundamento uma razão que desconsidere o tempo e o espaço, mas ao adotar um ponto de vista segundo o qual a formação do conhecimento se dá no coletivo e perpassa o indivíduo a partir de sua determinação existencial.

4.2 Ideologia e ciência

Nas tradições iluminista e positivista as formas ideológica e científica de pensamento detinham lados opostos. O que definia o pensamento puro ou objetivo era a sua liberdade dos juízos de valor, ou dos *ídolos da mente*, sendo estes as formas impuras ou subjetivas. Na teoria de Mannheim elas passam a ocupar um espaço comum e são definidas em termos da *Weltanschauung* do grupo. Não é possível separar estas duas formas de pensamento e enquadrá-las enquanto puras ou impuras, mas é preciso analisá-las a partir de sua situação social. Contudo, Mannheim ainda identifica o conhecimento nas ciências naturais como objetivo, pois o seu objeto é diferente e não se encontra suscetível de mudanças constantes.

Tanto no iluminismo quanto no positivismo as formas de pensamento que são caracterizadas pela sua relação histórica com a cultura são passíveis de erro, pois não são produtos da razão individual. Apesar disso, Mannheim afirma sobre estas formas de pensamento que “o conhecimento, surgindo de nossa experiência das situações efetivas de vida, embora não absoluto, é, não obstante conhecimento” (1976: 112). Em *o historicismo* Mannheim defende que:

O que temos de demonstrar, contra o iluminismo, é que variam as definições gerais e as categorias da Razão que estão sujeitas a processos de alteração de significado, como qualquer outro conceito, no decurso da história da mente. É muito questionável em geral saber se a “forma” pode ser separada do “conteúdo”. Podemos sempre perguntar em que medida o conteúdo particular, que, afinal, é inqualificavelmente histórico, determina uma particular estrutura formal... O positivismo que é simplesmente uma filosofia de não-filosofia, trata o problema da sociologia como disciplina científica especializada. Mas é uma escola essencialmente ilusória, quer porque hipostasia um conceito particular de empirismo quer porque defende que o conhecimento humano não pode estar completo sem a metafísica e a ontologia...As descrições positivistas da realidade são fenomenologicamente falsas, porque os seus defensores, tal como os naturalistas e os psicólogos, são cegos ao

fato de o “significado” intencional ser algo específico, *sui generis*, incapaz de se dissolver em atos psíquicos. Estão cegos ao fato de a percepção e o conhecimento de objetos significantes enquanto tais precisarem de interpretação e compreensão; ao fato de os problemas levantados a este propósito não poderem ser resolvidos por um monismo científico; e, finalmente de o seu naturalismo os impedir de verem a relação entre a realidade e o significado de um modo concreto. (Sociologia do conhecimento:126, p. 207)

No marxismo, segundo a crítica de Mannheim, uma posição interessante em relação à ideologia também é posta em questão. De acordo com esta perspectiva é possível a existência de uma classe (proletariado) que seja capaz de identificar o todo social e perceber a posição de estratificação e dominação na qual está inserida e, então, conseguir adotar uma posição revolucionária em relação a esta situação. Esta “viragem desmascaradora” “não procura refutar, negar ou pôr em dúvida certas ideias, mas antes *desintegra-las*, e de tal forma que toda visão geral do mundo de um estrato social se desintegra ao mesmo tempo” (s/d: 193).

Contudo, a possibilidade de se observar o todo social se expandiu e chega agora ao campo da sociologia do conhecimento e “hoje não é um privilégio dos pensadores socialistas observar a determinação social das ideias; tal prática tornou-se parte integrante da nossa consciência contemporânea como um todo, um novo tipo de interpretação histórica a acrescentar aos anteriores. (s/d: 200)

Mannheim admite que a passagem de uma concepção particular para uma concepção total de ideologia só foi possível pela emergência do conceito de consciência de classe ou ideologia de classe permitido pela ascensão do marxismo. Esta perspectiva não pode, contudo, permanecer por muito tempo como arma na mão de uma única classe, pois esta expansão da abordagem ideológica leva a um momento em que todos são vistos a partir de sua posição ideológica (MANNHEIM, 1976: 100). Neste sentido, ideologia não significa apenas uma forma de pensar que leva ao erro, mas uma forma determinada situacionalmente que leva a diversas formas de ação dentro da sociedade.

Assim é necessário que o pensador coloque em questão a própria posição e que também observe a totalidade da visão do adversário. Segundo Mannheim

Enquanto não se tiver posto em questão a própria posição, encarando-a como absoluta, ao passo que se interpretem as ideias dos opositores como meras funções da posição social que ocupam, ainda não se terá dado o decisivo passo adiante. É verdade, claro está, que neste caso se estará usando a concepção total de ideologia, uma vez que se está interessado em analisar a estrutura da mente do opositor em sua totalidade, e não em destacar meramente umas poucas proposições isoladas. (1976: 103)

A partir da concepção desta expansão do conceito de ideologia, que depois passa para a sociologia do conhecimento, Mannheim diferencia duas formulações de ideologia uma concepção “restrita” e uma “genérica”. Uma perspectiva restritiva se limita a investigar apenas as ideologias do opositor enquanto que quem adota uma perspectiva genérica põe em causa todas as posições inclusive a sua. Esta é a forma que defende a sociologia do conhecimento, que o pesquisador faça a análise do conhecimento considerando sua gênese social.

Mannheim também defende que o investigador necessita tornar-se consciente de todos os elementos a-teóricos que permeiam seu pensamento. Aqui entra a diferenciação entre concepção valorativa e não-valorativa de ideologia. Na perspectiva não-valorativa caracteriza-se

como um estudo das ideologias livre de qualquer juízo de valor, que se enquadra em uma perspectiva positivista. Em contraposição a uma investigação que se propõe livre de qualquer valoração Mannheim defende uma concepção valorativa na qual o pesquisador se vê como parte do processo histórico e considera seus próprios valores como elementos que determinam a investigação científica. Segundo o autor

Quanto mais conscientes nos tornamos das pressuposições subjacentes a nosso pensamento no interesse de uma pesquisa verdadeiramente empírica, tanto mais se evidencia que este procedimento (pelo menos nas Ciências Sociais) somente pode ser executado com base em certos juízos metafísicos, ontológicos e meta-empíricos e nas expectativas e hipóteses que deles decorrem. (1976: 115)

Desta forma a concepção que se enquadra na sociologia de Mannheim é a concepção valorativa genérica total de ideologia, uma concepção que leva em consideração os valores como fatores determinantes no processo de pensamento e que não restringe a abordagem a indivíduos isolados e a seu sistema de pensamento, mas tenta abranger a todos e tenta investigar a totalidade do pensamento e não somente partes isoladas.

Por conseguinte, a análise da ideologia constitui elemento fundamental da teoria de Mannheim, pois é a partir da teoria da ideologia que ele propõe a emergência da sociologia do conhecimento. Enquanto percurso histórico a teoria da ideologia deu lugar a sociologia do conhecimento no momento em que foi possível estender a análise do pensamento não somente a uma forma determinada, neste caso o opositor ou o portador da falsa consciência, mas a todos os que estão inseridos no processo histórico-social e, assim apreender todas as formas de conhecimento em sua totalidade rejeitando uma abordagem parcial dos elementos constituintes da mente.

4.3 A *intelligentsia* e a objetividade científica

O problema da objetividade científica é recorrente na obra de Mannheim, tanto que propõe uma alternativa ao apresentar a abordagem valorativa de ideologia como posição do pesquisador, consciente de suas limitações e dos valores que o acompanham, que indica o caminho mais apropriado à apreensão do conhecimento em sua relação histórico-social.

Contudo Mannheim volta a uma posição muito próxima à defendida pelo positivismo, a posição da neutralidade axiológica, ao propor o controle dos valores na busca de uma validade científica e de uma “nova objetividade”. Segundo o autor “um novo tipo de objetividade pode ser obtido nas Ciências Sociais, mas não por meio da exclusão de valorações, e sim através da percepção e do controle crítico destas” (1976: 33).

Esta nova objetividade está intimamente relacionada a um estrato específico que não é a classe materialmente determinada como na teoria marxista, mas uma classe intelectual chamada pelo autor, em um termo que herda de Alfred Weber, de “*intelligentsia* livremente flutuante”. Assim

Surge, então, no interior desta sociedade profundamente dividida por cisões de classe um estrato que uma Sociologia orientada exclusivamente em termos de classe dificilmente poderia compreender. Não obstante, a posição social específica deste estrato pode ser adequadamente caracterizada. Apesar de situado entre classes, não forma uma classe média. Claro que não se acha suspenso em um vácuo em

que os interesses sociais não penetrem; pelo contrário, resume em si mesmo todos os interesses que permeia a vida social...os intelectuais, além de portarem indubitavelmente a marca de sua afinidade específica de classe, são também determinados, em seus pontos de vista, por este meio intelectual que contém todos os pontos de vista contraditórios. (MANNHEIM, 1976, p182)

Esta *intelligentsia* definida por Mannheim difere das anteriores como a medieval que era responsável por pensar a realidade, mas o fazia em termos religiosos e usavam a seu favor a sua posição de classe cujas atribuições lhes permitiam manter o *status quo* com a propagação de uma forma de pensar específica. Desta forma, a *intelligentsia* livremente flutuante é 1) um estrato relativamente sem classe; 2) um estrato heterogêneo, cujos membros se identificam a partir de sua posição intelectual; 3) estão em estado de “flutuação” e podem se adequar a qualquer classe (política) no processo social; 4) e não é formado por uma classe exclusiva, mas recruta seus intelectuais uma área social vasta.

A *intelligentsia* livremente flutuante é caracterizada por ser “relativamente sem posição de classe” (LÖWY, 2009: 100), mesmo que não esteja totalmente livre das origens sociais, ela continua sendo na sua abordagem o estrato que pode alcançar um *optimum* de conhecimento. Este conhecimento é, contudo, alcançado pela busca da compreensão da totalidade social que determina a *Weltanschauung* do grupo. Para a compreensão da totalidade, como pretendia Lukács e que continua com Mannheim, faz-se, assim, necessária uma síntese dos diversos estilos de pensamento, pois os conteúdos e a base social do pensamento estão sujeitos a ela.

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 de dificuldade. Se mesmo aqueles cujos pontos de vistas são partidariamente vinculados constatam a necessidade de uma perspectiva mais ampla, esta tendência deveria mostrar-se ainda mais pronunciada entre os que, desde o início, buscaram a compreensão mais inclusiva possível da totalidade... uma síntese válida deve basear-se numa posição política que venha a constituir um desenvolvimento progressivo, no sentido de reter e utilizar boa parte das aquisições culturais e energias sociais acumuladas na época anterior. Ao mesmo tempo, a nova ordem deve permear os mais amplos setores da vida social, deve adquirir raízes naturais na sociedade, a fim de colocar em ação o seu poder de transformação. (MANNHEIM, 1976: 178-179)

A *intelligentsia*, como estrato socialmente desvinculado, constitui a posição social através da qual se torna possível o alcance desta nova objetividade, o controle dos valores na obtenção do conhecimento através desta síntese dinâmica dos diversos pontos de vista. Para se chegar a esta síntese os intelectuais deve, assim, ocupar-se em compreender a totalidade do processo histórico-social do qual emergem as diversas perspectivas sociais.

Por conseguinte, a proposição desta camada social formada pelos intelectuais revela, no pensamento de Mannheim, a busca por esta nova objetividade em termos do controle do inconsciente coletivo que permite ao investigador a apreensão da totalidade de maneira compreensiva ao alargar a abordagem a todos os pontos de vista e, principalmente, ao tentar compreender a origem do próprio pensamento e, assim, aplicar o controle dos valores.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de diversas críticas que sofreu a teoria de Mannheim, como as feitas pelo programa forte da sociologia do conhecimento de Bloor, ela constitui um fator determinante na história da teoria social, pois inaugura o movimento teórico da sociologia do conhecimento ao relacionar teorias como o historicismo e marxismo e o positivismo. O que Mannheim defende é que o pensamento é socialmente condicionando e por ser assim é que o pesquisador necessita compreender todo o aparato histórico-social onde é formado este conhecimento e não aderir a uma posição que tente simplesmente estabelecer oposição a outras formas de pensar e caracterizá-las como formas de pensamento turvas, embaçadas, pelos fatores históricos.

Mannheim frente as propostas teóricas descendentes do racionalismo iluminista propõe uma forma original de investigação do pensamento que não se limita ao aspecto racional contido no indivíduo isolado, mas estende esta perspectiva de maneira que todos os pontos de vista passam a ser investigados pela sociologia do conhecimento. Não admite uma receita na qual se possa enquadrar o pensamento em uma gênese na razão individual que não considere os elementos históricos e culturais, antes busca integrá-los numa perspectiva que os apreenda em relação com o todo social.

Outra vantagem da teoria de Mannheim é ter levantado a questão da auto reflexividade do conhecimento tentando abordá-lo em suas vicissitudes históricas. Esta abordagem é levada a cabo pela expansão do conceito marxista de ideologia, que antes era observado a partir das posições particulares dos indivíduos numa psicologia de interesses que visava desmascarar as ideologias (a falsa consciência) mais ou menos conscientes presentes nas asserções dos opositores. Na perspectiva mannheimiana esta concepção particular sofre uma transformação e passa a uma abordagem total de ideologia, ou seja, passa-se a investigar a *Weltanschauung* total do indivíduo, mas não mais com a intensão de desmascarar os “erros” presentes e sim de compreender em sua totalidade.

Esta abordagem total, contudo, não fica restrita a uma abordagem da condição total do pensamento por si mesma, mas requer uma expansão ainda maior, requer que seja uma abordagem total e genérica na qual se deve incluir a condição social de todos, inclusive do investigador que avalia as demais posições. Da mesma forma não se pode apenas tentar descobrir os elementos ideológicos que permeiam as visões de mundo dos indivíduos, mas buscar compreender como estas visões de mundo estão relacionadas com a posição social de cada integrante.

Desta forma passa-se a uma perspectiva que toma como ponto de partida a tomada a autoconscientização dos valores que permeia o pensamento e admitir que eles não podem ser completamente eliminados do processo de pensamento na busca pela objetividade científica e pela verdade científica, mas eles são determinantes no processo de escolha do objeto de investigação, das formas de investigação, das questões, etc.

O que se pode afirmar com esta abordagem da teoria da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim é que esta constitui um empreendimento teórico-metodológico importante e que merece ser discutido como fator decisivo para a fundamentação das ciências sociais em geral e que o pensamento socialmente condicionado não constitui necessariamente erro, ou fator decisivo para a perda a objetividade, antes é fator que leva a percepção política, ou a avaliação científica de determinado objeto por um viés particular. Neste sentido

“A partir do momento que a sociologia do saber está exclusivamente interessada em descobrir a relação entre o horizonte do agir social e as forças históricas do conhecimento da realidade, ela se situa fora da contradição ente ideologia e utopia: a sociologia não tenciona tanto desmascarar o adversário – cujas razões a verdade são sempre reduzidas a um fato particular – quanto melhorar, através do conhecimento, a nossa capacidade de controle dos elementos inconscientes que agem nas múltiplas “cosmovisões”.”

Por conseguinte, a sociologia do conhecimento de Mannheim, enquanto proposta metodológica e epistemológica, difere em muito das correntes que se apresentavam no momento e propõe uma saída ao aparato conceptual positivista que marcava o início das ciências sociais. Desta forma, para Mannheim o conhecimento não pode ser analisado levando em consideração apenas a sua formação a partir do uso de uma razão intemporal pelo indivíduo, nem através da inteira liberdade de juízos de valor que permeia o pensamento, mas uma análise que se dedique a apreensão de todos os *estilos de pensamento* enquanto histórica e socialmente determinados, e que não podem ser analisados apenas no indivíduo isolado, mas a partir do coletivo que determina a *Welstanschauung* total do grupo, e, desta forma, se conseguir a compreensão do pensamento em cada época prela reconstrução desses estilos.

KARL MANNHEIM'S SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

Between Ideology And Science

DIARLISON LUCAS SILVA DA COSTA

ABSTRACT

The present work aims to analyze Karl Mannheim's sociology of knowledge as a methodological and epistemological enterprise that seeks to study knowledge as situationally determined, and to demonstrate how Mannheim presents the cultural sciences in the debate about the possibility of objectivity in science. In a first moment, the previous theoretical movements to the sociology of knowledge are briefly presented, which are focused on the issue of objectivity. In a second moment, the central concepts of Mannheim's theory are analyzed, upon which the new discipline is based. Finally, we analyze the sociology of knowledge and the ways in which the author delineates his defense of a new scientific objectivity for the social sciences carried out from the perspective of the cultural sciences.

Keywords: Karl Mannheim, Sociology of Knowledge, Ideology, Science.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Amália. *Duas sociologias frankfurtianas*. Porto Alegre. Civitas. Vol. 10. N.1. p.107-125. 2012.

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

BLOOR, David. *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1983.

- BOUDON, Raymond. *A ideologia: ou a origem das ideias recebidas*. São Paulo: Ática. 1989.
- CRESPI, Franco; FORNARI, Fabrizio. *Introdução à sociologia do conhecimento*. Bauru: EDUSC, 2000.
- DEFFACCI, Fabricio Antonio. *Ideologia, ciência e realidade social: a fundamentação das Ciências sociais na perspectiva de karl mannheim*. 2008. 152 f. Dissertação (mestrado em ciências sociais). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 3ª ed. São Paulo, 2007. Coleção tópicos.
- 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.
- FORACCHI, Marialice Mencarini. (Org). *Mannheim*. Sociologia. São Paulo: Ática. 1982.
- GUSMÃO, Luis de. *A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim*. Revista Sociedade e Estado. Vol. 26. N.1. 2011.
- HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LALLEMENT, Michel. *História das idéias sociológicas: de Parsons aos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología: La escala a sociedad del individuo*. Santiago: LOM Ediciones, 2007.
- LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideología: irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim e Durkheim*. Santiago: LOM Ediciones, 2009.
- LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.
- _____. *Ideologias e ciência social*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 1989.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- _____. *Sociologia do Conhecimento*. V. I. e II. Porto: Rés-Editora, s/d.
- _____. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva. (1974)
- MANNHEIM, Karl; MERTON, Robert K.; MILLS, Wright. *Sociologia do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- MARX, Karl. *A ideologia Alemã*. São Paulo: HUCITEC. 1996. 10 ed.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Col. Os pensadores.
- _____. *Manifesto do partido comunista*. Edições Progresso, 1987.
- PELS, Dick. *Karl Mannheim and the sociology of scientific knowledge: toward a new agenda*. American sociological association. Sociological Theory. Vol. 14. 1996. p.30-34.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70. 1986.

RODRIGUES, Léo Peixoto. *Introdução à Sociologia do Conhecimento, da Ciência e do Conhecimento Científico*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2005.

TURNER, Bryan S. *Classical sociology*. London: Sage Publications. 1999.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. SÃO PAULO: UNB/IMPRESSÃO OFICIAL, 2004.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Parte 1 e 2. São Paulo: Cortez. 1992.

VILLAS BOAS, Gláucia. *Os portadores da síntese: sobre a recepção de Karl Mannheim*. Cadernos CERU, série 2, nº13, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.