

DOSSIÊ ● ● ●  
***PENSAMENTO  
POLÍTICO E SOCIAL  
BRASILEIRO***

## ASPECTOS HISTÓRICOS E METODOLÓGICOS: ALGUNS ELEMENTOS TEÓRICOS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM<sup>5</sup>

Thiago Mazucato<sup>6</sup>

Ainda que a Sociologia do Conhecimento enquanto uma especialidade científica tenha tomado forma no primeiro quartel do século XX, existe toda uma tradição anterior de reflexões sobre a natureza do conhecimento que, se por um lado não se confundem com os contornos científicos adquiridos pela sociologia do conhecimento, não podem ser esquecidas ou negadas enquanto produtos históricos e filosóficos<sup>7</sup>.

Será, aliás, dentro da própria reflexão filosófica que a natureza do conhecimento virá a ser colocada no centro das discussões de grandes pensadores, reflexões estas que remontam aos gregos antigos e que chegam à Modernidade na voz de clássicos como Maquiavel, Francis Bacon, René Descartes, momento em que o conceito de *verdade* não mais será tomado como algo transcendente e sim como algo que pode ser encontrado e verificado no próprio plano da existência, através da faculdade da razão<sup>8</sup>. Podemos dizer, então, que da visão unitária do mundo que perdurou durante toda a Idade Média chegou-se a um período em que passou a prevalecer uma cosmovisão multifacetada. Maquiavel, por exemplo, compreende, a partir da esfera da política, uma cisão na antiga cosmovisão unitária ao sugerir que existe uma *verdade do palácio* e uma *verdade da praça*. A verdade deixava de ser única e passava a variar de acordo com os interesses específicos dos indivíduos que as mobilizavam.

De uma certa forma podemos falar, como Mannheim o fará, em uma *psicologia de interesses*, mobilizando a definição do conceito de "Verdade(s)". Francis Bacon acredita na existência de uma verdade pura, mas também admite a possibilidade de existirem formas corrompidas da mesma, através de interferências (os *ídola*) provenientes de diversas fontes, que

<sup>5</sup> Uma versão deste texto será publicada no livro *A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim – Teoria, Método e Aplicação* (organizado por Vera Alves Cepêda e Thiago Mazucato) do selo editorial Ideias, Intelectuais e Instituições (UFSCar) em 2015.

<sup>6</sup> Thiago Mazucato é sociólogo e pós-graduando no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGPol) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), onde desenvolve suas pesquisas com apoio da CAPES.

<sup>7</sup> Cabe ressaltar a precocidade das reflexões sociológicas sobre o conhecimento, ainda no último quartel do século XIX, no mesmo momento em que a própria Sociologia enquanto campo científico estava se institucionalizando com as primeiras cadeiras em universidades (Estados Unidos e França), e com os primeiros trabalhos relevantes no formato de *manuals de sociologia* também vinham à tona, dentre os quais destacamos o próprio *As Regras do Método Sociológico*, publicado em 1895 por Durkheim, como representativo deste momento de institucionalização e legitimação da Sociologia. Sobre a constituição da Sociologia Cf. Sorokin (1969), Bottomore (1970), Koenig (1970), Abel (1972), Rex (1973), Mendras (1978), Timasheff (1979), Aron (1993), Scott (2008), Viana (2011) e Avendaño P. et al (2012); sobre o impacto das reflexões acerca do conhecimento na constituição da Sociologia cf. Cuvillier (1975), Machado Neto (1979), Burke (2003; 2012), Rodrigues (2005) e Berger & Luckmann (2012).

<sup>8</sup> A este respeito sugerimos cf. Cepêda (2014).

seriam responsáveis pelas *deturpações* da verdade. Estes exemplos servem para demonstrar a longa trajetória de discussões sobre a possibilidade de constituição de um conhecimento verdadeiro (ou de suas variações e deturpações) que chegarão ao século das luzes exemplarmente nas ideias de Immanuel Kant e adentrarão ainda mais no pensamento alemão do século XIX nas obras de Friedrich Hegel e de Karl Marx.

A partir do conceito seminal de *ideologia*, da forma como fora colocado por Marx, a discussão sobre a natureza e o status ontológico e político do conhecimento, se consolidaria uma *Teoria da Ideologia*, em cujas bases começariam a se formar os contornos mais contemporâneos do que virá a ser a *Sociologia do Conhecimento* desenvolvida no início do século seguinte. Cuvillier (1975) propõe uma periodização da Sociologia do Conhecimento que teria na *Teoria da Ideologia* de Marx o seu precursor mais direto. Ao deslocar sua perspectiva analítica da *consciência em si* (de Kant) e da *consciência histórica* (de Hegel), recolocando-as em outras bases, podemos dizer que Marx inaugurou o tipo de reflexão que toma como ponto de partida a *consciência de classe*, ou seja, as bases sociais e as bases ideacionais não podem mais ser tratadas em separado e, principalmente, as últimas não poderiam mais ser consideradas como algo transcendental. A partir desta perspectiva analítica os conceitos de *verdade* e de *conhecimento* passam a ser relativizados pelo viés da classe social, o que implicava em dizer que os *interesses de classe* determinam a forma como os indivíduos pensam, produzem conhecimentos e agem socialmente. Mas, como dirá o próprio Marx, a luta de classes é o motor da História, o que implica que os interesses econômicos colocam-se ao lado dos interesses políticos na dinâmica pela constituição social da *verdade* e do *conhecimento*. E, como sua análise parte do pressuposto da luta de classes, o que implica na disputa entre interesses divergentes, a constituição da *verdade* é fruto de um processo de conflito que tem sua origem nos interesses sociais divergentes, os quais, por sua vez, estão presentes na própria ontologia da sociedade que os funda a partir das clivagens de classes sociais.

O conhecimento torna-se, a partir de Marx, um produto de frações da sociedade, ou, para colocar a questão em seus próprios termos, um produto das classes sociais. A grande contribuição teórica neste sentido constituiu-se justamente na forma como Marx denominou o tipo de conhecimento parcial que tenta impor-se à totalidade da sociedade como sendo um conhecimento *total, absoluto e natural*. Ele estava se referindo a um aspecto concreto da realidade social de seu tempo, em que a burguesia tentava formular concepções de mundo que parecessem naturais, para legitimar a sua própria dominação social, econômica e política sobre os proletários. Machado Neto (1979) também situa no pensamento de Marx um ponto de inflexão

nas reflexões sobre o conhecimento, mas faz questão de frisar a importância da reflexão filosófica anterior sobre o tema desde as discussões dos sofistas gregos.

A segunda metade do século XIX será o palco de grandes discussões epistemológicas polarizadas entre um positivismo à moda de Auguste Comte e um historicismo que remonta a Hegel, mas que ganha força com as contribuições de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey (Amaral: 1994; Grondin: 2012; Schmidt: 2012). A ontologia do conhecimento torna-se o centro das reflexões neste momento, bem como a natureza específica dos objetos de conhecimento – em particular dos objetos ditos *históricos e culturais* – nas discussões epistemológicas:

Reconhecer a essência das ciências do espírito significa, então, o mesmo que definir os seus limites ante as ciências da natureza e, conseqüentemente, não aceitar uma simples submissão das ciências do espírito aos métodos próprios das ciências naturais. (...) Ora, se é necessário encontrar uma fundamentação filosófica geral para as ciências do espírito, independentemente do apoio metafísico e das ciências naturais, cumpre considera-las enquanto ciências empíricas. Nelas, o nexó interno daquilo que nos é dado na experiência não é preenchido por meio de um procedimento transcendental, que lhe garanta foros de objetividade universal, mas nasce do próprio trabalho da experiência sob as condições da consciência. (Amaral, 1994: 12-3)

Se até este momento podemos considerar todas estas reflexões que tomam o próprio *conhecimento* como objeto de análise como sendo a pré-história de uma Sociologia do Conhecimento, o último quartel do século XIX e o primeiro do século XX será o momento em que a própria Sociologia se funda enquanto uma especialidade científica. Uma vez que as contribuições de Karl Marx, num momento anterior, colocaram as reflexões acerca do conhecimento dentro de balizas sociais e políticas, será a partir da consolidação da Sociologia nas obras de Emile Durkheim e de Max Weber, cada qual representando um prolongamento sociológico da reflexão epistemológica do século anterior, que poderemos falar, então, em reflexões que são as precursoras diretas da Sociologia do Conhecimento. Rodrigues (2005) enfatiza a importância deste momento fundacional para a Sociologia do Conhecimento, o qual, ainda que seja majoritariamente reconhecido a partir da publicação em 1929 da obra *Ideologia e Utopia*<sup>9</sup> de Karl Mannheim, considerado o grande fundador desta especialidade sociológica, teve um grande impulso com contribuições imediatamente anteriores de Marx, Durkheim, Weber e Scheler, como fundamentais para o que viria a ser a *Wissensoziologie*:

Se a sociologia do conhecimento pode ser compreendida como a possibilidade de busca e de estudo de diferentes fatores advindos do “ambiente social” que influenciam, estruturam, constroem, ou mesmo determinam, qualitativamente, diferentes tipos de

<sup>9</sup> Sobre a obra *Ideologia e Utopia*, de Karl Mannheim, publicada originalmente em 1929, assim se manifestaram Kettler et al: “Mannheim trabajó persistentemente sobre el presentimiento de que la sociología del conocimiento tiene importancia capital para cualquier estrategia que se proponga crear un *acercamiento* entre la política y la razón, y este trabajo es el que conecta sus diversos ensayos en esa disciplina” (Kettler et al, 1989: 51).

conhecimentos, então, categorias conceituais como o “materialismo histórico”, de Marx; as “categorias sociais”, de Durkheim, e as chamadas “afinidades eletivas”, de Weber, podem ser consideradas como fundadoras da sociologia do conhecimento. (Rodrigues, 2005: 14)

As contribuições de Karl Mannheim assumem um relevo especial quando se trata da constituição da Sociologia do Conhecimento, não somente pelo fato de ser feita a partir do epicentro desta nova especialidade científica, mas também por dialogar com toda a tradição anterior que mencionamos acima, em particular recolocando as contribuições de Marx num novo patamar de reconhecimento acadêmico e se posicionando no debate epistemológico anterior empreendido por Dilthey e Scheler e nas discussões da teoria social de Weber (sua tese sobre a *racionalização* do mundo e a *burocratização*) ou mesmo nas teorias do irracional que ganharam fôlego no final do século XIX com Friedrich Nietzsche e chegaram ao século XX principalmente na teoria psicanalítica desenvolvida pelo austríaco Sigmund Freud.

O fato de ter feito seus estudos universitários em Filosofia imprimirá no pensamento de Mannheim a marca que Helmut Schelsky atribui a todo o pensamento filosófico alemão dos anos 1920, principalmente no que diz respeito à ênfase atribuída aos métodos empíricos:

(...) a partir de Fichte e Hegel até os anos 20 do nosso século, isto é, até pensadores como Scheler e Spengler, e de certo modo até o existencialismo de Jaspers, a experiência político-social foi um dos mais destacados alicerces experimentais da filosofia alemã. (Schelsky, 1971: 21)

Se até os anos 1920 a filosofia adotava, como sustentação empírica para as suas análises a própria experiência político-social, após este período ela mesma, de acordo com Schelsky, desonerou-se metodologicamente de manter vinculações empíricas, preocupando-se mais com *os problemas formais do conhecimento*. Isto é importante para situar o pensamento de Mannheim, uma vez que neste período as suas preocupações metodológicas aproximam-se tanto com os aspectos anteriores (vinculações com a experiência político-social) quanto com os aspectos considerados mais modernos (as preocupações com as bases da teoria do conhecimento).

O começo do século XX apresenta-se como um paradoxo que oscila o tempo todo entre dois polos antagônicos: por um lado existe uma tendência de extrema racionalização do real (o *cientificismo* e a *burocratização* seriam bons exemplos) e por outro lado brotam as formas mais grotescas de irracionalismo (que poderíamos exemplificar com as técnicas mais brutais de conflito humano representadas pelas guerras e também através das ideologias totalitaristas). Este contexto encontra-se imerso em várias polarizações, como acontece entre 1914 e 1918 com a polarização entre guerra e paz, ou ainda a partir de 1917 com a polarização entre capitalismo e socialismo, e, por que não, após a ascensão das ideologias totalitárias pela polarização entre

liberdade e opressão. O pensamento de Karl Mannheim estará profundamente marcado por este clima de *disputas* da época que, em última instância, poderia ser resumido na formulação “*nós versus eles*”. Ao refletir o sobre os processos de **pensamento** e de produção social de **conhecimento** Mannheim está também tentando compreender as fronteiras que separam o *nós* do *eles/outros* a partir do processo de constituição social das identidades. Ao eleger como objeto privilegiado de estudo as formas sociais de conhecimento (numa concepção mais dilatada de conhecimento, compreendendo as mais diversas formas de enunciados coletivos, como as ideias, os juízos, as atitudes, as opiniões, as declarações, etc.) suas análises buscam compreender tanto os elementos mais estáticos que se encontram nestas disputas fronteiriças (mais vinculados à teoria do conhecimento) quanto, e principalmente, os elementos mais dinâmicos implicados nesta zona de tensão relacionada principalmente aos aspectos éticos existentes nos conflitos político-sociais (neste sentido mais relacionados à sociologia do conhecimento).

Através de uma breve imersão “arqueológica” poderíamos identificar uma trajetória ou sequência destas reflexões na obra de Karl Mannheim, anteriores à sua Sociologia do Conhecimento, portanto, mais diretamente vinculadas à sua produção epistemológica (filosófica) nos seguintes momentos:

- 1) Ainda na Hungria, Mannheim profere uma conferência em 1917 intitulada “*Alma e Cultura*” (seria publicada em 1918), vinculada ao grupo intelectual que se reunia em torno de Lukács, na qual sugere que a *crítica estética* seria uma maneira de se identificar a vinculação entre a atividade cultural e as estruturas formais<sup>10</sup>;
- 2) Num texto de 1921/1922 intitulado “Sobre a Interpretação das ‘Visões de Mundo’”, Mannheim traça as balizas metodológicas para se compreender o “*espírito de uma época*”, e procura definir a natureza da *Weltanschauung* (visão de mundo ou espírito de uma época), apontando para o problema epistemológico da natureza dos objetos culturais e das formas possíveis de acessá-los cientificamente, propondo o método documentário<sup>11</sup>;

<sup>10</sup> Sobre esta questão, assim se manifestou Wolff: “We also have here the earliest instance of his effort to diagnose his time. The connection between this effort and Mannheim’s ‘fundamental questions’ is this: I can identify spirit only in a given historical form, hence only by grasping a historical period (the influence of Hegel but also of Dilthey is evident here) – or I can identify a period only by grasping its spirit. We shall soon be more concerned with this circular statement” (Wolff, 1993: 5)

<sup>11</sup> “The problem, however – Mannheim even believes it to be ‘the central problem of philosophy today’ (*Soc. Knowl.*, p. 39) – is how the a-theoretical can be grasped by means of science, which is theoretical, how it can be translated into theory” (Wolff, 1993: 8). Wolff prossegue: “Instead the problem is, as we saw, how something a-theoretical, more precisely how a *Weltanschauung*, can become the object of scientific investigation. A *Weltanschauung* is far less an

- 3) Ainda em 1922 Mannheim publica "*Análise Estrutural da Epistemologia*", um trabalho situado numa área de fronteira entre a Filosofia e a Sociologia, em que surge uma primeira formulação de uma **sociologia da epistemologia** (Wolff, 1993: 15), anterior à sua formulação de uma **sociologia do conhecimento**; Mannheim sugere que existem três grandes sistematizações (lógica, psicológica e ontológica) que orientam todas as formas das epistemologias (neste ponto Mannheim está **relativizando** a própria epistemologia)<sup>12</sup>;
- 4) Em Heidelberg, também em 1922, Mannheim publicou "*O caráter distintivo do conhecimento sociológico cultural*"<sup>13</sup>, texto no qual aponta para uma divisão interna da Sociologia, a qual teria uma subárea específica para lidar com os objetos *culturais*, por ele denominada como **Sociologia Cultural**<sup>14</sup> (no primeiro tópico deste texto, intitulado "A Sociologia da Sociologia", Mannheim discute o conceito moderno de *cultura*, a determinação social das criações culturais e também as características distintivas de uma *ciência da cultura*<sup>15</sup>; no segundo tópico, intitulado "Consideração imanente e sociológica do fenômeno cultural", Mannheim preocupa-se com a distinção entre uma *sociologia cultural* e uma *filosofia cultural*, discute o conceito sociológico de "lei" proposto por Max Weber, a estrutura social da consciência e as diferenças entre as interpretações imanentes e genéticas<sup>16</sup>; no terceiro tópico, intitulado "A construção

---

object than are aesthetic, religious, or ethical 'objectifications'. Generally speaking, an object can be given in unmediated or in mediated form. From this Mannheim draws the conclusion that the full understanding of a cultural phenomenon or object requires three kinds of understanding: that of its objective meaning, which is given immediately; that of its expressive meaning; and that of its documentary meaning. The latter two are not immediate, but mediated" (Wolff, 1993: 9).

<sup>12</sup> "In evaluating, that is, in its endeavor to reach certainty that the 'ultimate presuppositions' are the basis of true knowledge, epistemology uses a transcendent ontological criterion of truth (namely, correspondence with reality or meaning), or a formal-logical one (namely, logical necessity), or finally, a psychological one (the feeling of complete evidence): the criterion used in the evaluation derives from the fundamental discipline adopted" (Wolff, 1993: 17).

<sup>13</sup> Com o título em inglês *The distinctive character of cultural sociological knowledge*, este trabalho encontra-se publicado na obra *Structures of Thinking*, publicada em 1982 e organizada por David Kettler, Volker Meja e Nico Stehr (Kettler et al: 1982).

<sup>14</sup> "La sociología cultural, sostiene Mannheim, ofrece una interpretación válida de las creaciones culturales en la medida en que son función de las interacciones sociales, pero no por ello puede juzgar su valor. De hecho, depende del quehacer filosófico y de otras disciplinas para especificar sus objetos de estudio: la sociología cultural no puede determinar si un ruido es música o una imagen es una obra de arte. Y tampoco puede establecer si algo que ha sido pensado constituye conocimiento" (Kettler et al, 1989: 70).

<sup>15</sup> "This much anyway: that one may not apprehend spiritual realities as if they were things, and that one may not, in the course of methodological reflection, falsify the knowledge relating to them, by analogies drawn from the natural sciences (which, more or less explicitly, dominate our reflections) (Mannheim, 1982a: 50).

<sup>16</sup> Bastante relevante para compreendermos este momento inicial da obra de Karl Mannheim, principalmente no que concerne a um aspecto pouco discutido, a saber, a distinção entre **pensamento** e **conhecimento**, a sua discussão sobre as diferenças entre as interpretações imanentes e genéticas fornece-nos algumas pistas a este respeito: "It is

interna do conhecimento sociológico-cultural” discute o nível sociológico dos conceitos, o conceito de *visões de mundo*<sup>17</sup> e também os tipos de análise sociológica sobre fenômenos culturais<sup>18</sup>; no quarto e no quinto tópicos, intitulados “Variedades de Sociologia” e “Variedades de Sociologia Cultural”, respectivamente, Mannheim empreende algumas discussões típicas da Filosofia da Ciência);

- 5) Ainda em Heidelberg, entre 1924 e 1925, Mannheim publicou “Uma Teoria Sociológica da Cultura e sua Cognoscibilidade”<sup>19</sup>, em que empreende uma profunda reflexão epistemológica na qual realiza um enfrentamento com a vertente mais radical do positivismo que pretendia estender seus métodos para a Sociologia e para a recém surgida Sociologia da Cultura (no primeiro tópico deste texto, intitulado “A determinação sociológica da metodologia”, Mannheim analisa a abordagem de Dilthey e recoloca a questão weberiana sobre a *compreensão interpretativa*, apontando para a historicidade da consciência; no segundo tópico, intitulado “Rumo a uma Teoria Sociológica da Cultura e Compreensão Interpretativa”, Mannheim aponta para os fundamentos de uma “**sociologia do pensamento**”, para as relações sujeito-objeto e o problema da interpretação; por fim há um apêndice intitulado “A gênese sociológica da sociologia cultural”);
- 6) Num trabalho publicado em 1925, na forma de tese de habilitação (*Habilitationsschrift*) para a Universidade de Heidelberg, Mannheim propõe que a Sociologia do Conhecimento seja a principal subárea da Sociologia da Cultura, responsável por

---

evidente that not only law, morals, forms of life, art, religion, etc. can be examined in their sócio-genetic functionality, but that the processo of **thinking** and **knowing**, as well as the structure of intelectual formations and the concrete intelectual contentes of na age can be understood in terms of their sócio-genetic functional relationship in several ways (...)” (Mannheim, 1982a: 81 – grifo nosso).

<sup>17</sup> Assim se expressou Mannheim sobre o conceito de *visões de mundo*: “A world-view (of na era, a group, etc.) is a structurally linked set of experiential contextures which makes up the common footing upon which a multiplicity of individuals together learn from life and enter into it” (Mannheim, 1982a: 91)

<sup>18</sup> Neste ponto Mannheim utiliza-se das formulações de Dilthey para distinguir a *Filosofia da História* da própria *Sociologia*, e também utiliza o conceito de **constelação**, como se segue: “History looks for *causes*, while the approach by way of world-views looks for the *conditions* which make it possible for causes to operate. History works out individual segments; the fundamental category of socio-genetic investigation is ‘the constellation’” (Mannheim, 1982a: 95).

<sup>19</sup> Com o título em inglês *A sociological theory of culture and its knowability (conjunctive and communicative thinking)*, este trabalho encontra-se publicado na obra *Structures of Thinking*, publicada em 1982 e organizada por David Kettler, Volker Meja e Nico Stehr (Kettler et al: 1982).

identificar e interpretar compreensivamente os nexos existentes entre os produtos ideacionais (*conhecimentos*) e os contextos históricos nos quais os mesmos emergem<sup>20</sup>.

Feita esta breve imersão “arqueológica” na obra de Mannheim (que pode ser considerada como um produto de *transição* entre a Filosofia e a Sociologia) elaborada principalmente na primeira metade da década de 1920, pudemos observar: (i) a emergência de uma **agenda de pesquisa** ligada, inicialmente, ao processo de **pensamento**, a qual se desdobrará, nos momentos subsequentes, no processo de produção social do **conhecimento**; (ii) na escolha privilegiada de temas vinculados à **epistemologia**, que situam-se muitas vezes concomitantemente nas reflexões da Filosofia e da Sociologia; (iii) um movimento gradual de transição da Filosofia para a Sociologia, que compreende um primeiro momento de discussão da natureza dos objetos históricos e culturais, um segundo momento de indicação da Sociologia da Cultura como especialidade para enfrentar cientificamente tais objetos, um terceiro momento em que aponta a Sociologia do Conhecimento como a principal especialidade científica apta para apreender os vínculos existenciais entre produtos ideacionais (conhecimentos) e contextos históricos e sociais. Estes apontamentos permitem-nos, recolhendo diversos fragmentos nestas publicações mais vinculadas à sua reflexão filosófica, apontar para o que denominaríamos como uma **teoria do conhecimento** para Karl Mannheim<sup>21</sup>.

Como o objetivo que norteará as discussões deste ponto em diante será justamente o momento de inflexão na obra de Karl Mannheim, no qual este autor, até então bastante vinculado

<sup>20</sup> Por seu caráter explicativo, citaremos um trecho de Kettler et al sobre este ponto: “Ninguna de sus demás investigaciones pone su atención exclusivamente sobre materiales del pasado o presta atención en forma distintiva a las ideas de determinados pensadores. En las observaciones preliminares sobre el método, además, Mannheim trata con tacto diplomático las grandes controversias metodológicas. Si acaso, se inclina aquí por um enfoque empírico y explicativo, subrayando la necesidad de que la nueva disciplina descubra lazos causales entre los fenómenos sociales y cognoscitivos, y previniéndonos contra la propensión, prevaleciente en otras ciencias sociales, a contentarse con elucidaciones interpretativas de congruencia entre significados en diferentes dominios” (Kettler et al, 1989: 73). Ainda sobre este trabalho de Mannheim, assim se expressou Wolff: “The central questions were: Where are we? How can we interpret? How must we judge or revise interpretations and types of interpretations? What does ‘knowledge’ mean? How am I to assess historicism, how the sociology of knowledge, as approaches to the world? And again: what different modes of interpretation are there? The accent, thus, was not only on the problem of interpretation – there, more or less, it will remain latter on, too – but, within this problem, on the interpreter. That is, the decisive question did not concern that which is to be interpreted, the world, but the intellectual and emotional nature of the historical and, later, sociological origins and conditions of him who seeks to understand the world” (Wolff, 1993: 31).

<sup>21</sup> Sabemos que Mannheim não deixou nenhuma obra em que tratava sistematicamente de uma **teoria do conhecimento**. Todavia, buscaremos, em diversas de suas obras epistemológicas e metodológicas, em que predomina ou simplesmente existe um teor filosófico, organizar e sistematizar diversos conceitos por ele propostos, discutidos ou analisados, com o intuito maior de esboçar o que seria uma **teoria do conhecimento para Karl Mannheim**, muito mais do que uma **teoria do conhecimento de Karl Mannheim**. Acreditamos que, com esta reconstituição, teremos um material de referência que servirá de suporte para compreendermos o seu salto de uma **teoria do conhecimento** para uma **sociologia do conhecimento**.

à Filosofia, podendo mesmo ser identificado como um proeminente epistemólogo de seu tempo, lança as bases teóricas e metodológicas da Sociologia do Conhecimento, passando, então, a ser reconhecido internacionalmente como um destacado sociólogo. Se, para o primeiro momento desta análise, que intitulamos “*As bases de uma teoria do conhecimento para Karl Mannheim*” utilizamo-nos, como referencial, das suas obras produzidas e publicadas entre 1917 e 1925, para o segundo momento desta análise, utilizaremos estas obras para uma discussão comparativa na qual tomaremos como referencial seu livro *Ideologia e Utopia*, publicado originalmente em 1929, no qual a sua sistematização da Sociologia do Conhecimento já se apresenta de forma bastante robusta, e também às implicações de ordem epistemológica (teórica e metodológica) somam-se outras de ordem política:

Mannheim afirma que a sociologia do conhecimento constitui um “*organon* para a política como ciência”. Isto significa que nos proporciona um método de operar sobre as concepções ideológicas ativas na política a fim de oferecer-lhes um caráter novo, ao constituir um campo de conhecimento dotado de uma estrutura adequada a esta dimensão da realidade e al trabalho que o saber efetua dentro da mesma. Em sua famosa conferência sobre “A política como vocação”, que Mannheim sempre teve presente enquanto trabalhava sobre estes materiais, Max Weber havia trazido uma distinção profunda entre os usos das palavras em política e em ciência, assemelhando às da política com armas para vencer aos rivais e às da ciência com enxadas para o cultivo do conhecimento. (Kettler et al, 1989: 97 – *tradução nossa*)

Se compreendermos estas disputas por fronteiras epistêmicas como sendo de natureza política, então as ferramentas analíticas propostas por Mannheim podem ser consideradas como extremamente enraizadas no contexto de época<sup>22</sup> em que ele as produziu, sendo a sua concepção de Sociologia do Conhecimento uma importante arma na luta pela preservação da democracia e da liberdade ao proporcionar condições para se compreender o processo de construção social do conhecimento (no plano das ideias) e permitir a formulação de controles sociais racionais e a própria planificação racional e democrática (no plano da ação).

## **AS BASES DE UMA TEORIA DO CONHECIMENTO PARA KARL MANNHEIM**

Como dissemos anteriormente, a formação acadêmica de Karl Mannheim inicia-se na Filosofia, que estará presente de forma bastante intensa em suas primeiras publicações, alcançando firmemente o terreno da Sociologia no final da década de 1920 e dialogando fortemente com a Política a partir da década de 1930<sup>23</sup>. Um conceito central para se compreender

<sup>22</sup> Utilizamos aqui a expressão *conceito de época* no sentido metodológico do contextualismo histórico de Koselleck, Pocock e Skinner. Cf. Jasmin (2005).

<sup>23</sup> Para uma análise mais detalhada desta questão cf. Kettler et al (1989), Wolff (1993) e Mazucato (2014).

sua produção deste primeiro período é o de *pensamento*<sup>24</sup>. A partir deste conceito podemos identificar uma *teoria do conhecimento* em suas obras deste momento. Uma pergunta fundamental guiará suas reflexões neste sentido: *o que é o pensamento e como ele se produz?*<sup>25</sup>

Inicialmente Mannheim faz um balanço histórico sobre o que ele denomina como *formas de pensamento* a partir dos séculos XV e XVI com o surgimento da Modernidade<sup>26</sup>. O que até então era inconcebível passa a ocorrer no cotidiano dos indivíduos que começam a se deparar com diferentes concepções de mundo, podendo escolher qual delas tomará para si. A possibilidade de emergência de mais de uma visão de mundo simultaneamente, de um lado, e a necessidade, imposta pela modernidade, de um posicionamento (escolha) por uma destas visões de mundo, por parte dos indivíduos, por outro lado, permite tomar os conhecimentos decorrentes destas visões de mundo como um produto típico da Modernidade:

(...) O que oferece suporte a esta afirmação é a ideia de que a aceitação de diferentes explicações sobre uma mesma realidade seria impensável em sociedades movidas pela Tradição. A passagem das sociedades tradicionais para os complexos modernos foi uma construção lenta e refinada, acumulando a energia de mutação, entre os séculos XVIII e XIX, acelerada por transformações na ordem material (a drástica expansão da sociedade urbano-industrial), na ordem simbólica (as variações do racionalismo iluminista até o positivismo e o cientificismo) e no mais profundo nível ontológico com uma nova visão de Homem e de temporalidade (o antropocentrismo e a perspectiva da evolução histórica). (Cepêda, 2014: 60-1)

Ao agir desta maneira os indivíduos tornam-se partidários de uma determinada *forma de pensamento*, e a dinâmica de sua conduta diante das demais *formas de pensamento* que foram por ele excluídas dá-se, de acordo com Mannheim, basicamente de duas maneiras: as *formas de pensamento* divergentes são consideradas excluídas ou porque alguns de seus conteúdos são tidos como inválidos, ou porque toda a *estrutura de pensamento* que as produz é considerada inválida.

No primeiro caso Mannheim considera que a justificativa pela escolha do indivíduo por uma *forma de pensamento* específica deslegitimará apenas uma parte das *formulações* de seus oponentes (mantendo intactas as *formas de pensamento* daqueles), considerando que a *estrutura de pensamento* (o aparato conceptual) dos oponentes ainda é capaz de produzir *formulações*

<sup>24</sup> São exemplares a este respeito o título de algumas de suas publicações deste período como por exemplo *Estruturas de Pensamento (Struktur des Denken)* e *Pensamento Conservador (Das Konservative Denken)*.

<sup>25</sup> Sobre este período da produção intelectual de Mannheim cf. Kettler et all (1989: 54-93) e Wolff (1993: 131-86). A vinculação social ao processo de produção do conhecimento já vinha sendo discutida desde o final do século XIX, principalmente pela filosofia e sociologia alemãs, e Mannheim seguirá por estas trilhas em sua *sociologia do conhecimento*, todavia atentamos que neste primeiro momento de sua produção intelectual, que compreende o período até o final dos anos 1920 ele está bastante focado na vinculação social nos *processos de pensamento*.

<sup>26</sup> Tal discussão aparece em obras como *On the Interpretation of 'Weltanschauun'* (1921/1922), *Structural Analysis of Epistemology* (1922), *Historicism* (1924), *The Problem of a Sociology of Knowledge* (1925), *The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena* (1926), *Conservative Thought* (1927), *Ideology and Utopia* (1929). Cf. Wolff (1993: 8-62).

válidas, ainda que apenas parcialmente. Desta maneira o que é desqualificado no oponente é apenas a *forma como opera* a sua *estrutura de pensamento*, mas não a própria *estrutura de pensamento*.

Já quanto ao segundo caso, em que toda a *estrutura de pensamento* do oponente é questionada, todas as *formas de pensamento* daí decorrentes seriam invalidadas *a priori*, pois estariam viciadas desde a origem. Aqui existe uma cisão muito mais intensa em relação às formulações dos oponentes:

Quando a uma época histórica atribuímos um mundo intelectual e a nós mesmos atribuímos outro, ou quando um certo estrato social, historicamente determinado, pensa em categorias diferentes das nossas, não nos estamos referindo a casos isolados de conteúdo de pensamento, mas a modos de experiência e interpretação amplamente diferentes e a sistemas de pensamento fundamentalmente divergentes. (Mannheim, 1972: 83)

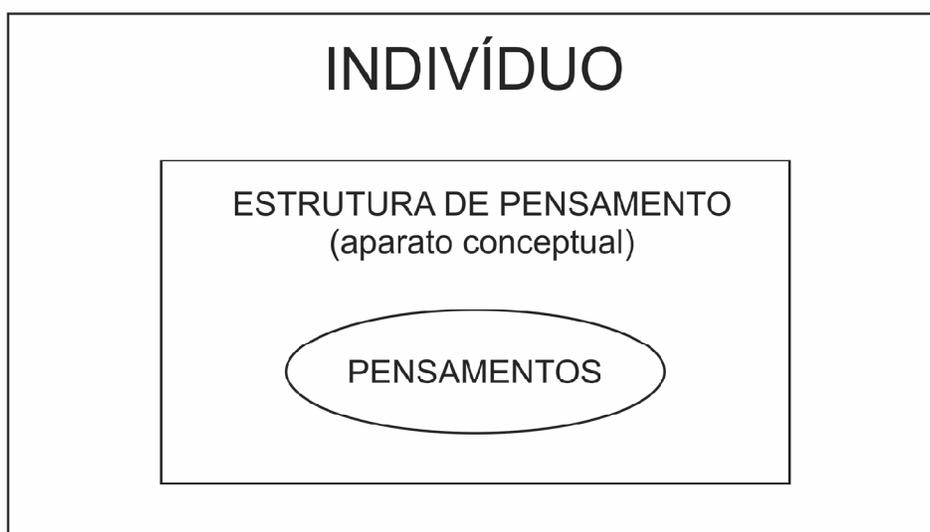
Da constatação de que os indivíduos "*pensam*" Mannheim acrescenta que os indivíduos "*pensam no mundo*", o que implica em *historicizar* o próprio *processo de pensamento* e os produtos deste processo que são os **conhecimentos**. Desta maneira Mannheim concebe que os conhecimentos, enquanto objetos culturais, são produzidos pelos indivíduos num *determinado contexto existencial* (histórico e concreto), mediante o uso de *estruturas de pensamento* (aparato conceptual dos indivíduos), os quais operam com *formas de pensamento* (também denominadas como *estilos de pensamento*, que são categorias socialmente existentes). Dado que este último conceito – *formas de pensamento* ou *estilos de pensamento* – constitui-se, dentre todos que foram apresentados acima, naquele de maior dificuldade de delimitação, as referências de Kettler et al, ainda que extensas, fazem-se bastante úteis por fornecerem diversas pistas para a sua compreensão:

Diz-se que cada uma das ideologias manifesta um "estilo" congênito de pensar, um complexo distintivo de respostas às perguntas primordiais que a filosofia sistemática apontou como constitutivas da consciência humana, tais como as concepções de tempo e espaço, a estrutura da realidade, o homem como agente e o conhecimento mesmo. Os juízos e recomendações políticas que formam a superfície dos textos mais puramente ideológicos devem ser entendidos neste contexto estrutural mais amplo. Isto não significa que cada ideologia elabore tal filosofia, ou que as filosofias elaboradas, associadas a uma ideologia possam ser entendidas como se proporcionassem uma explicação adequada das estruturas ideológicas subjacentes. Tais filosofias são textos ideológicos como os demais, e necessitam de uma análise estrutural e uma interpretação sociológica para serem entendidas verdadeiramente. O **estilo de pensamento, segundo Mannheim, apresenta-se, sobretudo, nas maneiras como se formam caracteristicamente os conceitos e na lógica que os conecta entre si**. São estas as características que devem ser analisadas com a finalidade de discernir o **estilo** distintivo. (Kettler et al, 1989: 101 – *tradução e grifos nossos*)

Os principais conceitos utilizados por Mannheim (1972: 82) são precisamente (i) o de **enunciados** para os tipos específicos de produtos culturais (conhecimentos, juízos, valores, etc.),

(ii) o de **formas de pensamento** (ou *modos de pensamento*, ou ainda *estilos de pensamento*) para a configuração social dada aos *enunciados*, (iii) o de **estruturas de pensamento** para o aparato conceptual ou cognitivo dos indivíduos e (iv) o de **Weltanschauung** para as visões de mundo (ou ainda, para estes últimos, a designação de contextos existenciais socialmente compartilhados).

Num primeiro momento, a partir de uma *teoria do conhecimento* que comece a superar o aspecto transcendental e supra-histórico do processo de produção do conhecimento, é possível visualizar a forma como as influências sociais são internalizadas pelos indivíduos para a produção de seus “próprios” pensamentos. Neste sentido teríamos uma situação em que o indivíduo internalizou categorias sociais (*formas de pensamento*) para a produção de seus próprios pensamentos. Este seria um primeiro passo para o reconhecimento das relações existenciais entre o meio social e o processo cognitivo de pensamento. Esquemáticamente poderíamos representar esta situação da seguinte maneira:



**Figura 1** - Primeira forma de determinação social do processo de pensamento para Mannheim.

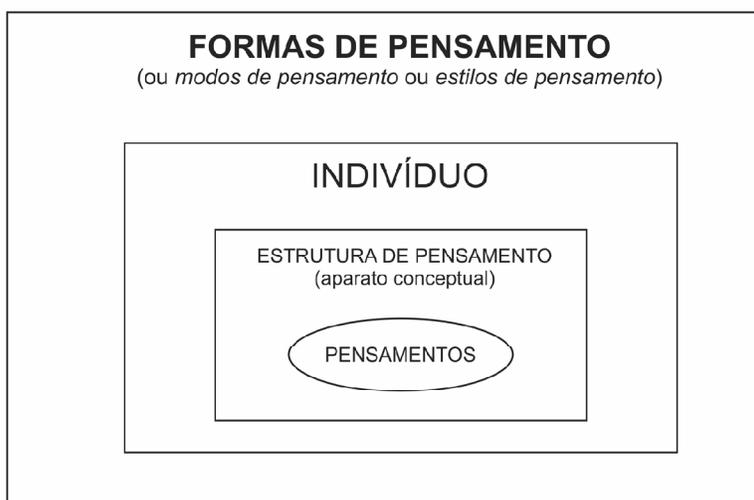
Todavia esta maneira de conceber os **pensamentos** e as **formas de pensamento** ainda é considerada por Mannheim como bastante estática e, portanto, muito próxima das formulações da filosofia da consciência de Kant, com um enfoque no próprio indivíduo e em suas capacidades cognitivas. Até aqui seria possível compreender a produção de pensamentos como um processo muito mais individual do que coletivo, ainda que se admita a existência de *formas* ou *estilos* de pensamento socialmente dados. Mas o próprio Mannheim reconhece que ainda se trata de uma forma limitada de conceber o processo de produção de pensamentos, dado que o mesmo não coloca em relevo o próprio contexto existencial em que o indivíduo “que pensa” está inserido. A

formulação de Marx basicamente substituiria o “indivíduo” pela “classe social”, o que já representou um grande passo quando se buscou compreender a *produção social do pensamento e do conhecimento*.

Ainda que reconheça os avanços proporcionados pela teoria da ideologia de Marx, a crítica epistemológica de Mannheim consistirá no alargamento do fator condicionante das *formas de pensamento* para além da categoria da *classe social*, permitindo que a análise sociológica supere uma psicologia de interesses (a qual Mannheim identifica com a *Teoria da Ideologia* de Marx):

Uma coisa é saber até que ponto minhas atitudes e meus juízos são influenciados e alterados pela coexistência de outros seres humanos, mas já é outra coisa saber quais sejam as implicações teóricas do meu modo de pensamento idênticas às de meus semelhantes, membros do grupo ou do estrato social. (Mannheim, 1972: 85)

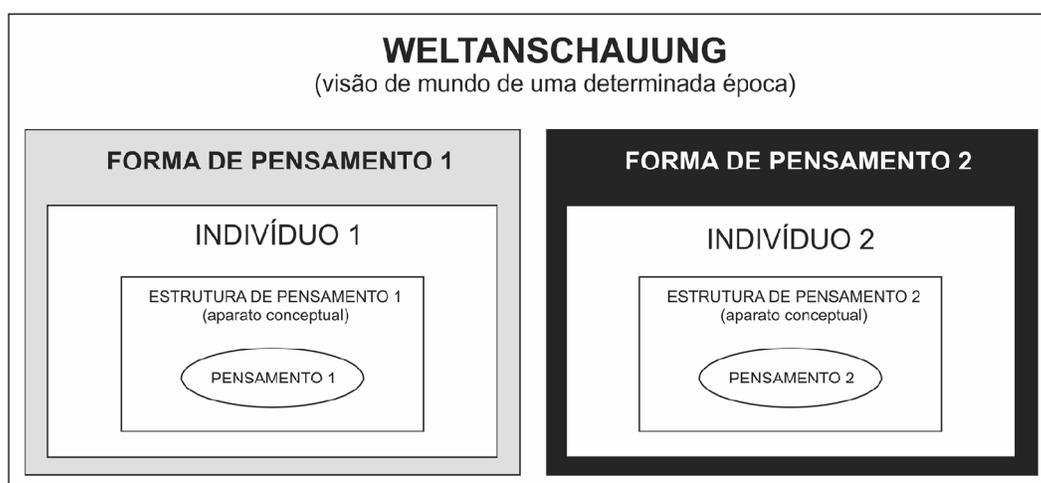
Ao situar sua análise na perspectiva relacional da dinâmica de interação dos grupos sociais, Mannheim coloca o conceito de pensamento numa dupla relação: por um lado está relacionado com o próprio grupo social ou com os grupos sociais oponentes e, por outro lado, está relacionado com o contexto existencial como um todo. Esquemáticamente a *produção social do conhecimento* poderia ser compreendida, de forma um pouco mais dilatada do que aquela apresentada anteriormente, da seguinte maneira:



**Figura 2** - Segunda forma de determinação social do processo de pensamento para Mannheim.

Aqui é preciso uma nota de esclarecimento. A **forma de pensamento** pode ser concebida de duas maneiras. A primeira delas é como está exemplificada acima, como sendo a cosmovisão de um grupo social específico que é exterior aos indivíduos e também compartilhada por uma série de indivíduos que se identificam socialmente com tal grupo. Uma segunda maneira de se compreender o conceito de **forma de pensamento** seria como uma forma mais dilatada de

cosmovisão de época, algo compartilhado simultaneamente por mais de um grupo social ou ainda pelos vários grupos sociais que coexistem num determinado momento histórico (neste segundo caso, para ser mais preciso, Mannheim utiliza o conceito de *Weltanschauung*). Disto decorre que os indivíduos não experimentam exatamente os mesmos elementos de uma dada forma de pensamento ou de um determinado contexto existencial (seja numa perspectiva mais restrita do próprio grupo ou numa perspectiva mais dilatada da cosmovisão de uma determinada época), todavia, admite-se que é necessário um mínimo de compartilhamento para que se crie uma identidade coletiva do grupo social. Isto implica em: (a) vários grupos sociais podem coexistir simultaneamente e (b) um mesmo indivíduo pode fazer parte de mais de um grupo social simultaneamente. Temos então três tipos básicos de relações sociais: (1) relações indivíduo/indivíduo, (2) relações indivíduo/grupo e (3) relações grupo/grupo, as quais podem assumir, cada qual, uma forma harmoniosa ou conflitante. Podemos representar esquematicamente a coexistência de dois indivíduos que fazem parte de dois grupos sociais distintos (independentemente de estarem em harmonia ou em conflito) da seguinte maneira:



**Figura 3** - Interação social entre indivíduos que pertencem a grupos sociais distintos, para Mannheim.

Os tipos de relações indivíduo/indivíduo, indivíduo/grupo e grupo/grupo dependerão basicamente (i) da natureza dos pensamentos produzidos pelos indivíduos situados em grupos diferentes ou ainda (ii) das *formas de pensamento* adotadas pelos diferentes grupos sociais. Daí decorre que a **produção social do pensamento** possua, para Mannheim, uma natureza teórico-epistemológica e uma natureza política, uma vez que implica necessariamente em relações entre a teoria (*weltanschauung* e *formas de pensamento*) e a prática (interação entre indivíduos e grupos). Através do esquema indicado na Figura 3 pode-se identificar o nível do processo de

deslegitimação dos pensamentos de indivíduos/grupos oponentes (um nível mais restrito, afetando apenas partes dos pensamentos ou das estruturas de pensamento, ou um nível mais dilatado, afetando toda a *weltanschauung* ou forma de pensamento do grupo oponente).

Desta teoria do conhecimento implícita na obra de Karl Mannheim podemos deduzir que os pensamentos (também designados por ele como **enunciados**) sejam *situacionais* (dependem da posição social dos indivíduos/grupos), *relacionais* (dependem da forma como os indivíduos/grupos interagem) e *históricos* (estão situados num determinado contexto existencial):

O próprio fato de cada acontecimento e cada elemento significativo da história estar ligado a uma posição situacional, espacial e temporal, e de que, por conseguinte, o que acontece uma vez não pode acontecer sempre, o fato de os acontecimentos e os significados na história não serem reversíveis, em suma, a circunstância de não encontrarmos na história situações absolutas, indicam que a história somente é muda e sem significado para aquele que não espera dela aprender coisa alguma (...) (Mannheim, 1972: 119)

Ao relativizar o absoluto Mannheim está permitindo o salto de uma **Teoria do Conhecimento** para uma **Sociologia do Conhecimento**, bastando para isto que refaçamos o trajeto apresentado até aqui, de uma **produção social do pensamento**, cujo foco analítico encontrava-se na maneira como os indivíduos *pensam socialmente* (portanto, na relação entre suas *estruturas de pensamento* e os próprios *pensamentos*), focalizando agora o processo de **produção social do conhecimento**, cujo foco analítico encontra-se na vinculação existencial da *Weltanschauung* ou das *formas de pensamento* com os produtos sociais denominados como *conhecimentos* (portanto, na relação entre as *visões de mundo* e os *conhecimentos*). Neste último caso Mannheim está interessado nas situações em que diferentes indivíduos se deparam com um mesmo objeto ou fato, ocasião especial em que o esquema anterior de uma *Teoria do Conhecimento* é sobreposto a um novo esquema, mais dilatado, de uma Sociologia do Conhecimento<sup>27</sup>.

## ASPECTOS PRINCIPAIS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO DE KARL MANNHEIM

De acordo com os principais elementos apresentados anteriormente, de uma *Teoria do Conhecimento* para Karl Mannheim, ainda que os indivíduos estejam localizados socialmente em grupos, e que os grupos sociais estejam situados existencialmente no tempo e no espaço, o

<sup>27</sup> Para reforçar a distinção, destacamos que **pensamento** é, simultaneamente (a) um processo cognitivo e (b) um produto deste processo cognitivo. Como processo cognitivo, representa o **ato de pensar**, e como produto cognitivo representa os **pensamentos produzidos pelo ato de pensar**. Para esta segunda categoria Mannheim trabalha com o conceito de **enunciados** (tidos como os produtos cognitivos do ato de pensar), que podem ser de diversas naturezas: crenças, julgamentos, conhecimentos, juízos, valores etc. Por sua vez, a **Sociologia do Conhecimento** de Mannheim ressignificará o conceito de **conhecimento**, considerando-o não apenas como o produto cognitivo de tipo racional (como a distinção de sua teoria do conhecimento poderia indicar), mas abarcará nesta categoria todas as formas de produtos cognitivos anteriormente designadas pela categoria *enunciados* (as crenças, os juízos, os julgamentos, os valores, etc.).

**pensamento** enquanto fruto da estrutura cognitiva ainda era concebido como um produto situado a meio termo entre o individual e o social. De uma certa maneira, esta *Teoria do Conhecimento* para Mannheim já continha, de modo implícito, os elementos que apontavam para uma **produção “social” do conhecimento**, ou seja, para a forma como a dimensão grupal (social) influencia um produto individual (o pensamento). Todavia, o salto teórico de Mannheim em direção à Sociologia do Conhecimento consistiu justamente em, partindo do esquema teórico descrito anteriormente, analisar as situações e os processos em que os *pensamentos* retornam à esfera social, agora na condição de produtos ideacionais socialmente compartilhados, por ele denominado como **conhecimentos**<sup>28</sup>. Neste sentido poderíamos citar a reflexão de Cepêda sobre o que caracteriza o “conhecimento” dentro do arcabouço teórico de Mannheim:

É possível que se entenda por Sociologia do Conhecimento uma técnica através da qual se descortinem os mecanismos de produção de um acervo intelectual reflexivo, como o estudo das explicações experimentais, lógicas e racionais – portanto sinônimo de uma Sociologia da Ciência (e sucedânea da Teoria do Conhecimento). Muito ao contrário, o objeto da Sociologia do Conhecimento não é apenas a ciência. É muito mais abrangente, pois refere-se ao trabalho de compreensão e explicação das relações entre a existência social e **todos** os produtos simbólicos dela resultantes – representações, valores e, no limite, fundamentos que orientam a relação simbólica com a realidade (sua *ratio* estruturante). Toda produção abstrata produzida pelo homem e por suas instituições é objeto desta reflexão. (Cepêda, 2014: 64)

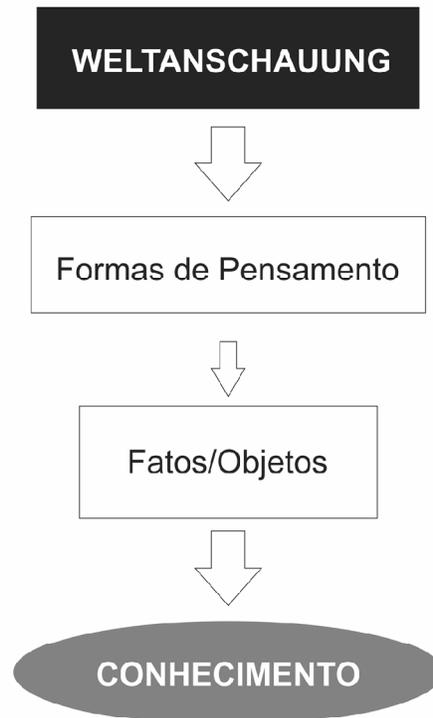
Quando Mannheim direciona sua análise para o aspecto relacional destes produtos ideacionais (conhecimentos), ou seja, para a dimensão majoritariamente política deste processo, a sua atenção volta-se especialmente para os casos em que as relações (indivíduo/indivíduo, indivíduo/grupo, grupo/grupo) deixam de ser harmoniosas e passam a ser conflitantes. De forma genérica poderíamos esquematizar uma *ontologia da produção social do conhecimento* no momento em que os indivíduos se deparam com fatos ou objetos a serem conhecidos e produzem conhecimentos divergentes sobre estes mesmos fatos/objetos.

Para Mannheim a própria ontologia da produção social do conhecimento pressupõe uma dinâmica que se abre para duas possibilidades de interação entre os conhecimentos produzidos (harmoniosa ou conflitante), sendo que as formas conflitantes se sobressaem diante das formas harmoniosas, dado que é a partir desta dinâmica de interação entre os conhecimentos que surgem as principais formas de disputas sociais, uma vez que são justamente tais conhecimentos conflitantes que orientaram a ação dos grupos sociais em contenda.

Portanto, a natureza dos conhecimentos, enquanto produtos sociais, pressupõe a possibilidade de conflito e de disputa entre indivíduos e grupos. Podemos representar

<sup>28</sup> Consultar nota anterior.

esquemáticamente esta ontologia da produção social do conhecimento, para Mannheim, da seguinte maneira:



**Figura 4** - Processo de produção social do conhecimento, para Mannheim.

A partir desta ontologia do processo de produção social do conhecimento, podemos retomar os principais elementos da *Teoria do Conhecimento* para Karl Mannheim, a partir do momento em que este autor reconhece que, com a Modernidade, o mundo passou a experimentar uma pluralidade de visões de mundo. Isto significa não somente que conhecimentos divergentes sobre fatos/objetos diferentes passaram a coexistir, mas também, e principalmente, que conhecimentos diferentes sobre os mesmos fatos/objetos passaram a coexistir numa dinâmica conflituosa altamente concorrencial. Aqui os conceitos de ***ideologia particular*** e de ***ideologia total*** ganham fôlego e vêm à tona para explicar este processo de disputa simbólica. Retomando o modelo esquemático da *Teoria do Conhecimento* para Mannheim apresentado anteriormente na Figura 3, podemos aplica-lo agora aos *conhecimentos produzidos socialmente* (e ao próprio processo de produção social do conhecimento), o que nos levaria a uma representação muito próxima do esquema apresentado a seguir:

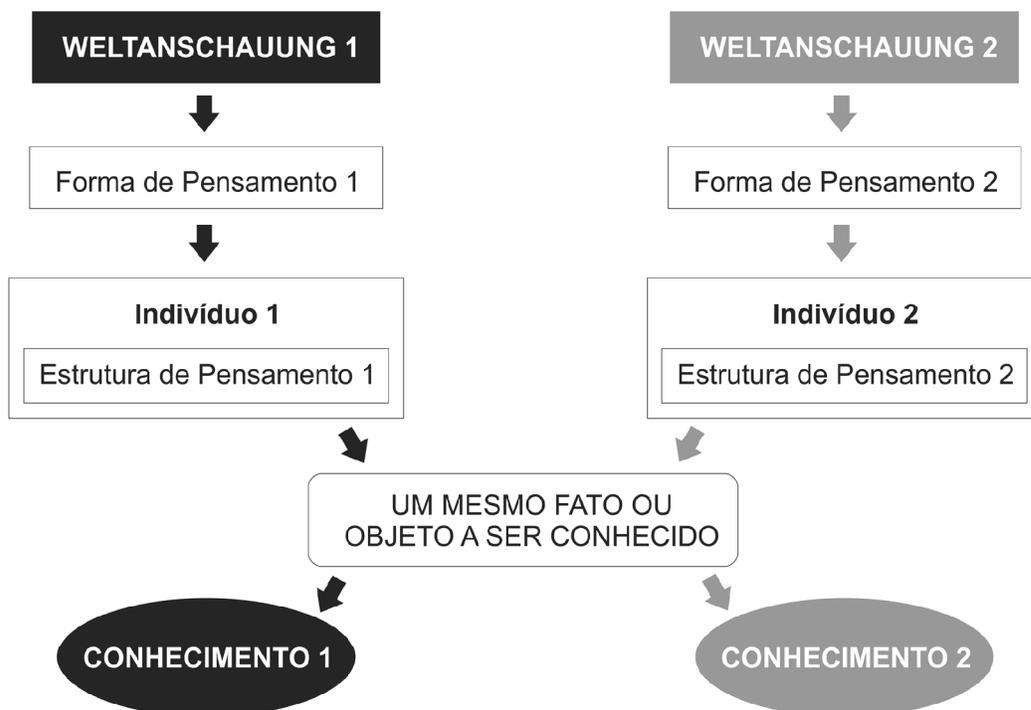


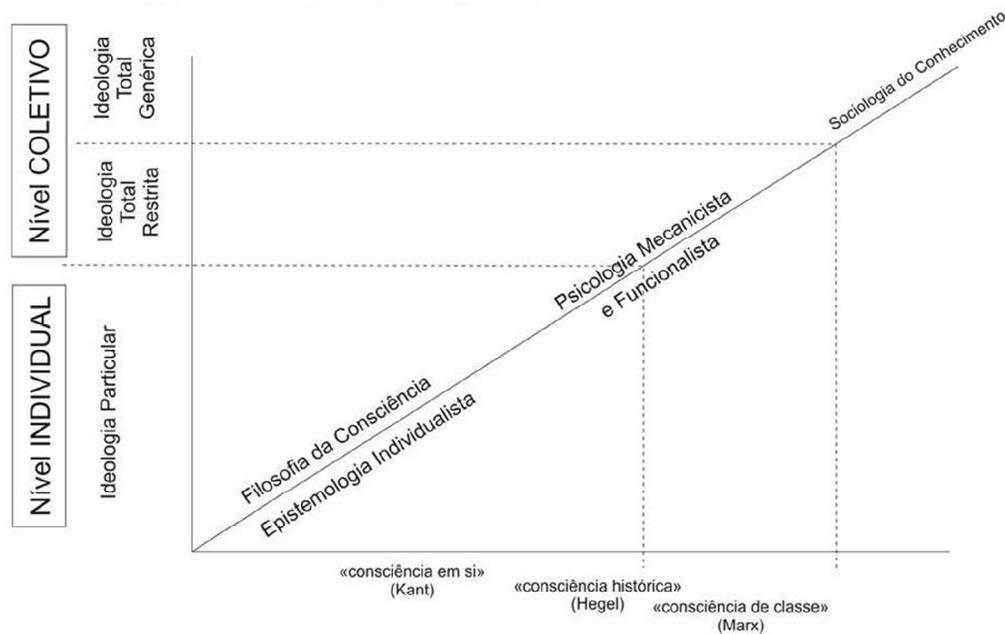
Figura 5 - Processo de produção social de conhecimentos divergentes.

Para compreendermos os conceitos de ideologia particular e de ideologia total, como foram propostos por Mannheim, podemos utilizar os exemplos da Figura 5 acima. Admitamos que os conhecimentos 1 e 2 sejam diferentes entre si e concorrenciais, produtos de indivíduos que pertencem a grupos sociais diferentes e que disputam entre si por legitimação social para seus respectivos conhecimentos. Quando um indivíduo do grupo 1 diz que apenas o conhecimento (ou parte dele) produzido pelo indivíduo do grupo 2 é inválido, temos, então, um caso típico de **ideologia particular**, na qual ainda se reconhece no indivíduo do grupo oponente a validade da sua *estrutura de pensamento* (do seu aparato conceptual) e da sua *forma de pensamento* e *Weltanschauung*. Esta é uma forma da dinâmica de interação social entre indivíduos e grupos concorrenciais. Todavia, quando o indivíduo do grupo 1 diz que toda a *estrutura de pensamento* (aparato conceptual) ou ainda a *forma de pensamento* ou a *Weltanschauung* do indivíduo do grupo 2 está comprometida, tal juízo implica que, *a priori*, todo e qualquer conhecimento que aquele indivíduo do grupo 2 vier a produzir será inválido, uma vez que ele não possui qualquer condição (*estrutura de pensamento, forma de pensamento, Weltanschauung*) capaz de apreender

os fatos/objetos da realidade social. Para casos como este Mannheim denomina tal tipo de interação social como **ideologia total**:

Se examinarmos os vários tipos de juízos ontológicos com que os diferentes grupos se nos apresentam, começamos a suspeitar que cada grupo parece mover-se em um mundo de ideias separado e distinto, e que estes diferentes sistemas de pensamento, frequentemente em conflito um com o outro, podem ser em última análise reduzidos a diferentes modos de experimentar a “mesma” realidade. (Mannheim, 1972: 125-6)

A partir do esquema da Figura 5 podemos retomar a discussão empreendida por Mannheim em *Ideologia e Utopia* sobre a evolução histórica das formas de compreensão dos conhecimentos a partir da categoria *ideologia*, colocando em evidência as formulações de Kant, de Hegel e de Marx como precursoras da *Sociologia do Conhecimento*. A partir de um modelo mais estático de *Teoria do Conhecimento*, Mannheim dirá que a constituição da primeira forma *ideológica* dá-se no nível de uma *psicologia dos interesses* (é o caso específico da ideologia particular, no qual atribui-se um “engano” ou “mal uso” da *estrutura de pensamento* pelo oponente na formulação de seus conhecimentos), muito próximo de um nível *transcendental* (para Kant, com sua “consciência em si” identificada com uma **ideologia particular**), avançando até os modelos mais dinâmicos de Hegel e de Marx, que pressupõem a constituição de uma outra forma *ideológica*, a qual surgiria nas relações sociais que ocorrem no nível *histórico* (para Hegel, com sua “consciência histórica”, identificada com uma forma inicial de **ideologia total**) e nas relações sociais que ocorrem no nível *histórico-social* (para Marx, com sua “consciência de classe”, identificada com uma forma um pouco mais avançada de **ideologia total**). Tal descrição, feita por Mannheim, situa a *Teoria da Ideologia*, conforme desenvolvida por Karl Marx, ao seu máximo potencial explicativo (concebendo uma forma de **ideologia total** que se aplica apenas aos conhecimentos dos oponentes, ou seja, com uma aplicação ainda **restrita**, de acordo com Mannheim). A partir daqui seria necessário avançar a aplicação da **ideologia total** para a sua forma **genérica** (aplicada a todos os conhecimentos, sejam os conhecimentos dos oponentes, sejam os próprios conhecimentos), contudo, este nível analítico não mais estaria situado numa *Teoria da Ideologia*, mas sim, dada a sua amplitude, inauguraria a própria *Sociologia do Conhecimento*:



**Figura 6** - Evolução histórica da Teoria da Ideologia à Sociologia do Conhecimento.  
Fonte: Mazucato (2014: 68).

Ao tratar a forma de conhecimento *ideológica*, nas dimensões histórica e social, Marx já havia colocado a questão da relação entre teoria e prática envolvida no processo de produção social do conhecimento, bem como as implicações políticas dele decorrentes. Ao sugerir o salto analítico que funda a *Sociologia do Conhecimento*, Karl Mannheim retoma este modelo dinâmico de análise da constituição e da interação social dos conhecimentos, ou seja, as implicações teóricas envolvidas no processo de *produção social do pensamento* e de *produção social dos conhecimentos*, e também as implicações práticas decorrentes da interação social entre indivíduos e grupos oponentes. Notamos, portanto, que a *Sociologia do Conhecimento* de Mannheim possui simultaneamente, tal qual a *Teoria da Ideologia* de Marx, uma implicação teórico-epistemológica e uma implicação política.

Com relação às suas implicações teórico-epistemológicas, a *Sociologia do Conhecimento* de Karl Mannheim tomava posição no debate sobre a *Teoria do Conhecimento* de sua época acerca da natureza dos objetos históricos e culturais. Particularmente enfrentava com argumentos mais robustos a tese positivista que postulava um enfrentamento dos objetos históricos e culturais da mesma maneira como se fazia com os objetos das ciências físicas e naturais. A posição de Mannheim é bastante clara quanto à especificidade da natureza dos objetos históricos e culturais, cabendo a eles um enfrentamento metodológico específico (como dissemos anteriormente,

Mannheim desenvolve o *método documentário*, dado que entre o sujeito observador e o objeto observado existem relações que não se encontram na relação entre o sujeito que busca observar objetos físicos e naturais e tais objetos.

Mannheim reforça o argumento de que a forma *ideológica particular* “(...) se limita a indicar, em todas as ocasiões, as inter-relações entre o ponto-de-vista intelectual sustentado e a posição social ocupada” (1972: 104), apontando para o **relativismo** do conhecimento de objetos históricos e culturais. No nível da *Teoria do Conhecimento*, Mannheim denomina este relativismo como uma *abordagem não valorativa*, limitando-se a descrever os vínculos existenciais presentes no processo de produção social do pensamento. Contudo, a sua *Sociologia do Conhecimento* pressupõe um avanço em relação a este relativismo, o qual Mannheim denomina como **relacionismo**:

A segunda abordagem possível, no entanto, é se combinar esta análise não-valorativa com uma epistemologia definida. Do ângulo desta segunda abordagem, existem duas soluções distintas e separadas para o problema referente ao que consiste um conhecimento fidedigno – uma das soluções pode ser denominada *relacionismo*, e a outra *relativismo*. (Mannheim, 1972: 104)

A abordagem *relacionista* consiste em identificar as relações existenciais entre o sujeito conhecedor e o conhecimento por ele produzido, nas suas dimensões teórico-epistemológicas e política. A fidedignidade do conhecimento, para a abordagem *relativista*, consiste em verificar o grau de proximidade ou de afastamento dos conhecimentos produzidos socialmente em relação à realidade. Contudo, Mannheim diz que a abordagem *relacionista* supera a *relativista* justamente pelo *grau de relativização dinâmico* de todos os conhecimentos, *estruturas de pensamento*, *formas de pensamento* e *Weltanschauung*, de todos os indivíduos e grupos em interação social, e não somente aqueles dos oponentes. Tal formulação de Mannheim estabelece uma distinção dentro do próprio conceito de **ideologia total**, definindo como **ideologia total restrita** aquela que coloca sob suspeição somente elementos (*estruturas de pensamento*, *formas de pensamento*, *Weltanschauung*) do oponente, e como **ideologia total genérica** aquela que coloca todos os conhecimentos, *estruturas de pensamento*, *formas de pensamento*, *Weltanschauung*, sob suspeição, tanto aqueles dos oponentes como os seus próprios.

A abordagem *relacionista* eleva, portanto, ao grau máximo, a **análise situacional** da produção social do conhecimento e da ação social. Ao captar a dinâmica da interação dos indivíduos e dos grupos sociais, Mannheim parte do pressuposto de que os indivíduos existem socialmente e que interagem entre si, orientando as suas ações no sentido de disputar por legitimidade (*simbólica*, no plano do conhecimento, e *política*, no plano da ação). Todavia, ao

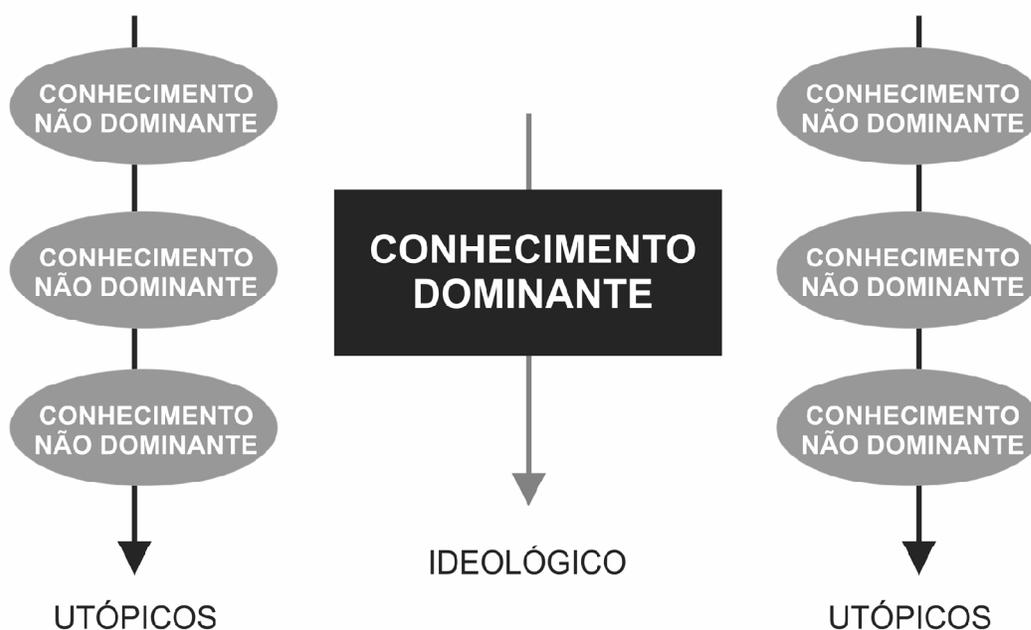
optar por uma ontologia social que se sustenta na noção do *conflito*, Mannheim deduz que, ao se constituir como um tipo de conhecimento dominante (ou seja, ao vencer a disputa simbólica e política), fundam-se automaticamente outros tipos de conhecimento que não serão dominantes. Tomando-se agora os conhecimentos sociais já produzidos (admitindo-se, portanto, como já efetuado o processo de produção social de conhecimentos), podemos representar esquematicamente a dinâmica da interação social dos indivíduos e dos grupos a partir da forma como os mesmos constituem suas identidades – individuais e coletivas – o que, em última instância, pode ser representado através da forma como os indivíduos e os grupos situam-se em relação aos conhecimentos produzidos socialmente e à dinâmica inerente a esta produção social dos conhecimentos (a qual fundará um deles como conhecimento de tipo dominante e os demais como conhecimentos de tipo não dominante). Tal *configuração social*, que toma como referencial os tipos de conhecimento socialmente produzidos, pode ser representada esquematicamente da seguinte maneira:



**Figura 7** - Interação social dos conhecimentos "dominante" e "não dominantes".

A partir desta *configuração social*, conforme apresentado na Figura 7 acima, Mannheim classifica os conhecimentos (dominante e não dominante), num primeiro nível analítico, em dois tipos básicos: o primeiro deles, constituído pelo conhecimento de tipo dominante, é denominado por Mannheim como sendo de tipo *ideológico*, o que implica que este é o tipo de conhecimento que define majoritariamente "o que é" a realidade social, e torna-se o referencial através do qual os "desvios" em relação à realidade serão avaliados nos demais conhecimentos não dominantes.

Ainda neste primeiro nível analítico, todos os conhecimentos não dominantes são classificados num segundo grupo como sendo de tipo *utópicos*. O potencial teórico-epistemológico do conhecimento de tipo ideológico consiste em poder definir *o que é a realidade*, e o seu potencial político consiste em mobilizar a ação dos indivíduos a ele relacionados num tipo de ação social *conservantista*, que busque preservar a configuração social existente. Este é o tratamento que Mannheim oferece para o tipo de conhecimento dominante num dado período (vale ressaltar que sua análise situacional especifica o lugar e o tempo em que opera). Contudo, a classificação como *utópicos* a todos os demais tipos de conhecimentos não dominantes ainda é considerada muito genérica, não permitindo captar as diversas nuances existentes entre eles. Podemos representar esquematicamente tal configuração social da seguinte maneira:



**Figura 8** - Primeiro nível de análise dos conhecimentos como "ideológicos" e "utópicos".

Um conhecimento é, portanto, considerado dominante, quando o grupo social que é o seu portador vence a disputa simbólica e política com os demais grupos. Isto pressupõe a possibilidade de mobilidade dos grupos sociais, ou seja, para que um grupo se torne dominante, foi preciso alijar desta posição de dominação um outro grupo, e desloca-lo para o espaço mais amplo dos "grupos não dominantes". Dentro deste espectro maior de compreensão e classificação dos conhecimentos dos grupos dominante e não dominantes, Mannheim identifica, através de sua

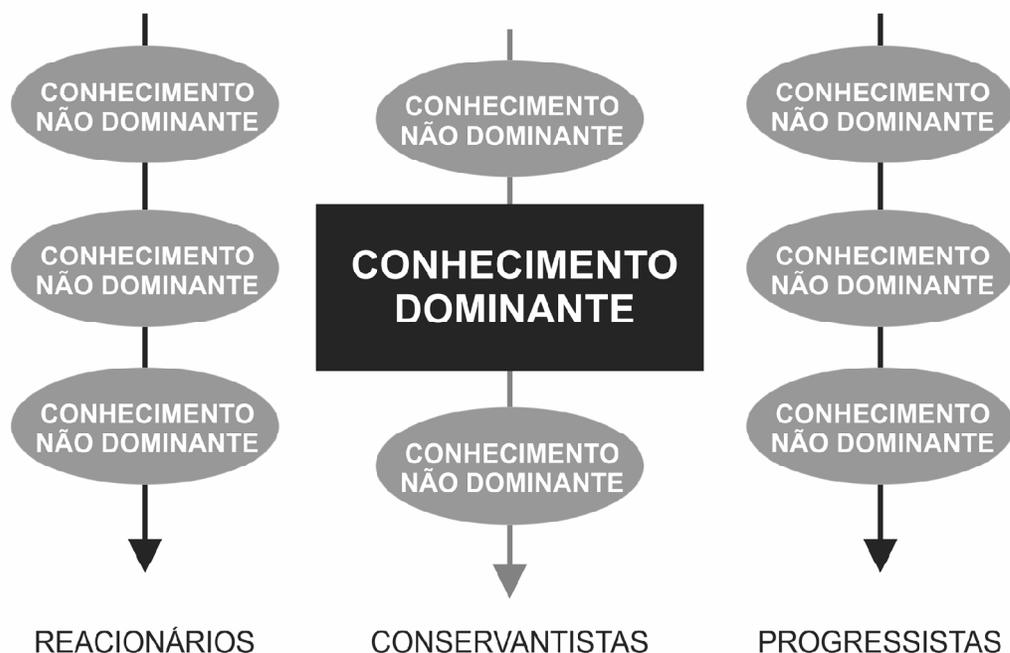
análise situacional, três formas características de indivíduos e grupos se posicionarem socialmente (epistemológica e politicamente).

A primeira delas é por ele denominada como *conservantista*, que inclui os conhecimentos do grupo dominante e os conhecimentos de alguns grupos não dominantes que, apesar de não fazerem parte do grupo dominante, compartilham da visão de mundo deste, não entrando em interação conflituosa com ele. Os outros dois tipos de conhecimentos não dominantes, portanto, entram em oposição com o grupo dominante, mas de formas completamente distintas.

A segunda forma é denominada como *reacionária*, incluindo os conhecimentos de grupos não dominantes, mas que já foram dominantes anteriormente – ou que, ainda que não tenham sido dominantes, compartilham da visão de mundo destes – e que agora encontram-se fora desta posição, não compactuando com a visão de mundo do atual grupo dominante (neste aspecto distingue-se também dos conservantistas, que são não dominantes mas que compactuam com a visão de mundo do grupo dominante), orientando a sua ação social no sentido de oposição em relação ao grupo dominante com o objetivo de trazer de volta a configuração social (epistemológica e política) existente anteriormente, na qual eles próprios constituíam o grupo dominante. Esta forma se contrapõe ao grupo dominante, mas a sua ação social orienta-se na busca pelo retorno ao passado.

Quanto à terceira forma, denominada como *progressista*, inclui os conhecimentos de grupos não dominantes, os quais não compactuam com a visão de mundo do grupo dominante (neste sentido diferenciam-se dos *conservantistas* e aproximam-se dos *reacionários*) mas não orientam a sua ação social em busca de um retorno ao passado (diferenciando-se, neste aspecto, tanto dos *conservantistas* quanto dos *reacionários*), e tendo como meta empurrar a história para a frente, para um tipo de configuração social (epistemológica e política) ainda não existente – nem no presente e nem no passado.

Tal maneira de compreender a dinâmica dos grupos sociais, de acordo com uma orientação que toma como referência as suas próprias *filosofias da história*, permite a Mannheim compreender a configuração social num segundo nível analítico, mais refinado que o anterior, ao permitir distinguir as nuances existentes entre os conhecimentos dos grupos sociais não dominantes – as quais implicam em posicionamentos epistemológicos e políticos diametralmente opostos entre si – permitindo, por sua vez, compreender de forma mais dilatada não somente a configuração social como a própria dinâmica de interação social dos indivíduos e dos grupos. Podemos representar esquematicamente este segundo nível analítico da seguinte maneira:



**Figura 9** - Segundo nível de análise dos conhecimentos como "ideológicos" (conservantistas) e "utópicos" (reacionários ou progressistas).

Neste sentido a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim possuía, de acordo com Kettler et al, três grandes dimensões (teóricas, epistemológicas, metodológicas) com profundas implicações sociais e políticas:

- 1) A sociologia do conhecimento como modalidade pedagógica, mas também política, de chegar ao encontro das demais forças que constituem o mundo político, e de atuar sobre elas, ao servir como força mediadora capaz de reorientar a todos os participantes vitais no processo político e de gerar a síntese que torna possível o "passo seguinte" na série sucessiva de atividades humanas que possuem valor intrínseco;
- 2) A sociologia do conhecimento como instrumento de ilustração, relacionada com o processo dual de racionalização e individualização descoberto por Max Weber, e equiparável à psicanálise, ao ajudar aos homens e mulheres livres a realizarem eleições racionais e responsáveis, por sua capacidade de libertá-los da submissão a forças ocultas que não podem controlar por não poderem reconhecê-las, e ao permitir-lhes calcular realisticamente as consequências de seus atos;
- 3) A sociologia do conhecimento como arma contra os mitos prevaletentes e como método para eliminar o preconceito das ciências sociais, de modo que possa dominar os problemas públicos fundamentais da época e servir de guia para uma conduta política conveniente. (Kettler et al, 1989: 52)

Como salientam Kettler et al (1989) a primeira dimensão está mais vinculada aos aspectos teórico-epistemológicos da *Sociologia do Conhecimento* de Karl Mannheim, prevalecendo em sua obra até o ano de 1932, sendo que a segunda e a terceira das dimensões acima indicadas,

encontram-se mais diretamente vinculadas às consequências políticas da ação social, predominando nas reflexões de Mannheim posteriores ao seu exílio da Alemanha em 1933 pelo regime nazista (Kettler et al, 1989: 52).

Por fim, resta ainda um último aspecto, porém de grande importância, sobre a Sociologia do Conhecimento de Mannheim, justamente aquele vinculado às últimas duas dimensões apontadas acima. Ao propor a análise situacional como forma de superar o impasse gerado pelo relativismo, a solução *relacionista* de Mannheim encontrou ainda um obstáculo. Lembremos que um dos pontos fortes de sua ontologia do pensamento consistia em afirmar que os indivíduos não apenas pensam isoladamente, mas sim que pensam socialmente, o que significa que todos os indivíduos estão situados existencialmente em grupos sociais. Portanto, ainda que fosse possível conceber a existência de uma solução *relacionista* (principalmente na dimensão política, em que os conhecimentos seriam definidos a partir da configuração social tomada pela dinâmica dos diversos grupos), não existia ainda a figura do sujeito epistêmico capaz de operacionalizá-la, dado que todos os indivíduos estavam imersos nos interesses dos diversos grupos sociais.

Para superar tal impasse Mannheim dirá que existe, sim, um tipo de indivíduo que, ainda que esteja vinculado existencialmente a determinados grupos sociais, possuindo, portanto, os seus próprios interesses individuais e coletivos, devido a uma condição muito específica de treinamento intelectual, tais indivíduos seriam capazes de compreender a realidade social (a configuração social e os mais diversos interesses que configuram as ações sociais dos indivíduos e dos grupos) para além dos limites impostos pelas vinculações existenciais a que eles próprios estavam submetidos. Estes indivíduos são designados por Mannheim como *intelectuais*, ou seja, como sendo os sujeitos socialmente capacitados para a compreensão da realidade (epistemológica, social e política) para além dos interesses dos grupos a que eles próprios estavam existencialmente vinculados<sup>29</sup>. De acordo com Kettler et al:

Mannheim não sugeria que os intelectuais pudessem ou deveriam buscar o poder político para si mesmos, ou que deveriam sequer tentar gerar um novo curso distintivo para o desenvolvimento social. A missão especial dos intelectuais, segundo a entendia Mannheim, era a de atuar em favor da "síntese": cultivar uma vida política na qual "o passo seguinte" na linha de desenvolvimento historicamente condicionada possa ser dado com um mínimo de perda para as antigas realizações da cultura e uma captação máxima de todas as energias sociais. Dito de outra maneira, teriam que levar a cabo o que a ideologia liberal havia solicitado para o mercado de ideias e para o parlamento, salvo o fato de que teriam que compreender e demonstrar o que deveria ser feito para esta

---

<sup>29</sup> "Esta línea de argumentación convierte a la sociología del conocimiento en el vehículo para generar y hacer políticamente eficaz un conocimiento social general, que sintetice lo que las ideologías sólo han visto parcialmente" (Kettler et al, 1989: 109).

finalidade, em um mundo mais complexo, irracional e ativista do que aquele que projetara o liberalismo. (Kettler et al, 1989: 109)

A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim atribui, portanto, aos *intelectuais*, uma função epistemológica e política de extrema importância na sociedade, conformando-se num grupo social que, por sua própria natureza, constitui o que Mannheim denomina como *intelligentsia* – termo que ele próprio atribui originariamente a Alfred Weber, importante sociólogo da cultura e irmão de Max Weber – e cujo potencial político (o de formar um repositório intelectual para toda a sociedade) consiste em tornar possível a síntese social do movimento da história, tendo para a sua *Sociologia do Conhecimento* uma importância semelhante àquela que a categoria “*classe social*” teve para a teoria social de Karl Marx.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Theodore. *Os fundamentos da teoria sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- AMARAL Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- AVENDAÑO P., Octávio et all. *Sociología - Introducción a los clásicos: K. Marx, E. Durkheim, M. Weber*. Santiago: LOM Ediciones, 2012.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade - tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOTTOMORE, T. B. *Introdução à Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Uma história social do conhecimento - II: da Enciclopédia à Wikipédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- CEPÊDA, Vera Alves. *A Sociologia do Conhecimento em Karl Mannheim*. In: HAYASHI, Maria Cristina P. B.; RIGOLIN, Camia C. D. & KERBAUY, Maria Teresa Miceli (orgs.). *Sociologia da Ciência: contribuições ao campo CTS*. Campinas: Alínea, 2014.
- CUVILLIER, Armand. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- JASMIN, Marcelo Gantus. *História dos Conceitos e Teoria Política e Social: referências preliminares*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, n. 57, 2005.
- KETTLER, David; MEJA, Volker; STEHR, Nico. *Karl Mannheim*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- KOENIG, Samuel. *Elementos de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- MACHADO NETO, A. L. *Formação e temática da Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paul, 1979.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

- \_\_\_\_\_. *The distinctive character of cultural sociological knowledge*. In: KETTLER, David; MEJA, Volker & STEHR, Nico (orgs.). *Structures of Thinking*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982a.
- \_\_\_\_\_. *A sociological theory of culture and its know-ability (conjunctive and communicative thinking)*. In: KETTLER, David; MEJA, Volker & STEHR, Nico (orgs.). *Structures of Thinking*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982b.
- MAZUCATO, Thiago. *Ideologia e Utopia de Karl Mannheim – o autor e a obra*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2014.
- MENDRAS, Henri. *Princípios de Sociologia - uma iniciação à análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- REX, John. *Problemas Fundamentais da Teoria Sociológica - possibilidades de aplicação de uma metodologia científica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- RODRIGUES, Léo Peixoto. *Introdução à Sociologia do Conhecimento, da Ciência e do Conhecimento Científico*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2005.
- SCHELKY, Helmut. *Situação da Sociologia Alemã*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SCOTT, John (org.). *50 sociólogos fundamentais*. São Paulo: Contexto, 2008.
- SOROKIN, Pitirim A. *Novas teorias sociológicas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- TIMASHEFF, Nicholas S. *Teoria Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- VIANA, Nildo. *Introdução à Sociologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- WOLFF, Kurt H. *From Karl Mannheim*. London: Transaction Publishers, 1993.