

xamente a sociologia do conhecimento — o caráter social e público da ciência: negligencia o fato de que a intersubjetividade da ciência e de suas instituições para a difusão e a discussão das idéias novas são a garantia da objetividade científica”.

82. K. Popper, *The Open Society*, II, p. 220.

83. K. Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaft”, em *Positivismusstreit*, p. 113, sublinhado por nós ML.

84. K. Popper, *op. cit.*, p. 221-222.

85. K. Popper, *ibid.*, p. 222.

86. Karl Popper, *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, At the Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 112, 144-149.

O historicismo ou a luz prismada

O debate sobre a relação ideologia/conhecimento nas ciências sociais não é somente um confronto entre o positivismo e o marxismo, como se diz frequentemente; existe uma terceira corrente fundamental, irredutível às outras duas — apesar de poder se articular com elas (exemplos: Max Weber, Mannheim, Lukács) —, e portadora de uma contribuição específica. É a corrente que dominou o pensamento alemão durante um século e meio e do qual proveio a sociologia do conhecimento (como disciplina universitária): o historicismo. É impossível abordar, mesmo de maneira pouco aprofundada, a questão da objetividade científico-social e de suas condições de possibilidade sem enfrentar a problemática historicista e seu ponto de convergência inexorável: o *relativismo*. Ignorá-lo, esquivar-se dele, negligenciá-lo ou abs-trair-se dele — como ocorre muito frequentemente — conduz a soluções metodologicamente superficiais e inconsistentes. Não é por acaso que os autores marxistas ou positivistas mais fecundos são aqueles que levaram a sério o historicismo na elaboração de sua teoria da ciência.

As idéias essenciais do historicismo podem ser resumidas nas proposições seguintes:

1. Todo fenômeno cultural, social ou político é histórico e *não pode ser compreendido senão através de e na sua historicidade.*

2. Existem diferenças fundamentais entre os fatos naturais e os fatos históricos e, conseqüentemente, entre as ciências que os estudam.

3. Não somente o *objeto* da pesquisa está imerso no fluxo da história, mas também o *sujeito*, o próprio pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu *ponto de vista*.

A partir desta matriz comum diferentes alternativas se desenvolveram. Procuraremos demonstrar como o historicismo conservador do século XIX se transformou, no final do século, em relativismo, e como este abriu o caminho para a sociologia do conhecimento de Mannheim. Colocar-se-á assim em evidência a historicidade do próprio historicismo e sua transformação interna, relacionada com as transformações sócio-econômicas na Europa central e, em particular, na Alemanha durante este período.

O historicismo conservador

O historicismo moderno apareceu, como se sabe, no fim do século XVIII-início do século XIX, sobretudo na Alemanha, como uma reação conservadora à filosofia do Iluminismo, à Revolução Francesa e à ocupação napoleônica. Romântico, nostálgico do passado pré-capitalista, da cultura gótica, das instituições medievais, do direito feudal tradicional, ele revela o sentido da história e se opõe à abstração racionalista, a-histórica, do século XVIII na França, à ruptura revolucionária com o passado. Ele se manifesta sob formas múltiplas, que se cruzam, se articulam ou se separam no quadro de um mesmo campo magnético cultural: o romantismo literário e político (Schlegel, Schleiermacher, Görres, Adam Müller), a escola historicista do direito (Savigny), a historiografia moderna (Rank, Droysen, Sybel). Ele contém uma corrente ou uma dimensão utópica (Novalis) e uma corrente ou dimensão ideológica, de defesa da ordem monárquica (prussiana) estabelecida contra a vaga revolucionária (A. Müller). Sua base social é composta do conjunto das camadas vinculadas a um modo de vida pré-capitalista e visceralmente hostis à sociedade burguesa em gestação: a nobreza, os junkers, a burocracia, o clero (católico e protestante), a pequena burguesia urbana e rural, a *intelligentsia* tradicional

(professores, juristas, teólogos, escritores, artistas). Este bloco anti-revolucionário e/ou antiecapitalista estava sob a hegemonia da aristocracia, mas atraiu para si uma massa de intelectuais "flu-tuantes" que produziram a ideologia de combate: o romantismo historicista.

O historicismo é, portanto, na sua origem, uma corrente em geral conservadora e, às vezes, francamente reacionária (no sentido estrito do termo). Isso não impediu que ele fosse capaz, em certos casos, de ter uma visão das contradições sociais geradas pelo capitalismo mais realista que os Enciclopedistas ou que a economia política inglesa (é suficiente lembrar certos textos de Adam Müller sobre a luta de morte entre proprietários e desposuídos); e, sobretudo, apesar de suas ilusões passadistas e de sua visão idílica do Antigo Regime, ele constitui um passo importante, essencial até, para a compreensão da historicidade dos fatos sociais e para o desenvolvimento da ciência histórica moderna. Ele tem também o mérito de questionar a *démarche* analítica e quantificadora do pensamento racionalista/burguês, desenvolvendo um "estilo de pensamento" que visa apreender a totalidade e o qualitativo.

O marxismo tem tradicionalmente defendido a tese de que à cada época histórica, as classes progressistas, ou revolucionárias, são aquelas cujo ponto de vista ou ideologia favorecem um melhor conhecimento da verdade objetiva. O exemplo do historicismo conservador do século XIX tende a negar ou ao menos relativizar esta afirmação: apesar, ou antes, *graças a* seu caráter reacionário, ele representa, enquanto análise histórica dos fatos sociais, um ponto de vista às vezes superior (do ponto de vista científico) àquele dos pensadores ligados à burguesia revolucionária. Não podemos desenvolver neste momento todas as implicações desta observação para uma sociologia diferencial do conhecimento, mas voltaremos a ela em nossa conclusão.

Como é abordada, no quadro do historicismo conservador, a questão da objetividade do conhecimento histórico? Na realidade, o problema não se coloca ou, ao menos, não se coloca nos termos habituais do debate: historicismo e conservadorismo são tão identificados que o próprio ponto de vista conservador é

percebido como decorrente da história. Reconhecer o enraizamento histórico das instituições e defender a manutenção desta continuidade secular são concebidos como dois aspectos solidários de uma única e mesma *démarche*, oposta à atitude inovadora e a-histórica (às vezes anti-histórica) do Iluminismo e da Revolução. A ordem tradicional estabelecida resulta do crescimento histórico orgânico; é o produto de séculos de acumulação histórica e as tentativas artificiais de derrubá-la pela revolução estão inevitavelmente condenadas ao fracasso (convicção poderosamente reforçada após o triunfo da Restauração depois de 1815). No quadro de uma tal perspectiva, o conservadorismo não era considerado uma atitude tendenciosa, um “julgamento de valor”, um ponto de vista axiológico particular, mas a manifestação da própria realidade histórica, a expressão direta do movimento histórico enquanto tal. Por exemplo, Ranke, o pai da historiografia alemã moderna, reivindicava-se *Unparteilich* (não-tendencioso) e pretendia que a sua obra não fazia senão mostrar os fatos históricos “tal como realmente se passaram” (*wie es eigentlich gewesen*). Isso não o impedia de proclamar fervorosamente que a orientação da revista que dirigia (*Historisch-Politische Zeitschrift*) era “a adesão a um *status quo* que se apóia no passado”.¹ Estas duas proposições não lhe pareciam *absolutamente* contraditórias: o historiador não faz senão constatar, por exemplo, que as instituições prussianas são legítimas porque são o produto de uma tendência histórica que se estende por vários séculos. Tudo que emerge da história de forma estável é *eo ipso* válido, enquanto expressão da vontade divina. Friedrich Meinecke fala com razão de uma dupla simbiose entre Ranke e Droysen: entre fé e ciência e entre política e ciência. Seu ideal político e sua *Weltanschauung* histórica parecem desde o início fundidos em uma unidade.² Em nossa opinião, para certos historicistas conservadores, a própria idéia de uma ciência histórica inteiramente separada de toda convicção religiosa aparecia como incompreensível ou intolerável, e se encontra rejeitada no limbo das abstrações vazias da filosofia do Iluminismo. Não é o historiador que avalia, é a própria história que é carregada de valores; o historiador, escreve Ranke, “não é senão um órgão de um espírito geral que fala através dele”: ele não julga, é a história que julga (Leipzig 1813, Waterloo 1815!). O historiador

Von Sybel chega ao ponto de proclamar que o sucesso — não-imediato, mas durável — é “o julgamento supremo... a instância direta de decisão (*die schlechthin entscheidende Instanz*)”. *Historicismo e conservadorismo aparecem assim como dois espinhos que se refletem, se confirmam e se reforçam reciprocamente ad infinitum*. As condições históricas concretas dos anos 1815-1848 parecem confirmar esta identidade e, não é por acaso, como enfatiza George Iggers, que Ranke estava muito menos preocupado com as dúvidas sobre a objetividade do conhecimento que inquietaram os historiadores posteriores.³

Esta atitude apresenta uma curiosa analogia com a atitude do positivismo: nos dois casos, o ponto de vista próprio (ou a ideologia) faz parte do campo-do-percebido-como-evidente e não são considerados “tendenciosos” ou axiologicamente engajados. Para os dois, sua perspectiva decorre da “ordem natural das coisas”, *natural* significando para os positivistas a harmonia das leis naturais eternas da vida social e, para os historicistas conservadores, o crescimento histórico “orgânico” das instituições.

Entretanto, contrariamente ao positivismo, o historicismo conservador contém em germe uma dimensão relativista: se todo fenômeno social ou cultural é histórico (portanto limitado no tempo), o ponto de vista do historiador não seria ele próprio historicamente relativo? Perto do fim do século começa o processo de mutação do historicismo conservador em relativista. Pode-se assinalar os indícios precursores deste processo nos últimos escritos de certos historiadores da velha escola, como Droysen. Rejeitando com virulência, em um texto redigido em torno de 1881-1883, “a objetividade de etnuco” (*eunuchischen Objektivität*) enaltecida por certos autores, Droysen escrevia: “Eu não aspiro a atingir senão, nem mais nem menos, a verdade relativa a meu ponto de vista (*Standpunktes*) tal como minha pátria, minhas convicções políticas e religiosas, meu estudo sistemático me permitem ter acesso”. Ele reconhece que esta *démarche* conduz a resultados unilaterais e limitados, mas insiste em que é necessário “ter a coragem de reconhecer esta limitação, e se consolar com o fato de que o limitado e o particular são mais ricos que o comum e o geral. Com isso, a questão da objetividade, de atitude

não-tendenciosa (*Unparteilich*) do tão louvado ponto de vista de fora e acima das coisas, é para mim relativizada" ...⁴ Contudo, esta observação não é nem desenvolvida nem aprofundada por Droysen; ela permanece como simples indicação isolada em um texto que não seria publicado senão postumamente. Será tarefa da nova geração sistematizar e concluir a transmutação relativista do historicismo.

O historicismo relativista

Perto do fim do século XIX, o historicismo alemão começa a mudar de caráter: o próprio ponto de vista conservador aparece como historicamente superado. O desenvolvimento industrial gigantesco e acelerado da Alemanha, a unificação nacional do país no quadro de um Estado constitucional, a penetração do capital no conjunto das relações econômicas e sociais e o avanço de uma poderosa burguesia industrial e financeira aparecem mais e mais como fenômenos irreversíveis, que tornam anacrônica toda adesão às instituições, valores e formas de sociabilidade pré-capitalistas. Em nome da história, não se pode mais defender as leis feudais tradicionais, o direito local consuetudinário, as virtudes aristocráticas, já que a própria história os condenou a desaparecer (o mesmo vale, após 1918, para a monarquia). O historicismo tende, portanto, a se redefinir e a se transformar em um questionamento de todas as instituições sociais e formas de pensamento como historicamente relativas: ele deixa assim de ser conservador para se tornar *relativista*. Evidentemente, o relativismo guarda, para a maior parte dos historicistas, uma dimensão conservadora, um aspecto nostálgico e neo-romântico, que toma em geral a forma de uma crítica cultural do capitalismo. Esta orientação corresponde em particular à sensibilidade da *intelligentia* pequeno-burguesa tradicional em um período de transição, quando as velhas classes dominantes (pré-capitalistas) estão enfraquecidas mas as novas não têm ainda o monopólio do poder. A *intelligentia* tradicional não crê mais na manutenção dos estilos de vida pré-capitalistas, mas se recusa a aderir ao capitalismo industrial,

que é sentido como hostil a seu ser social e cultural; o relativismo está, sem dúvida, vinculado a estes dilemas.

O primeiro representante — e também em nossa opinião o mais importante e o mais coerente — desta tendência é Wilhelm Dilthey. Aluno de Ranke e de Droysen, apaixonado pela obra do teólogo romântico Schleiermacher, nem por isso Dilthey se situa no campo conservador. Sua obra constitui uma das primeiras tentativas sistemáticas e profundas de crítica historicista do positivismo e de seu método científico-naturalista. Escrever, como o fez o acadêmico soviético I. S. Kon, que "o antinaturalismo" de Dilthey "se volta menos contra o positivismo que contra o materialismo histórico" é consequência de uma incompreensão radical da *démarche* de Dilthey.⁵

A distinção que Dilthey estabeleceu entre "as ciências do espírito" (*Geisteswissenschaften*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) se tornou clássica e um ponto de referência obrigatório para as ciências sociais nos países de cultura alemã. Ela se baseia em três características particulares das *Geisteswissenschaften*: a) a identificação do sujeito e do objeto (todos os dois pertencem ao universo cultural e histórico); b) a unidade inseparável dos julgamentos de fato e de valor⁶; c) a necessidade de *compreender* (*Verstehen*) e significação vivenciada dos fatos sociais — enquanto a ciência natural pode se limitar a uma *explicação* exterior dos fenômenos.

Mas sua contribuição decisiva é a percepção profundamente lúcida da historicidade das ciências do espírito, no quadro geral da historicidade (e, consequentemente, relatividade) de todas as formas de pensamento e de todas as visões de mundo. Em algumas passagens marcantes de sua *Weltanschauungslehre* (teoria das visões de mundo), Dilthey desenvolve, com uma coerência e uma amplitude de espírito admiráveis, esta abordagem radicalmente historicista da cultura: "A história do mundo como tribunal do mundo expõe cada sistema metafísico como relativo, passageiro, transitório, apesar da sua vã pretensão à validade objetiva (...) a história é um imenso campo de ruínas, de tradições religiosas, afirmações metafísicas, sistemas demonstrados... obras científicas, poéticas ou religiosas... cada um destes sistemas exclui o outro,

cada um contradiz o outro, nenhum conseguiu se comprovar (...). Entre as razões que alimentam continuamente o ceticismo, uma das mais eficazes é a anarquia dos sistemas filosóficos. Entre a consciência histórica de sua variedade ilimitada e a pretensão de cada uma delas à validade geral existe uma contradição, que alimenta o espírito céptico com muito mais força do que qualquer demonstração sistemática. A multiplicidade dos sistemas filosóficos se estende atrás e em torno de nós de forma ilimitada e caótica... E não surgiu esperança alguma de que uma decisão possa ter lugar em seu seio".⁷

Para Dilthey, estas diferentes maneiras de pensar e de conhecer não são de forma alguma arbitrárias: elas contêm a sua parcela de verdade: "Cada visão de mundo é historicamente condicionada, portanto, limitada, relativa... Cada uma exprime, nos limites de nosso pensamento, uma dimensão do universo. Cada uma é, conseqüentemente, verdadeira. Mas cada uma delas é unilateral. *É-nos negado ter uma visão de conjunto destas dimensões (diese Seiten zusammenschauen). A luz pura da verdade nos é visível apenas nas múltiplas facetas de um raio de luz*".⁸ Não se pode senão ficar impressionado por esta forma radical de colocar o problema do relativismo, evitando o atalho muito fácil da solução eclética, que consiste em justapor as diferentes percepções unilaterais.

As ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) não escapam a este condicionamento histórico geral, a esta imersão no fluxo perpétuo da vida: "De acordo com a forma pela qual os historiadores, economistas, juristas e estudiosos da religião se situam na vida, eles desejam influenciá-la. Eles submetem as personalidades históricas, os movimentos de massas, as orientações a seu julgamento, e este é condicionado por sua individualidade, pela nação à que pertencem, pela época em que vivem. Mesmo quando julgam proceder sem pressuposições, eles são determinados (*bestimmt*) por seu horizonte (*Gesichtskreis*)". Mas, ao mesmo tempo, cada ciência, enquanto tal, contém a exigência da validade universal. Para que as ciências do espírito, no sentido rigoroso de ciência, possam exigir, elas devem se posicionar neste objetivo de forma sempre mais consciente e crítica. A maior parte das

contradições científicas, que se manifestaram ultimamente na lógica das ciências do espírito, se baseia no conflito entre estas duas tendências".⁹

Durante toda sua vida, Dilthey lutou — em vão — para escapar às conseqüências relativistas de seu próprio historicismo radical. Às vezes, ele parece acreditar que a própria consciência histórica permitiria superar os dilemas que ela suscita, na medida em que se poderia descobrir "no relativo o válido universalmente (*Allgemeingültige*)".¹⁰ Entretanto, como enfatiza com razão seu crítico H. Diwald, a consciência histórica está, da mesma forma que as visões de mundo, submetida à historicidade: trata-se, portanto, de um círculo em relação ao qual ele não pode de forma alguma se libertar por uma referência à irracionalidade da vida e da história.¹¹ Às vezes, ele parece tentado pelo ecletismo, mas o seu rigor intelectual o impede de sucumbir a essa saída superficial e banal. Nada revela melhor este dilema e seu dilaceramento interior face à confrontação de sistemas de idéias contraditórios que a bela parábola intitulada "Sonho", que ele publicou na *Wissenschaftslehre*: contemplando o célebre quadro "A Escola de Atenas" de Rafael, ele se impressionou com a forma pela qual o artista atenuou uma luta de morte entre sistemas hostis, apresentando-a como uma conversação amigável. Mas em seu sonho o quadro toma vida, e aos filósofos antigos vêm-se juntar os modernos: Descartes, Leibniz, D'Alembert, Kant, Fichte, Hegel etc. Eles se reagrupam em três grandes conjuntos: os materialistas, os idealistas da liberdade, os deterministas. Uma conciliação é possível? "Em vão os mediadores atarefados corriam entre estes grupos, e de um a outro — a distância que os separava se alargava a cada segundo — agora o próprio solo desaparece entre eles — uma terrível hostilidade (*Entfremdung*) parecia separá-los — fui invadido por uma angústia estranha... a unidade de meu próprio ser parecia dilacerada e eu era atraído tanto para um, quanto para outro grupo e procurava defendê-lo".¹² Sob esta forma poética e pessoal, Dilthey exprime sua lúcida intuição do caráter irreconciliável das oposições entre *Weltanschauungen* (idéias que se encontrará mais tarde em Max Weber, sob a forma do combate eterno entre deuses e demônios) e da inconsistência da ilusão eclética. Comentando esta parábola, Bollnow escreveu:

“A unidade do homem parece se dilacerar no embate das *Weltanschauungen*. Esta é a última posição à qual Dilthey chegou. Somente quadros, dos quais cada um é verdadeiro, mas nenhum capaz de abranger toda a realidade, e se opondo de forma incompatível no pensamento”.¹³

A grandeza e a originalidade de Dilthey, que fizeram dele uma figura única no pensamento científico-social moderno, é precisamente este radicalismo, esta coerência na *démarche* historicista que não teme levar até o fim as suas implicações relativistas. Evidentemente, Dilthey não se resignou ao relativismo absoluto, que tem por corolário lógico o *cepticismo*, a negação de toda possibilidade de conhecimento objetivo; ele buscará, durante toda a sua vida, uma superação. Muito rigoroso para se contentar com soluções facilmente ecléticas, ele reconheceu, no final de sua vida, o fracasso de suas tentativas. Em um discurso pronunciado por ocasião de seu septuagésimo aniversário (1903), ele resumiu em alguns parágrafos pungentes o dilema de sua obra teórica: “A finitude de todo fenômeno histórico, quer seja uma religião, um ideal ou um sistema filosófico, e, conseqüentemente, a relatividade de toda interpretação humana da relação entre as coisas, é a última palavra da concepção histórica deste mundo, onde tudo flui e nada é estável. Diante disso, surge a necessidade que tem o pensamento de um conhecimento universalmente válido e os esforços que faz a filosofia para atingi-lo... Onde encontrar os meios para superar a anarquia de convicções que ameaça se propagar? Trabalhei toda minha vida visando resolver os problemas que se vinculam em longa cadeia a este problema essencial. Vejo o final da minha vida. Se fiquei a meio caminho, meus jovens companheiros de jornada, meus discípulos, irmão, espero, até o fim”.

É raro que um pensador confesse, com tanta sinceridade, sua dificuldade em encontrar uma solução para “o problema fundamental” de sua obra. Mas ao colocar claramente a própria *questão* — como o conhecimento da história (ou da sociedade) pode ser ao mesmo tempo historicamente limitado e objetivo? —, apesar de não chegar a uma resposta satisfatória, Dilthey está mais próximo de uma compreensão real e fecunda dos dilemas

da objetividade científico-social que os doutrinários da certeza positiva, com suas soluções ilusórias e estéreis. A principal crítica que se poderia fazer a ele é que seu historicismo é inteiramente desprovido de *densidade social*: as épocas históricas (ou as culturas nacionais) são os únicos enquadramentos que ele leva em consideração, enquanto as classes sociais são pura e simplesmente ignoradas.

Com a obra de Georg Simmel, o historicismo relativista não conseguiu escapar à tentação eclética. Com os outros historicistas, Simmel vai criticar com lucidez as limitações do positivismo, que ele designa pelo termo “naturalismo epistemológico”: o conhecimento nas ciências históricas não pode ser, como o julga o naturalismo, o reflexo da realidade em um espelho; ele não é simples reprodução, mas *atividade espiritual* que coloca questões à realidade e lhe atribui uma significação. Longe de ser um *Spiegelbild* (imagem de espelho), o produto da ciência histórica parece mais um *retrato* ou uma paisagem pintados por um artista; este *quadro* do passado histórico é sempre o resultado de um *ponto de vista* determinado, de uma perspectiva necessariamente unilateral. Ora, esta perspectiva é condicionada de forma decisiva por pressuposições ou interesses (no sentido psicológico do termo) *metateóricos* (*übertheoretischen*) do cientista. Por exemplo, a passagem de uma época coletivista a uma outra mais individualista será interpretada ou não como um “progresso” segundo as pressuposições, os ideais subjetivos dos historiadores.¹⁴

Contrariamente a Dilthey, Simmel pertence (assim como Max Weber) a uma geração que não pôde deixar de fazer um ajuste de contas metodológico com o marxismo. Trata-se para ele de demonstrar o caráter “subjetivo” do materialismo histórico e de seus pressupostos metateóricos: é a aspiração igualitária dos marxistas que explica a sua tendência a privilegiar a economia — na medida em que esta é a única esfera da vida social onde a igualdade é possível. O materialismo histórico tem a ilusão de constituir uma concepção realista, livre de todo momento não-objetivo; mas, na verdade, é a vontade prática do socialismo, seu desejo de igualdade, que leva à concepção materialista da história e a sua interpretação econômica dos fatos históricos.¹⁵

A partir destas premissas, como evitar o relativismo total e seu corolário epistemológico: o ceticismo?

A solução esboçada por Simmel é do tipo "sintética", isto é, eclética: ele se propõe a "dissolver as cristalizações dogmáticas (*Starrheiten*)" no movimento fluído do conhecimento, cuja unidade resulta da "complementariedade e dependência recíproca" dos diferentes princípios finais; graças a esta *démarche*, "métodos subjetivos podem se aproximar — em um processo infinito de relação recíproca — do ideal da verdade objetiva". Por exemplo, em economia política é necessário superar o conflito irreconciliável e a negação mútua dos dois principais métodos (o histórico e o das leis gerais) para pôr-se a caminho de sua interpenetração orgânica.¹⁶

Em sua obra bem conhecida sobre Simmel, A. Mamelet explica que seu relativismo é, na realidade, um esforço para atingir "uma expressão completa do concreto, em uma espécie de síntese e de integração dos pontos de vista filosóficos. Superar a abstração, que tende a se erigir em absoluta, e, combinando as abstrações umas com as outras... traduzir a vida concreta nas correlações dos conceitos, que condensam, em sua reciprocidade de ação, sua diversidade... tal é o ideal que ele se propõe..."¹⁷

O ecletismo tensionado entre as visões de mundo contraditórias (e coerentes) — como *Aufklärung* e romantismo, liberalismo e conservadorismo etc. — é característico do tipo de pensamento das camadas médias, em particular em um período de transição como aquele que se conheceu na Alemanha no início do século.

O rigor relativista de Dilthey e seu permanente fracasso nos parecem muito mais interessantes e *produtivos* do ponto de vista metodológico que a solução superficial do atalho eclético, a "síntese" que Simmel reivindicava. Antes de tudo porque (como enfatiza justamente Max Weber) a "síntese", o exato meio-termo ou a mistura eclética não são, em nada, mais objetivos ou mais próximos da verdade científica que as posições extremas. Por outro lado, estando o próprio autor da síntese imerso no fluxo da história, como poderia sua *démarche* ser objetiva? Sendo possíveis muitos tipos de "combinações" entre visões de mundo ou de métodos, como saber qual é a "verdadeira", "objetiva"? Como optar nesta infinidade de "sínteses" contraditórias? Na

realidade, todo pensamento novo comporta, em uma certa medida, uma dimensão de "síntese" de elementos anteriores. Mas se esta síntese quer superar a simples justaposição incoerente de fragmentos contraditórios, ela deve tomar a forma de uma *integração* de elementos de origens diversas no seio de uma *Weltanschauung* coerente que lhe forneça sua estrutura significativa essencial — o que nos remete à relatividade histórica e social desta visão de mundo. Em outros termos: o ecletismo não permite em nada escapar aos dilemas suscitados pelo historicismo relativista; ele não faz senão recolocá-los novamente sob uma outra forma.

Uma outra variante da solução eclética no quadro do historicismo é a obra de Ernst Troeltsch. Mais próximo da inspiração de Dilthey, ele procurou durante toda a sua vida (como seu mestre) uma resposta ao desafio relativista: como encontrar no fluxo incessante da historicidade um fundamento estável para a verdade? Em sua grande obra sobre o historicismo e seus problemas, de 1922, Troeltsch mostra como o avanço da consciência histórica produziu no século XIX "uma historicização fundamental de nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores", tendo como resultado "uma dificuldade crescente de encontrar pontos de apoio (*Haltpunkte*) neste oceano em movimento (*strömenden Ozean*)".¹⁸

Como escreverá seu amigo historiador Friedrich Meinecke, o pensamento de Troeltsch pode ser resumido com as duas célebres fórmulas de Heraclito e Arquimedes: tudo flui, dê-me um ponto de apoio estável. O esforço de Troeltsch, acrescenta Meinecke, visava escapar ao relativismo céptico, "se possível utilizando os meios do próprio pensamento histórico como antídoto para o veneno que jaz latente no historicismo".¹⁹

Tratava-se, portanto, de encontrar um freio à anarquia dos valores, uma escapatória ao abismo relativista, um dique para a corrente dissolvente da historicidade. Ou, em termos mais diretamente epistemológicos, a questão que o inquietava era a seguinte: como um conhecimento objetivo é ainda possível, se toda cognição humana é social e historicamente condicionada?²⁰ Ele parece, como Simmel, inclinar-se para a solução eclética: a superação do relativismo seria possível graças a uma grande *síntese cultural* da civilização ocidental, análoga àquelas que produziram, no

passado, os profetas, os gênios políticos e os grandes historiadores.²¹ Em sua última obra, *Der Historismus und seine Überwindung* (O historicismo e sua superação, 1924), ele apresenta a conciliação, o compromisso entre as diferentes opções morais próprias a cada indivíduo ou grupo como o elemento dinâmico desta síntese nova.²² Comentando este texto, Jean Seguy enfatiza (em sua marcante obra sobre a sociologia de Troeltsch): "Troeltsch pensa poder assim ao mesmo tempo contornar e utilizar para seus fins o ceticismo e o relativismo resultante da história, da sociologia e da conjuntura moderna. No próprio compromisso, o agente histórico encontra assim uma objetividade que parecia dever ser doravante recusada a ele".²³

Todavia, esta solução não parece inteiramente satisfatória para Troeltsch, que procura em vão o *Haltpunkt* que permita a síntese cultural. Ela coexiste nele com uma outra orientação, que tende a transcender o *strömenden Ozean* da história. De acordo com Meinecke, Troeltsch havia compreendido que diante do historicismo "a única saída é vertical: buscar o eterno no momento histórico".²⁴ Realmente, na conclusão de *Der Historismus und seine Probleme* acha-se uma fórmula sibilina que sugere esta escapatória "vertical" (isto é, religiosa): "a chave para a solução de nosso problema... se acha na identidade individual e essencial dos espíritos finitos com o espírito infinito..."²⁵

Paradoxalmente, é por esta solução metafísica que Troeltsch está mais próximo do historicismo radical de Dilthey: contrariamente a Simmel, ele parece implicitamente reconhecer a impossibilidade de uma síntese eclética puramente científica. Seu fracasso metodológico — reconhecido pela maior parte dos críticos de sua obra — é (como o de Dilthey) a prova ao mesmo tempo da extraordinária potência crítica do historicismo e de sua incapacidade em oferecer uma resposta coerente aos problemas que ele próprio suscita.

A sociologia do conhecimento de Karl Mannheim

Com a obra de Karl Mannheim, o historicismo relativista se desenvolve e se metamorfoseia mais uma vez: sua nova imagem

é a de uma sociologia histórica do conhecimento (tingida de marxismo), à procura de um *fundamento social* para a solução eclética tradicional.

Infelizmente não poderemos seguir aqui detalhadamente o curioso itinerário espiritual de Mannheim: seu ponto de partida é, paradoxalmente, um idealismo metafísico no pólo oposto do historicismo. Nos seus primeiros ensaios — a conferência *Seele und Kultur* de 1917, sua tese de doutorado *Strukturanalyse der Erkenntnis* (1918 — publicada em 1922) — o marcante é a questão do *absoluto*, de verdades *eternas* (*zeitlose*), do estudo da história a partir de uma lógica *estática* etc.²⁶ É provavelmente o impacto da grande vaga revolucionária da Europa central em 1919 que o tocou de perto — nomeado professor da Universidade de Budapeste por Georg Lukács (durante seu efêmero mandato como Comissário do Povo para a Cultura na República Húngara dos Soviéticos), ele será obrigado pela vitória dos "brancos" do general Horthy a deixar a Hungria — que vai torná-lo sensível à visão historicista de mundo. A partir deste momento, ele vai estudar com paixão a obra dos principais teóricos do historicismo (Dilthey, Troeltsch), assim como *História e consciência de classe* (1923) de Lukács, que provocará uma mudança profunda de sua atitude para com o marxismo. Encontramos um documento curioso que testemunha a reação "no ato" de Mannheim à obra de Lukács: em sua biblioteca privada (legada à Universidade de Jerusalém) acha-se um exemplar do livro de Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, de 1922, com notas marginais da pena de Mannheim. Quando Troeltsch escreve (p. 360) que não existe nenhum livro sério sobre a dialética marxista de um ponto de vista filosófico, Mannheim protesta, escrevendo na margem: "Lukács". Tendo sido publicado em 1924 o artigo de Mannheim que analisa o livro de Troeltsch (*Historismus*), é de todo evidente que foi no curso do ano de 1923, pouco após a aparição do livro de Lukács, que este comentário foi escrito: *História e consciência de classe* apareceu a seus olhos, neste momento, como a primeira obra digna de interesse sobre a dialética marxista.

No curso dos anos 20, Mannheim vai reivindicar para si uma versão particularmente *radical* do historicismo relativista,

que ele procura combinar com certos temas marxistas. No ensaio de 1924, *Historismus* — um de seus escritos mais ricos, que contém em germe o conjunto das idéias que ele iria desenvolver nos dez anos seguintes —, sua idéia principal é a “dependência situacional” (*Standortsgeundenheit*) de todo conhecimento histórico: não existe nenhuma afirmação sobre a história na qual não penetre a posição filosófico-histórica do sujeito observador. Esta posição, por sua vez, depende de (ou está vinculada a) certas camadas sociais e sua dinâmica. Estas diferentes representações da história (*Geschichtsbilder*) não são contraditórias: elas circundam o mesmo objeto a partir de posições diversas. Uma tal forma de formular o problema prepara evidentemente a solução eclética: a “síntese” de diferentes posições. Mas, ao mesmo tempo — e isso é o mais interessante —, Mannheim insiste no papel salutar do historicismo relativista como momento inerente à dialética do processo cognitivo. “É preciso necessariamente passar pela anítese, é preciso ter atravessado a dinamização completa para poder encontrar a solução da problemática na síntese; neste sentido, mesmo o historicismo tornado relativista está mais próximo da solução que a filosofia estática com suas verdades absolutas formais.”²⁷ O ensaio de 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, reafirma, como um desafio e uma provocação, esta profissão de fé relativista: “Não podemos partilhar deste medo que se manifesta no pensamento contemporâneo com relação ao relativismo... Preferimos um ‘relativismo’ que torna a sua própria tarefa difícil — na medida em que coloca em evidência todos estes momentos que revelam a parcialidade e a dependência para com o ser (*Seinsgeundenheit*) de toda a afirmação — a este ‘absolutismo’ que proclama o caráter absoluto de seu próprio ponto de vista ou da ‘verdade em si’, mas é de fato ao menos tão parcial como qualquer um de seus adversários...”²⁸ Neste artigo, a dimensão sociológica e a influência do marxismo são mais profundas e o programa de uma sociologia do conhecimento é esboçado. Mannheim relaciona as categorias do conhecimento com certos *modos de pensar*, certas visões de mundo, que são, por sua vez, ligadas (não necessariamente de forma determinista) ao sistema econômico e político e a certas classes sociais.²⁹

É com *Ideologie und Utopie* (1929) e o artigo *Wissensoziologie* (1931) — escrito para um manual de sociologia e integrado à nova edição (inglesa) de *Ideologia e utopia* em 1936 — que Mannheim vai sistematizar sua concepção da sociologia do conhecimento e fornecer uma contribuição original à problemática historicista. A idéia central do livro (em continuidade com os ensaios de 1924-25) é a da *Standortsgeundenheit* ou *Seinsgeundenheit* do pensamento em geral e do conhecimento (histórico-social) em particular. A tradução habitual destes termos (“determinação existencial”) nos parece imprecisa: o termo *geundenheit* não implica determinação mas *dependência, ligação, vinculação*: seria preciso, portanto, falar antes de dependência do conhecimento com relação ao ser (social) ou vinculação do conhecimento a uma *posição* (social). Que entende Mannheim por ser ou posição sociais? O termo inclui vários grupos ou categorias sociais: gerações, círculos, seitas religiosas, grupos profissionais, mas a estrutura decisiva é a das classes sociais. Para Mannheim, a formação e evolução do conjunto dos grupos sociais estão fundamentadas nas relações de produção e de dominação.³⁰

Nestas condições, compreende-se facilmente a crítica frequentemente dirigida contra Mannheim por seus críticos anti-marxistas: “apesar de seus esforços para diferenciar sua própria visão da do marxismo, ele nunca escapou inteiramente às categorias marxistas de *Unterbau* e *Überbau*...” (infra-estrutura e super-estrutura).³¹

Certos autores marxistas reconhecem também o vínculo entre a problemática de Mannheim e o materialismo histórico. É o caso notadamente de Ernst Lewalter, autor de um dos melhores ensaios sobre *Ideologia e utopia*.³² Mesmo um crítico marxista tão hostil como Lukács em *A destruição da razão* o reconhece a sua maneira, afirmando que Mannheim foi “obrigado” a capitalizar diante do “materialismo histórico”.³³

É partindo de Marx (e do jovem Lukács de 1923) que Mannheim vai definir o conceito de *ideologia total*: não tal ou qual “idéia” ou representação, mas o conjunto da *estrutura de consciência* (*Bewusstseinsstruktur*) de uma classe ou categoria social, seu estilo de pensamento socialmente condicionado; esta

Weltanschauung global modela, no curso do processo cognitivo, as hipóteses, a problemática (*Problemstellung*), a seleção dos dados, o vocabulário, o aparelho conceitual, os modelos intelectuais das teorias. No artigo sobre a sociologia do conhecimento (1931), ele considera que o conceito de ideologia (que ele havia empregado ainda em 1929) estava muito “carregado”, e o substitui pelo de *perspectiva socialmente vinculada*, mas a significação concreta do novo termo é a mesma.

Mannheim enfatiza, com razão, que esta ideologia total, ou perspectiva social, não é somente fonte de erro ou ilusão: ela é também *fonte de lucidez* e de conhecimento verdadeiro, ela abre o acesso a certos domínios da realidade, esclarece com acuidade certos aspectos do ser social. Em outros termos: o condicionamento social do pensamento não significa ausência de conhecimento, mas sua “particularização”, parcialidade, seus *limites de validade* (*Geltungseinschränkung*). De acordo com Mannheim, isso não se aplica às ciências naturais, fundadas sobre o paradigma matemático, já que no tipo de conhecimento exemplificado por duas vezes dois igual a quatro, a gênese não tem nenhum papel constitutivo no conteúdo cognitivo.³⁴ Mannheim retoma aqui, por sua conta, a distinção historicista clássica entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*: sua sociologia do conhecimento não visa, na realidade, senão as ciências humanas, aquelas que segundo a sua essência não são formuláveis a não ser no quadro de uma *perspectiva* (socialmente condicionada).

Constatando a presença da posição social no olhar, na percepção, na “visão” cognitiva dos fatos históricos e sociais, Mannheim coloca uma questão tipicamente “lukacsiana”: “qual é a posição (*Standort*) que tem as maiores condições de ter acesso a um *optimum* de verdade”? Sua resposta parece, às vezes, se aproximar surpreendentemente da resposta de *História e consciência de classe*: “a consciência burguesa tem um interesse social vital em... ocultar de si mesma os limites de sua própria racionalização”; o marxismo, pelo contrário, descobriu um novo método de pensamento: situado em um *observatório* mais elevado (*höheren Warte*), ele produziu um “*alargamento do campo de visibilidade*” (*Erweiterung des Gesichtsfeldes*).³⁵

O conjunto da problemática de *Standortgebundenheit* em Mannheim é, portanto, em nossa opinião, não somente inspirado pelo marxismo e especialmente por Lukács, mas constitui assim um enriquecimento para a sociologia marxista do conhecimento, graças à contribuição conceitual e metodológica do historicismo. Este “enxerto” entre marxismo e historicismo é, do nosso ponto de vista, a contribuição teórica mais interessante de Mannheim, aliás magistralmente aplicada em algumas de suas pesquisas históricas concretas (por exemplo, o estudo de 1927 sobre o pensamento conservador).

Todavia, após ter seguido de perto o marxismo na definição da sociologia do conhecimento, Mannheim se separou dele em um certo momento, para empreender uma *démarche* relativista-eclética inspirada na tradição historicista. Pode-se situar com precisão o ponto lógico desta separação/ruptura com o marxismo a partir do qual vai se redirecionar seu itinerário: o “princípio da carruagem” de Max Weber. Como se sabe, em seu discurso sobre a vocação do político (1919), Max Weber havia criticado a recusa do marxismo em aplicar-se a si próprio: “a interpretação materialista não é uma carruagem sobre a qual se pode montar à vontade e que se deteria diante dos agentes da revolução”.³⁶ Mannheim cita com aprovação a fórmula weberiana e critica o marxismo por não ter observado a *Seinsgebundenheit* e a ideologia senão em seus adversários, enquanto se concebia a si próprio como não-ideológico (*überideologisch*).³⁷

Em outros termos: os marxistas “desmascararam” todas as outras correntes de pensamento, desvelando, sob a máscara de objetividade, universalidade e neutralidade, a sua verdadeira face: um ponto de vista de classe tendencioso e parcial; eles se recusam, entretanto, a retirar sua própria máscara e a revelar sua própria “face social”. Ora, “a carruagem”, uma vez em marcha, não pode mais parar e não pode permitir a nenhum dos “passageiros” descer no meio do caminho: o método que consiste em “desmascarar” o rival não pode continuar sendo por muito tempo o privilégio de uma única tendência, e ninguém pode impedir seus adversários de aplicar ao marxismo o seu próprio remédio. Para Mannheim, é exatamente aí que se situa a superioridade meto-

dológica da sociologia do conhecimento sobre o marxismo: ela retira *todas as máscaras sem exceção* e mostra o caráter unilateral, “perspectivista”, ideológico, socialmente condicionado de *todas* as formas de pensamento e de conhecimento científico-social, inclusive o marxismo.

Não se pode negar que esta crítica contém uma parte de verdade: várias correntes no seio do marxismo, desde a época de Mannheim até nossos dias, influenciadas pelo positivismo (é suficiente pensar em Kautsky e no “marxismo ortodoxo” da Segunda Internacional), apresentaram o materialismo histórico como sendo uma “ciência” pura e simples, livre de julgamentos de valor, não-ideológica (ou utópica) e sem vinculações de classe. É contra estas correntes, mais que contra o próprio Marx (que, como veremos mais adiante, não ocultava que sua teoria “representava” o ponto de vista do proletariado), que se aplica o “princípio da caruagem”. Entretanto, não se pode senão ficar surpreso diante do silêncio de Mannheim em *Ideologia e utopia* face às teses de Lukács que advêm precisamente de uma tentativa de aplicação do marxismo (como método) a si mesmo, reivindicando claramente seu caráter de consciência de classe (“adjudicada”) do proletariado. É evidente que não se pode acertar as contas com *História e consciência de classe* através do “princípio da caruagem”; ora, Mannheim, que considerava em 1923 o livro de Lukács como a primeira grande obra filosófica da dialética marxista, polemiza com o marxismo fazendo abstração das posições de seu mais eminente teórico... É apenas no artigo sobre a *Wissensoziologie* de 1931 que há uma pequena referência crítica a Lukács, que expressa a dificuldade de Mannheim: ele se limita a falar elipticamente do “risco de uma solução unilateral construtiva (*Konstruktiven*) e dogmatizada — carregada de uma certa concepção filosófico-histórica — da problemática” e a lamentar que Lukács não tenha sabido dissociar a sociologia do conhecimento do método de “desvendamento ideológico”.³⁸

Escreveu-se a propósito de Max Weber que a sua obra era um diálogo com a sombra de Marx. Poderia se afirmar também que *Ideologia e utopia* é um diálogo com (e uma resposta) a *História e consciência de classe*: num caso como no outro, os

adversários/parceiros não são, quase nunca, explicitamente criticados e discutidos, mas o conjunto da *démarche* se realiza em relação a eles.

Uma vez rejeitada a saída marxista, Mannheim se acha diante dos dilemas clássicos do relativismo historicista: se todo pensamento ou conhecimento é dependente de uma perspectiva social e historicamente condicionada, e ligada a um ponto de vista social inevitavelmente parcial e tendencioso, como chegar à verdade objetiva ou ao menos a um *optimum* de veracidade cognitiva? Sua resposta não escapa às armadilhas do atalho já percorrido por seus mestres predecessores, Simmel (com quem Mannheim havia estudado em Berlim antes da guerra) e Troeltsch: a “síntese” eclética.

Trata-se, constatando a *complementariedade recíproca* dos diferentes pontos de vista parciais — vinculados a posições sociais distintas —, de atingir uma *visão de conjunto* (*zusammenschauen*) pela *síntese dinâmica* destas perspectivas unilaterais. Esta síntese — que deve ser constantemente renovada, seguindo o momento histórico — permite a percepção a mais vasta, a mais ampla possível em uma época determinada. Ao integrar as diferentes perspectivas, ao traduzi-las e convertê-las umas nas outras, ela abre o caminho a uma nova objetividade. Mannheim insiste no caráter “dinâmico” da síntese, supondo distingui-la da velha “média exata”, mas é obrigado a reconhecer que ela advém bem ou mal de uma opção política determinada: pelo “equilíbrio dinâmico”, contra “as duas alas extremas do movimento político” (a revolução e a contra-revolução). É a partir desta “decisão política” (*Entscheidung*) pelo “centro dinâmico” (*dynamischen Mitte*) que se pode elaborar a síntese que representa o *optimum* relativo de conhecimento em uma época determinada.³⁹

Não se pode dirigir a esta solução eclética as mesmas críticas mencionadas anteriormente a respeito de Simmel, a começar pela constatação feita por Max Weber — pouco suspeito de simpatia pelo extremismo revolucionário — de que a posição de “centro” não é em nada mais objetiva que a posição dos “extremos”. Nós nos abstermos de todo comentário sobre a evolução de Mannheim após sua partida para a Inglaterra, em 1933, quando sua “síntese”

ou “terceira via” toma um caráter mais e mais conservador, até que ele se torna, de acordo com seu antigo assessor na London School of Economics, Jean Floud, um “utópico de direita”.⁴⁰ É suficiente constatar que este itinerário é uma demonstração exemplar da vacuidade do conceito de “síntese dinâmica”, que abrange, nos anos 20, uma articulação entre marxismo e historicismo e nos anos 30 e 40, entre liberalismo capitalista e conservadorismo autoritário.

Entretanto, o que distingue Mannheim de antes de 1933 de seus antecessores relativistas/eccléticos e lhe dá, em relação a eles, uma superioridade inegável é sua tentativa de encontrar um fundamento social para a síntese. Nisso ele é coerente com o conjunto da sociologia do conhecimento: toda forma de pensamento é necessariamente “vinculada a uma posição social” (*Standortgebunden*). Mas ao colocar a questão do protagonista (*Träger*) da síntese, isto é, da camada social capaz de realizar a integração dinâmica das perspectivas ideologicamente conflitivas, ele se situa — de uma certa maneira — no interior de uma problemática do tipo marxista/lukacsiana. Ele parece aceitar o desafio de Lukács, em seus termos: qual é a classe social cujo ponto de vista permite o máximo de conhecimento possível em uma época determinada? Evidentemente, sua resposta é diametralmente oposta à dos marxistas, mas os críticos antimarxistas de Mannheim, como Robert Merton, não se enganaram ao afirmar que a *intelligentsia* desempenha em seu sistema o mesmo papel epistemológico de *garantia estrutural da validade* que o proletariado em Marx.⁴¹

As razões que Mannheim propõe para justificar a atribuição deste “privilegio epistemológico” à *freischwebende Intelligenz* (*intelligentsia* sem vínculos ou, literalmente, “livremente flutuante”) — termo que ele toma de Alfred Weber — são significativas:

1. Trata-se de uma camada relativamente sem posição de classe (*Klassenlose*), desprovida de vínculos sólidos com o espaço social e à margem da produção.

2. No meio intelectual, composto de indivíduos de origens as mais diversas, todos os pontos de vista contraditórios se

confrontam de forma permanente, favorecendo assim o avanço de uma visão de conjunto.

3. Enquanto o ponto de vista de classe (ligado ao processo de produção) é diretamente determinado por sua posição social, o ponto de vista do intelectual — qualquer que seja a sua afinidade de classe — é também determinado por uma certa comunidade educacional e cultural.

4. A “flutuação” dos intelectuais, a instabilidade de sua posição social, o caráter hesitante e deliberativo de sua mentalidade não são apenas elementos negativos, como se diz geralmente. Os que têm a liberdade de escolha, que examinam todos os pontos de vista antes de tomar posição, são precisamente os que podem chegar a uma visão global e formular uma síntese verdadeiramente dinâmica.

De acordo com Mannheim, dois caminhos se oferecem ao intelectual: 1. A adesão a uma das classes em luta, processo habitual através do qual a *intelligentsia* fornece os ideólogos (no sentido amplo) tanto aos conservadores como aos liberais e ao proletariado. 2. A tomada de consciência de sua própria missão, de “sua predestinação a se tornar o advogado dos interesses espirituais do total social”.⁴² É evidentemente nesta segunda opção que se encontra de acordo com ele a solução para o problema da maximização do conhecimento social e político.

Certos autores marxistas criticaram Mannheim por ter querido simplesmente fazer da verdade o apanágio dos universitários e diplomados.⁴³ Certas passagens de *Ideologia e utopia* tendem a reforçar esta interpretação, mas na realidade o conceito de “*intelligentsia* livremente flutuante” está longe de ser unívoco em Mannheim: às vezes ele parece incluir o conjunto da categoria social dos intelectuais, às vezes parece ter um sentido muito mais restrito: “Não me refiro aqui aos portadores de diplomas (*Bildungspatentes*), mas aos raros espíritos que consciente ou inconscientemente têm um outro objetivo que não apenas o arrivismo para o próximo degrau da condição social”.⁴⁴ De acordo com Joseph Gabel, o grupo de referência que teria servido de modelo a Mannheim não foi o corpo do magistério alemão (majoritariamente conservador, quando não retrógrado), como se pretende, mas a *intelligentsia de esquerda de Budapeste*, que

constituiu entre 1900 a 1939 um meio marcadamente aberto a todas as influências exteriores, uma camada intelectual cosmopolita em uma cidade situada na encruzilhada de muitas culturas e influências religiosas que se neutralizavam reciprocamente.⁴⁵

Em qualquer caso, a *freischwebende Intelligenz* continua sendo para Mannheim o sujeito social do *optimum* de conhecimento — tese que foi objeto de críticas e polémicas apaixonadas, especialmente da parte dos marxistas. Lukács, em *A destruição da razão* (1953), volta ironicamente contra ele o “princípio da carruagem”: Por que esta *intelligentsia* sem vínculos não seria mais *situationsgebunden*, por que o relativismo não se aplica aqui a si mesmo, como ele o exige do materialismo histórico? Mannheim teria de demonstrar que a dependência do pensamento com relação ao ser não se aplica a esta camada, mas ele não fornece nem mesmo uma tentativa de demonstração desta exceção. Da mesma forma, Goldmann não entendia “por que os intelectuais... teriam... uma perspectiva menos parcial que não importa qual outro grupo social como o dos advogados, padres, sapateiros etc.”⁴⁶ Parece-nos que estas críticas são *inadequadas* na medida em que elas não levam em consideração a coerência interna do argumento proposto em *Ideologia e utopia*: Mannheim não nega a *Situationsgebundenheit* dos intelectuais, mas procura demonstrar como e por que é precisamente esta posição específica que os torna (contrariamente a todo outro “grupo profissional”) aptos a um conhecimento mais objetivo e mais global da realidade histórica. Em uma outra observação, o filósofo comunista húngaro (discípulo de Lukács), Adalbert Fogarasi, afirma, ao contrário de Mannheim, que a *intelligentsia* é ela própria dividida em classes: uma parcela pertence à burguesia, enquanto a outra, a *intelligentsia* trabalhadora, é uma camada explorada que faz parte do proletariado.⁴⁷ Uma tal análise não apenas ignora francamente a pequena burguesia — classe da qual provém a maioria dos intelectuais —, mas também faz abstração do fato bem conhecido da adesão dos intelectuais de origem burguesa (ou pequeno-burguesa) ao movimento operário.

Em nossa opinião, uma crítica marxista rigorosa de Mannheim deve antes de tudo reconhecer a verdade de algumas de suas

observações sobre a natureza dos intelectuais como categoria social: é inegável que a *intelligentsia* é uma camada relativamente autônoma com relação às classes sociais, e que seu comportamento não pode ser mecanicamente explicado em função de sua origem social. O fenômeno de “livre flutuação” dos intelectuais é real e explica por que pensadores vindos de uma classe determinada puderam se tornar os ideólogos ou utópicos de uma outra, ou transferir sua solidariedade de uma classe a outra. O que Mannheim parece ignorar é que a flutuação é um estado temporário, como o de uma pluma que oscila, antes que a força da gravidade a atraia para o solo. Carregado pelo vento da história, o intelectual pode flutuar de uma posição a outra no campo da luta de classes, mas este *movimento*, essa *fluidez* não constituem, eles próprios, uma base social estável, um ponto de vista próprio: a “força da gravidade” das classes sociais a faz cair, cedo ou tarde, de um lado ou de outro. É interessante notar que nos ensaios anteriores a *Ideologia e utopia* (por exemplo, no artigo sobre o pensamento conservador ou no artigo sobre as gerações), Mannheim parece reconhecer que a *intelligentsia* está necessariamente dividida entre os pólos da luta de classe e obrigada a se aliar a um deles.⁴⁸ Muitos intelectuais se vinculam às principais classes sociais em conflito (a burguesia, o proletariado, a aristocracia fundiária). Os que acreditam estar acima das classes, portadores de uma “síntese” graças a sua posição de “centro”, não são precisamente ligados à classe da qual vem a maior parte dos intelectuais, isto é, a pequena burguesia? Sua síntese, “dinâmica” ou não, pode ser outra coisa que não uma média exata eclética entre as grandes concepções sociais de mundo que se defrontam, média exata *estruturalmente homóloga* à posição “intermediária” de sua classe social?

Para justificar sua *démarche* eclética, Mannheim utiliza às vezes uma metáfora espacial: o mesmo objeto (a realidade histórico-social) é observado de diferentes perspectivas unilaterais, de diversos ângulos de visão parciais que devem ser combinados/justapostos através da síntese dinâmica para obter uma visão de conjunto. Isso supõe que as diferentes perspectivas são de valor cognitivo equivalente, o que está longe de ser evidente. Mannheim parece consciente da desigualdade dos pontos de vista,

Em nossa opinião, esta “nova” solução não é nada mais do que uma versão ligeiramente mais sofisticada das velhas receitas positivistas; para superar o “princípio da carruagem”, Mannheim não encontra outra solução senão voltar ao “princípio do Barão de Münchhausen”: o pesquisador científico se livra, arrancando seus próprios cabelos (“auto-análise crítica”), do pântano onde seu cavalo afundou (“as motivações inconscientes-coletivas”). Uma forte crítica a esta tese de Mannheim foi, como vimos, desenvolvida por Popper, mas esta ilusão havia sido recusada antes pelo próprio Mannheim em *Ideologia e utopia* (1929): “Não há nada mais evidente do que o fato de que precisamente as formas de pensamento, através das quais refletimos, são aquelas que desvendam a nossos próprios olhos sua particularidade...”⁵² Contrariamente à teoria da *freischwebende Intelligenz*, que era uma contribuição original e inovadora, a doutrina da auto-análise social como via de acesso à objetividade não é senão uma recaída na problemática positivista tradicional. Explica-se habitualmente o distanciamento entre o Mannheim historicista de 1929 e o Mannheim semipositivista de 1936 pela adaptação ao meio científico de seu país adotivo (a Inglaterra). O estudo dos textos (pouco conhecidos) de 1932 mostra que sua evolução é anterior à partida para Londres: é nos acontecimentos na Alemanha durante estes anos que se poderia talvez encontrar a chave de sua mudança, que ele explica simplesmente, em seu escrito “autocrítico” de 1932, como o resultado de “longas reflexões” (*langen Überlegungen*).⁵³

As concessões tardias de Mannheim ao positivismo não impediram uma rejeição unânime de *Ideologia e utopia* (1936) por todos os representantes da tradição positivista que se ocuparam da obra. Sua principal crítica, incessantemente repetida, é que uma sociologia historicista/relativista do conhecimento não pode senão negar a si própria, exatamente como Epimênides, o cretense, quando proclama que todos os cretenses são mentirosos (ver o *Teeteto* de Platão). A. P. Simonds constata em uma obra recente sobre Mannheim que “raros foram seus críticos que deixaram de ressaltar este paradoxo da auto-referência, freqüentemente com o ar de terem feito uma descoberta extraordinária”; e ele cita como exemplos, entre outros, os críticos Gründwald, von Schelting, Dahlke, Bottomore, Popper e Hartung, cujas observações, “fre-

o que o conduz, às vezes, a empregar uma outra metáfora muito mais adequada: cada classe social se situa em um observatório determinado, mas certos observadores estão *mais elevados* e têm acesso a uma visão mais ampla (o exemplo mencionado por Mannheim era, como vimos, o ponto de vista do proletariado situado em um nível superior ao da burguesia). No quadro desta metáfora *topológica*, é evidente que a “síntese” ou o “centro dinâmico” não é senão uma posição de altura mediana, situada a meio caminho entre os observatórios superiores e inferiores e, portanto, *estruturalmente incapaz de oferecer uma perspectiva mais ampla*.

O próprio Mannheim não estava inteiramente satisfeito com a solução encontrada em *Ideologia e utopia* para fazer face ao desafio relativista do historicismo: a *freischwebende Intelligenz* como portadora de uma perspectiva unificadora dos pontos de vista parciais. No curso dos anos 30, ele vai abandoná-la tacitamente em prol de uma abordagem radicalmente distinta, formulada pela primeira vez em 1932: o *autocontrole do cientista social*. De acordo com esta concepção, a *Wissenssoziologie* seria um novo ramo da ciência social que reivindicava Max Weber, cuja finalidade é ser um “órgão de autocontrole crítico” e ser capaz de “detectar e submeter a um controle” as principais “fontes de erros” de origem ideológica.⁴⁹ Graças à sociologia do conhecimento, o pesquisador pode descobrir a sua própria *Seinsverbundenheit* e assim criticá-la e governá-la. Mannheim realiza neste contexto uma verdadeira autocritica: rejeita o “historicismo excessivo” (*übertonten Historismus*) de seus escritos anteriores e coloca em questão tanto a separação estabelecida entre ciências da natureza e *Geisteswissenschaften* como a crítica historicista do positivismo.⁵⁰

Alguns anos mais tarde, após o triunfo nazista na Alemanha e sua partida forçada para a Inglaterra (1933), Mannheim escreverá uma introdução para a edição inglesa de *Ideologia e utopia* (1936), que desenvolve estas idéias: o relativismo, resultante da sociologia do conhecimento, deve abrir o caminho a uma auto-consciência crítica científica, fundamento de uma nova objetividade. Por uma análise autocrítica das motivações coletivas-inconscientes, pode-se chegar a um autocontrole e a uma autocorreção e, portanto, a um conhecimento científico-social objetivo.⁵¹

qüentemente expressas em termos quase idênticos", manifestam uma impressionante unanimidade.⁵⁴ Na realidade, longe de ignorar esta objeção, Mannheim havia já respondido a ela desde 1924. Em seu ensaio sobre o historicismo, ele menciona "o argumento repetido indefinidamente até à saciedade... segundo o qual todas as nossas afirmações se apresentam com a pretensão de uma validade absoluta, supondo assim uma doutrina que seu conteúdo rejeita. Este argumento do Sócrates platônico contra os sofistas não demonstra senão a impossibilidade, a contradição interna de um relativismo sem reserva, mas não diz nada sobre a concepção estática ou dinâmica da verdade".⁵⁵ Incapazes de conceber o relativismo como um momento dialético necessário na constituição de um modelo de objetividade específica às ciências históricas e sociais, os críticos positivistas de Mannheim manifestam uma viva indignação a esse respeito: o relativismo é um "absurdo lógico", um "nihilismo intelectual" (Merton); Mannheim é "culpado de uma confusão sobre a natureza da verdade" e não supera "a antinomia de um relativismo viciado (*vicious relativism*)" (Hinshaw); sua *démarche* o faz "cair em um relativismo histórico integral, cuja sociologia do conhecimento não é senão a tradução que se diz científica" (Aron).⁵⁶

Em nossa opinião, o momento relativista é precisamente um dos aspectos mais fecundos da tradição historicista da qual Mannheim é o principal representante na sociologia moderna. Toda solução lúcida do problema da objetividade científico-social deve necessariamente *integrar* este momento e vir a superá-lo dialeticamente (*Aufhebung*) em seguida, na perspectiva de uma sociologia crítica do conhecimento.

NOTAS

1. Citado por George G. Iggers, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1968, p. 71.
2. Cf. Friedrich Meinecke, *Schaffender Spiegel*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1948, p. 162, 1970.
3. Cf. G. Iggers, *op. cit.*, p. 80; as citações de Ranke e Sybel se encontram nas páginas 77 e 119.

4. Johann Custav Droysen, *Historik, Vorlesungen über Enzyklopaedie und methodologie der Geschichte*, Hrsg. von R. Hübner, R. Oldenburg, Munique, 1927, p. 287.
5. Cf. I. S. Kon, *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 116.
6. Cf. Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, I. Aubier Montaigne, p. 272: "O próprio historicismo associará sempre a descrição do conhecimento causal e o julgamento; não somente o julgamento moral, mas também o julgamento que provém da avaliação das normas inerentes a todas as manifestações da vida humana". Raymond Aron, em *La philosophie critique de l'histoire* (p. 44-45), escreve a respeito de Dilthey: "A síntese do real e do imperativo é um dado da vida e não uma invenção do sábio. Seria arbitrário suprimir uma categoria de proposições. A recusa em depurar as ciências reais atende às intenções profundas de Dilthey. Relembramos antes de tudo que trata-se para ele de compreender as ciências e não de reconstruí-las. Elas são, a seus olhos, produtos orgânicos da vida, ignoram os quadros da lógica".
7. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII Band, *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. G. Teubner Verlag, Stuttgart, 1962, p. 12, 75, 76.
8. W. Dilthey, *op. cit.*, p. 155, 224-225, sublinhado por nós ML.
9. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1958, p. 137. É verdade que se encontram aqui e ali na obra de Dilthey observações sobre a possibilidade de um conhecimento empírico e objetivo nas ciências do espírito. Mas nos parece que G. Misch não tem razão em considerar estas passagens como vestígios de positivismo, contradições com as suas convicções mais profundas. Cf. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig e Berlim, 1931, 2 Auflage, p. 295.
10. Dilthey, *G. Schriften*, VIII, p. 167.
11. H. Diwald, Wilhelm Dilthey, *Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Masterschmidt Verlag, Göttingen, 1963, p. 219.
12. Dilthey, *Ges. Schriften*, VIII, p. 23-224.
13. O. F. Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, B. G. Teubner Verlag, Leipzig e Berlim, 1936, p. 81.
14. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Eine erkenntnistheoretische Studie*, Vierte Auflage, Verlag von Duncker und Humblot, Munique e Leipzig, 1922, p. 55-58, 67-58, 199.
15. G. Simmel, *op. cit.*, p. 221-223.
16. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Verlag von Duncker und Humblot, Munique e Leipzig, 1920, p. 74, 78.
17. A. Mamelet, *La relativisme philosophique chez Georg Simmel*, Feliz Alcan, Paris, 1914, p. 202.
18. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, p. 103.
19. F. Meinecke, "Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus", 1923, em *Schaffender Spiegel*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1948, p. 214.
20. Ver Troeltsch, "Die Krisis des Historismus", *Die Neue Rundschau*, n° 33, 1922, p. 577-582.

44. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 221.
45. J. Gabel, "Mannheim et le marxisme hongrois", *Idéologies, Anthropos*, 1974, p. 270-277.
46. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 501; L. Goldmann, *Sciences humaines et Philosophie*, p. 52.
47. A. Fogarasi, "Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie", 1930, em H. J. Lieber (hrg.), *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, p. 502.
48. Cf. Paul Kelsen, "Introduction", em Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge, Londres, 1953, p. 24.
49. K. Mannheim, análise crítica de S. A. Rice, *Methods in Social Sciences em American Journal of Sociology*, vol. 38, nº 2, 1932, em K. Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1959, p. 192-93.
50. K. Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932, p. 11-13.
51. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 6, 42-45.
52. K. Mannheim, *Id.*, p. 164.
53. K. Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, p. 11.
54. Cf. A. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
55. Mannheim, *Wissenssoziologie*, p. 303.
56. Cf. R. K. Merton, *Social Theory...*, p. 503, Virgil G. Hinshaw Jr., "The epistemological relevance of Mannheim sociology of knowledge", em G. Remmeling (ed.), *Towards the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, p. 223-34; e Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, p. 66. Sublinhado por nós ML.

21. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, p. 168.
22. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Verlag Rolf Heise, Berlin, 1924, p. 41-61. O título desta obra póstuma ("O historicismo e sua superação") não foi escolhido por Troeltsch.
23. J. Seguy, *Christianisme et Société, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Éditions du Cerf, Paris, 1980, p. 311.
24. F. Meinecke, "Geschichte und Gegenwart", 1930, *Werke*, IV, p. 98-99.
25. *Der Historismus und Seine Probleme*, p. 677.
26. Cf. Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Luchterhand, hrsg. von Kurt Wolff, 1964, p. 68, 70, 200.
27. K. Mannheim, "Historismus", 1924, em *Wissenssoziologie*, p. 302.
28. *Wissenssoziologie*, p. 311.
29. *Ibid.*, p. 379.
30. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, Fünfte Auflage, Verlag. G. Schultze-Bulmke, Frankfurt/Main, 1969, p. 237. Todas as nossas referências dizem respeito à edição alemã do livro. A tradução francesa é quase inutilizável pelas razões expostas por H. Gabel em seu livro *Idéologies*, Éditions Anthropos, 1974, p. 255-279.
31. E. Shils, "Karl Mannheim", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Free Press, 1968, p. 558; ver também Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, p. 69: "Apesar destes atenuantes e destas nuances; apesar desta metafísica espiritualista da história, Mannheim não se inspirou menos no marxismo... Desde então, como os 'autores' dos sistemas sucessivos são sobretudo de classes, chegou, por bem ou por mal, a um marxismo singular, ao mesmo tempo espiritualista e relativista".
32. "Wissenssoziologie und Marxismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1930, Bd. 63.
33. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1955, p. 501.
34. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 109, 147, 223-234, 244, 249-51.
35. K. Mannheim, *Id.*, p. 130-131.
36. Max Weber, *Le savant et le politique*, 10/18, 1963, p. 180.
37. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 68-69, 108, 238.
38. K. Mannheim, *Id.*, p. 266-67.
39. K. Mannheim, *op. cit.*, p. 130-32, 163-65, 255, 259.
40. Jean Floud, "Karl Mannheim", em T. Raision (ed.), *The Founding Fathers of Social Science*, Penguin, Londres, 1969, p. 204.
41. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Nova York, 1966, p. 507-508.
42. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 138.
43. Cf. Lucien Goldmann, *Sciences Humaines et Philosophie*, Gonthier, 1966, p. 52. Para certos críticos antimarxistas, esta seria evidentemente uma das principais virtudes de seu livro... Ver Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology, a Critical Essay*, Cambridge University Press, 1979, p. 136: "Mannheim argumentou simplesmente que o estabelecimento da verdade é a tarefa daqueles que estão profissionalmente engajados nos diversos campos da ciência, e reafirmou assim aquilo que um respeito moderado pelo bom-senso deveria impedir, a não importa quem, jamais esquecer".