

40º Encontro Anual da Anpocs

SPG12 – ENCRUZILHADAS DA TEORIA SOCIAL CONTEMPORÂNEA

KARL MANNHEIM RECONSIDERADO
O PROBLEMA PARADOXAL DA CULTURA NA TEORIA SOCIOLÓGICA

Rodrigo Vieira de Assis
Doutorando em Sociologia
Instituto de Estudos Sociais e Políticos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
(IESP-UERJ)

24 a 28 de outubro de 2016
Caxambu – MG

KARL MANNHEIM RECONSIDERADO

O PROBLEMA PARADOXAL DA CULTURA NA TEORIA SOCIOLÓGICA*

Rodrigo Vieira de Assis

Quer em Hegel, quer em Marx, encontramos a mera “crença subjetiva”, como lhe chama Hegel, ou “ideologia”, como é designada na linguagem marxista, depreciada; a esta esfera subjetiva é retirada a sua autonomia em favor de alguma realidade básica. Há uma diferença relativamente insignificante entre Hegel, que se situa na tradição idealista, para quem esta realidade básica é mental, e Marx que partilha da aproximação positivista da realidade e define esta realidade básica como social e econômica. Porque existe esta semelhança estrutural é que a categoria de “totalidade” pode desempenhar um papel crucial em ambos os autores; as crenças das pessoas não dependem de sua existência social fragmentária, mas é a totalidade do seu mundo mental, toda a superestrutura, que é a função da sua existência social.

O problema da sociologia do conhecimento
Karl Mannheim

Introdução

Nesse trabalho realizaremos uma interpretação a partir do pensamento de Karl Mannheim¹ com o objetivo de identificar os contributos fundamentais para o reconhecimento das bases necessárias à problematização da cultura como um problema chave na teoria sociológica. Se as questões que aqui nos

* Este trabalho tem uma dupla origem. Por um lado, é uma síntese de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado, defendida no IESP-UERJ, sob orientação do Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe, intitulada *Para uma sociologia das visões de mundo* (2015). Por outro lado, representa um esforço em dar continuidade ao debate surgido no SPG23 – Teoria Social no Limite, do 39 Encontro Anual da Anpocs, coordenado, na ocasião, pelos Professores Doutores Josias de Paula Jr. (UFRPE) e Sérgio Tavoraro (UnB). Gostaria aqui de agradecer-los pelas colocações que me permitiram avançar no caminho aqui apresentado. Obviamente, as falhas e inconsistências, de forma e de conteúdo, são de responsabilidade apenas do autor.

¹ Nascido na Hungria em 27 de março de 1893, Karl Mannheim estudou sociologia e filosofia em Budapeste, onde integrou o grupo de estudos coordenado por Georg Luckács, de quem foi assistente. Estudou também em Berlim e em Paris. Em Berlim, Mannheim presenciou preleções de Georg Simmel, que o influenciaram profundamente, em especial no que tange aos problemas relativos às formas de sociação e sobre a individualidade na modernidade. Passando por Viena e Freiburg, em 1920 estabeleceu-se em Heidelberg, cidade em que deu início à sua carreira docente, como *privatdozent*, estudando com Alfred Weber, irmão de Max Weber. Em 1930, assumiu a cátedra de sociologia na Universidade de Frankfurt, tendo Norbert Elias como seu assistente. Todavia, com a ascensão do nazismo na Alemanha e o estabelecimento de leis que impediam o exercício de cargos públicos por judeus, Mannheim emigrou para a Inglaterra, tornando-se professor da *London School of Economics and Political Science*. Faleceu em 9 de janeiro de 1947, em Londres.

orientam apontam, como poderá ser percebido ao longo do texto, para o desenvolvimento de uma discussão teórica cujo intuito maior é a compreensão da cultura em plano não abstrato, isto é, por meio das relações entre os estilos de pensamento e as práticas sociais, uma leitura crítica do sociólogo húngaro se faz imprescindível, na medida em que é nele que surge, no terreno da sociologia, as mais bem elaboradas reflexões sobre os modos de interpretação da cultura como totalidade pré-teórica² resistente à sistematização teórica e, ao mesmo tempo, sobre as funções do pensamento no contexto de ação. Neste sentido, nossa intenção é apresentar as contribuições e os limites do pensamento de Karl Mannheim para a teoria sociológica da cultura, com especial ênfase sobre os problemas que inter-relacionam conhecimento, pensamento e ação³.

Para extrair do pensamento de um autor os pressupostos para o desenvolvimento de uma abordagem que não se reduza à reprodução *ipsis litteris* do seu esquema teórico, isso quer dizer, sem que o tomemos como um dogma, é preciso estabelecer uma relação crítica e de constante vigilância sobre a leitura da sua obra. Com frequência, quando Mannheim é trazido aos debates contemporâneos da sociologia, suas reflexões são discutidas, sobretudo, em

² Ao longo do trabalho o uso dos termos “pré-teórico” e “a-teórico” aparecem, tal como em Mannheim, em sentidos muito próximos. A ênfase da noção de “pré-teórico” está dada na qualidade da cultura como espaço assistemático de produção dos significados do mundo, enquanto que a noção de “a-teórico” aponta para um estado “rebelde” das manifestações empíricas da cultura que, por definição, estão localizadas “fora” do âmbito da teoria, mesmo quando passíveis à interpretação teórica.

³ Consideramos pertinente classificar o trabalho de Mannheim em dois momentos que, intrinsecamente relacionados, sugerem diferentes ênfases ao tratamento sociológico da realidade social. Identificamos, da mesma forma que Cepêda e Deffacci (2007), que a primeira geração da produção intelectual de Mannheim se concentra nos escritos dedicados às questões de cunho mais filosófico, teórico-sociológico e epistemológico, necessárias à fundamentação da sociologia do conhecimento e da cultura. Neste período se inscrevem os ensaios que foram escritos entre os anos de 1923 e 1929: Ensaio sobre a interpretação da *Weltanschauung* (1923); Historicismo (1924); O problema da sociologia do conhecimento (1925); Pensamento conservador (1927); O problema das gerações (1927); A competição como fenômeno cultural (1929). O segundo momento, por sua vez, refere-se aos trabalhos dedicados ao tema da planificação democrática, os quais foram disponibilizados ao público entre 1935-1962: O homem e a sociedade (1935); Diagnóstico de nosso tempo (1941/42); Liberdade, poder e planificação democrática (1951/póstumo); Introdução à sociologia sistemática (1962/póstumo). O livro Ideologia e Utopia, publicado em 1929, é considerado o ponto de síntese entre os dois momentos e demarca a passagem de um ao outro. Nosso estudo se concentra sobre a primeira fase supracitada, cujos textos foram reunidos por Paul Kecskemeti e publicados em inglês sob o título *Essays on the sociology of knowledge* (Routledge, 1952) e conta com uma tradução em língua portuguesa de que dispomos, publicada pela RES-Editora (s/d).

vista do desenvolvimento de uma análise diacrônica do que convencionalmente passou a ser denominado de sociologia do conhecimento⁴. Todavia, para apreender as contribuições de um autor da envergadura de um clássico, sem tomá-lo de modo ortodoxo ou mesmo religioso, é preciso considerar as dificuldades e os equívocos em situá-lo em uma única especialidade da sociologia. A sua produção sociológica pode ser percebida como uma das primeiras tentativas sintéticas interessadas em agrupar algumas das principais perspectivas que lhe antecederam, notadamente, na filosofia, o historicismo e o movimento antirracionalista, e, nas ciências sociais, as perspectivas compreensiva e marxista.

Nesse sentido, propomos aqui uma leitura de Mannheim para além da já consagrada reputação que lhe conferem enquanto grande incentivador da sociologia do conhecimento – título indiscutível que foi reconhecido por autores como Georg Lukács, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Harold Garfinkel, Peter Berger e Thomas Luckmann –, isso porque ao observar com atenção as suas preocupações mais recorrentes, sobretudo, as que se referem à cultura, é possível identificar elementos caros não apenas a essa subárea da sociologia, mas, para além dela, verifica-se também um notório esforço em torno da teoria sociológica mais ampla⁵. Essa percepção se torna mais clara notadamente no que diz respeito ao debate sobre os problemas relativos aos fenômenos do

⁴ É notória a variação de sentidos que disputam definir o que é a sociologia do conhecimento. Nesse ponto, consideramos válida a posição “diplomática” adotada por Boudon (1995). Ao tratar do sentido do termo “conhecimento” na sociologia do conhecimento, ele percebe a dificuldade em defini-lo com precisão, na medida em que identifica uma forte consonância entre este termo e outros como “ideia” e “pensamento”, o que deixa um tanto aberto a definição dessa subárea da sociologia. De maneira pouco precisa, mas com um fim coerente, Boudon nos informa que “de um modo geral, a sociologia do conhecimento opta pela aceção ampla da noção de conhecimento”, pois, “fala do ‘conhecimento’ um pouco no mesmo sentido em que a ‘história das ideias’ fala das ‘ideias’ – sem se preocupar com sua validade intrínseca, e privilegiando seu impacto social como critério de seleção” (BOUDON, 1995, p. 520).

⁵ Por isso, é fácil notar que a delimitação da ‘sociologia do conhecimento’ no pensamento do autor ainda é questão de controvérsia. É comum, por exemplo, atribuir a este ramo da sociologia o título de sociologia do espírito ou do pensamento (*Geist*). Contudo, a sociologia do conhecimento de matriz mannheimiana tem como principal objetivo a fundamentação de um método histórico-sociológico capaz de compreender e explicar o pensamento dos indivíduos dispostos a agir como parte da própria estrutura social que integram. Por seu turno, no autor, a sociologia do espírito emerge como um desdobramento do método da sociologia do conhecimento e se apresenta como reconsideração sociológica da fenomenologia do espírito de Hegel, redirecionando-a em torno da identificação das funções e das relações de causalidade entre o pensamento, a ação coletiva e os fenômenos associativos e conflitivos sem perder de vista a objetivação de um plano histórico-social, cultural e político.

pensamento e das práticas divergentes que se defrontam em busca do estabelecimento do significado do mundo social, o que nos leva ao terreno da sociologia da cultura, que, em Mannheim, não deixa de se apresentar como uma sociologia política caracterizada por meio de uma forte reflexão sobre a ação e a emergência de conflitos.

Isso implica, portanto, perceber o seu pensamento no entrecruzamento das reflexões teóricas no cerne da dupla constelação entre questões filosóficas (sob as influências de Kant e Hegel, mas também de Nietzsche e Dilthey) e sociológicas (fundamentadas em diálogo com Marx, Durkheim, Weber e Simmel) que o permitiram traçar uma rota de acesso à ruptura com as tendências racionalistas e intelectualistas do seu tempo, ruptura essa cuja criatividade e potência ainda a torna pertinente à compreensão de aspectos culturais, políticos e sociais do mundo contemporâneo. Nesse sentido, ao acompanhar o desenvolvimento das suas ideias diante de um complexo quadro de referência, diferentes fenômenos e problemas que apenas recentemente figuraram no rol das teorias social e sociológica podem ser visualizados em sua forma germinal: o que nos leva a supor que seu pensamento tem sido esquecido ou posto em suspenso por distintas perspectivas sociológicas, notadamente aquelas que se debruçaram sobre a temática das práticas sociais.

Ao reconsiderar o pensamento manheimiano no sentido acima descrito, ou seja, de modo amplo e não reducionista, pretendemos abrir caminho para a apresentação do paradoxo da cultura como um problema central para a teorização nas investigações sociológicas, o que pressupõe adentrar em dois pontos essenciais a serem aprofundados ao longo da comunicação: por um lado, deteremo-nos sobre a tese do condicionamento social do pensamento, que é central para a ontologia social que rege a elaboração da sociologia do conhecimento; e, por conseguinte, tomando por base essa tese, avançaremos sobre as dificuldades de apreensão dos sentidos das ações e das práticas propelas pelos indivíduos a partir de uma determinada posição social. Nesse curso, as visões que os atores compartilham do mundo se apresentam *vis-à-vis* ao pensamento como objeto sociológico, caracterizando-se, como percebido

mais contemporaneamente em autores como Giddens e Bourdieu, ora por meio de um caráter pré-reflexivo, ora consciente.

Assim, objetivamos contribuir com uma reflexão da contribuição de Mannheim para a teoria sociológica, apontando as dificuldades intrínsecas ao modo como o autor pretende apreender a concepção que os indivíduos têm da vida social. Desse modo, colocando em evidência a própria natureza paradoxal do universo cultural, no cerne do qual são produzidos e reproduzidos os sentidos atuantes na constituição dos contornos da “imagem” da realidade, será possível perceber as dificuldades para traduzir para a linguagem teórica os sentidos empiricamente manifestos nos contextos de ação e de interação sociais.

Isso significa dizer que transitaremos de questões teórico-metodológicas da abordagem sociológica da cultura à sociologia do conhecimento, tomando, como pano de fundo, os próprios critérios validados por Mannheim que nos servem à identificação dos rumos a serem percorridos para a resolução dos problemas que nos interessam. Ao discorrer sobre esses princípios, poderemos, paulatinamente, identificar chaves conceituais que adentram outras áreas do conhecimento, o que, por si só, nos conduzirá ao encontro das condições de possibilidade da compreensão da relação entre o pensamento e a ação como entrada para a objetivação das visões de mundo tal como passaremos a percebê-las.

Nesse sentido, não é nosso intuito apenas descrever as reflexões mannheimianas, mas, ao apresentá-las, pretendemos esclarecer as nossas próprias elucubrações por meio da interpretação dos argumentos propostos pelo autor. Por isso, a partir do diálogo com Mannheim, não apenas os nossos pontos de partida passam a ser identificados, mas também os limites epistemológicos da nossa proposta serão estabelecidos, contribuindo para a definição dos princípios organizativos requeridos ao tratamento empírico das práticas e das ações individual e coletivamente operadas.

O paradoxo da cultura e a objetivação das visões de mundo

Considerando que a cultura está dada a todos de um modo pré-teórico, como revelá-la e explicá-la teoricamente? Em outras palavras, como realizar uma objetivação capaz de percebê-la em sua condição assistemática e “traduzi-la” para a linguagem da teoria? De que maneira alcançar os significados que participam da definição dos modos a partir dos quais os indivíduos passam a perceber, a pensar e a conceber o mundo social? O método mais adequado para uma sociologia das visões de mundo deve considerar a possibilidade de compreensão do significado global de uma época ou deve se orientar para as suas manifestações particulares, isso quer dizer, para as perspectivas dos atores em relação ao mundo que habitam? Essas são questões teórico-metodológicas circunscritas à nossa proposta que precisam de uma especial atenção no curso dessa exposição.

Para tanto, uma reflexão a partir do ensaio sobre a interpretação da *Weltanschauung* (1923)⁶ realizada por Mannheim é essencial, na medida em que nele há pontos fundamentais para que pensemos os limites e extensões da apreensão sociológica dos objetos situados no âmbito da cultura. Nesse sentido, não encontraremos especificamente no pensamento mannheimiano um conceito substantivo de *Weltanschauung*, notadamente pelo fato de que seus esforços se direcionam antes para o entendimento dos processos de objetivação da cultura do que propriamente para uma teoria sociológica das visões de mundo. Seu intuito, sobretudo, era o de contribuir para o estabelecimento das ciências da cultura, colocando em evidência, para isso, a distinta natureza dessas disciplinas diante das ciências experimentais.

Seguindo seu raciocínio, temos, de modo geral, que a especialização dos campos do saber humano resultou na organização de determinados esquemas de pensamento que antes se apresentavam de modo assistemático, o que

⁶ O referido ensaio de Mannheim foi originalmente publicado em 1923, em alemão. Nosso estudo se baseou na tradução portuguesa publicada pela RES-Editora (s/d). Como a tradução portuguesa não informa a data de publicação, consideramos pertinente, para facilitar a identificação das citações, manter a menção à data original da publicação. Desse modo, nas citações diretas, indicamos o ano de 1923 seguido da número de página da edição portuguesa. A referência completa do ensaio está localizada no final do trabalho, nas referências bibliográficas.

impedia o tratamento coerente de problemas teóricos e empíricos. Contudo, apesar de oferecer um ganho no que tange à organização do conhecimento, a delimitação dos métodos implicou também na consolidação de procedimentos empiricistas como os mais adequados para a análise científica. Tais procedimentos, por seu turno, marcados pela tendência em tomar o rigor como rigidez, quando diante de objetos passíveis à análise sociológica, impossibilitam reflexões teóricas mais substantivas acerca do mundo social, em especial por não possuírem meios de interpretação dos significados historicamente produzidos.

Assim, na via contrária da tendência à especialização, podemos visualizar propostas sintéticas que foram importantes para perceber a cultura em sua totalidade de sentidos. Tal foi o intuito, por exemplo, de Hegel (2002) que, ao tentar desvendar a completa hierarquia dos conceitos que paulatinamente surgiram na história da humanidade, desenvolveu um poderoso sistema filosófico de pensamento que em nossos dias ainda ecoa com certo vigor, tanto na teoria política quanto na sociologia e na filosofia, mesmo depois de submetido a inúmeras críticas e releituras. É sabido o que houve com o pensamento hegeliano e muito do que a ele foi confrontado adveio das tentativas de superá-lo por meio da negação quase completa da sua contribuição às ciências humanas, cujo efeito desencadeou na emergência de abordagens analíticas justificadas pela crítica que reduz o sistema filosófico a uma visão teleológica da história. Essas perspectivas, na tentativa de solapar o pensamento sintético hegeliano, instituíram tão somente uma filosofia do movimento da história concebido como resultado inusitado de eventos aleatórios no tempo-espço, desconsiderando, portanto, as conexões entre os processos sociais, as estruturas e as atividades humanas sensíveis.

Esta síntese prematura deu lugar à ideia de que se o objeto último da investigação histórica é obviamente o processo histórico como um todo, nenhum conhecimento do processo global é possível sem uma investigação prévia das suas partes. Estas partes componentes deveriam, então, ser estudadas separadamente; isto conduziu a um processo de especialização ainda presente. A especialização era dupla. Por um lado, isolavam-se e estudavam-se separadamente os vários campos culturais como a ciência, a arte, a religião etc. – os

domínios isolados em que se fragmentou o todo da cultura não eram considerados integralmente como se apresentam na experiência pré-teórica, mas sujeitos a várias operações de abstração, realizadas de diferentes pontos de vista teóricos. Este procedimento – que já foi empregue com sucesso nas ciências naturais – provou ser metodologicamente proveitoso também nas disciplinas culturais (MANNHEIM, 1923, p. 51).

Desse modo, segundo Mannheim, diante de um objeto como a *Weltanschauung* – uma noção um tanto indefinida – as dificuldades intrínsecas à sua objetivação se mostram, em grande medida, a partir dos problemas decorrentes da especialização dos campos de produção do conhecimento que fragmentou, a partir da abstração metódica, a experiência pré-teórica da cultura. Nossa posição vai ao encontro da postura mannheimiana no que tange à crítica sobre a objetivação da cultura que, para ele, tem como dificuldade epistemológica central o estabelecimento de uma noção de cientificidade capaz de fazer jus à natureza própria dos objetos passíveis de conhecimento sociológico. Essa posição, com aparência de obviedade nos dias atuais, representa na condição histórica da sua emergência a ruptura com a predominância do empirismo positivista, o qual, como diria Marx, tende a confundir a lógica das coisas com as coisas da lógica.

Em outras palavras, não se pode transformar os contornos do mundo revelado por meio dos métodos especializados – que, no caso da análise da cultura, tendem a separar radicalmente os domínios que a compõem (arte, ciência, religião etc.) – no espelho da realidade, na medida em que, no plano empírico, o participante ativo no mundo social não experiencia a ordem cultural por meio de rígidas separações das suas propriedades constitutivas: ao contrário, sente a imersão na cultura como parte do seu estar no mundo. É no todo da cultura que se estabelecem os significantes que produzem, em nível existencial, as sensações de ser parte de um meio de vida, no qual são constituídas a percepção, a lógica apreciativa e as ações dotadas de sentidos dos indivíduos.

Partindo da reflexão mannheimiana, o ponto de partida para uma sociologia das visões de mundo está dado na dimensão cultural da vida societária, pois é aí que se verifica o espaço privilegiado em que diferentes

ordens valorativas e representacionais concorrem entre si em busca da primazia pelo sentido da existência social, conformando nos sujeitos (indivíduos e coletividades) determinadas perspectivas e concepções de mundo. No âmbito da cultura temos, sobretudo, os significados delineadores dos modos de percepção da realidade, os quais estão em constante movimento diante da produção de novos sentidos cuja função aponta para a tensão própria dos contextos em que a diferença possibilita novos rumos à ordem estabelecida.

Isso não significa dizer que estamos propondo um conceito de visões de mundo como significado global de um momento histórico – a *Weltanschauung* na perspectiva romântica –, mas, sim, que a condição de possibilidade da sua compreensão se torna possível se considerada em nível de manifestações particulares do “todo” cultural no qual os indivíduos estão situados. Assim, é possível sair da especulação transcendental, da visão de mundo como o espírito do tempo de uma dada época⁷, para perceber a visão de mundo em nível disposicional, isso quer dizer, por meio das perspectivas estruturadas nos atores que são expressas em relação ao mundo a partir de uma determinada posição no espaço social. Por isso, a reconstrução do sentido da existência social pressupõe a cultura como uma totalidade em que se desenrola o jogo cujo movimento se volta para o estabelecimento do sentido da vida em sociedade, que atua diretamente sobre o conjunto de experiências produtoras dos sentimentos de pertencimento espontâneo com um dado meio de vida.

Para uma abordagem sociológica das visões de mundo, portanto, é preciso considerar que a lógica reflexiva – nível teórico-metodológico – por meio da qual se apreende os objetos localizados na experiência diária desenrolada na concretude do mundo da vida sempre se apresenta como um problema.

O objeto empírico dado na plenitude concreta da experiência sensual atual não levanta nenhum problema para a lógica da física, já que

⁷ A compreensão da visão de mundo de uma época, a *Weltanschauung*, parece-nos, hoje, um tanto problemático, na medida em que somente podemos alcançar o seu significado no limite da experiência abstrata de racionalização dos valores culturais da época para a qual se olha. Isso significa dizer que a apreensão da *Weltanschauung* de uma época nunca se dará realmente como ela se passa na realidade, pois a sua apreensão pressupõe a fuga da experiência inconsciente para a racionalidade objetivante, ou seja, para um nível em que não se manifesta a visão de mundo assim entendida.

todas as leis físicas podem ser expressas sem referência ao conteúdo global daquela experiência sensual, de tal forma que a física nunca precisa se preocupar com a tarefa da reconstrução de um objeto concretamente determinado com os seus próprios conceitos, desenvolvido como um resultado da abstração metódica. Para a análise estética, porém, o objeto tal como foi dado numa experiência pré-teórica concreta nunca deixa de constituir um problema. Ao estudar a evolução histórica dos estilos, podemos temporariamente ignorar o conteúdo e a forma dos trabalhos individuais dos períodos em investigação; podemos negligenciar o que é unicamente expressivo neste ou naquele trabalho e considerá-lo só como um ponto de passagem num processo de transformação, procurando, para cá e para lá dele no tempo, precisamente o que chamamos “estilo”. Mas todos os elementos únicos da forma e do conteúdo que negligenciamos quando o nosso interesse se foca “no estilo” mantêm-se, no entanto, como um problema a resolver pela história da arte enquanto tal. Já que o domínio da natureza se fragmentou nos campos da física, química, biologia, etc., sendo cada um estudado por uma disciplina especializada, o problema da reunião destes campos parciais para reconstruir um todo unificado não se levanta agora como um problema específico (só uma “filosofia da natureza” pode ter um tal objetivo), enquanto que as ciências culturais, os todos da experiência concreta negligenciados nos interesses da abstração sempre se mantêm como um problema. Mesmo supondo que no campo da história da arte, os exames compreensivos e logicamente autossuficientes do desenvolvimento do estilo e do tema já foram trabalhados, certo é que todas as experiências necessariamente negligenciadas em virtude de procedimentos abstratos envolvidos nestes estudos apelariam ainda a um tratamento científico: o que inclui o “todo” concreto deste ou daquele trabalho individual, o “todo” mais compreensivo da obra de um artista e o “todo” ainda mais compreensivo da cultura e da *Weltanschauung* de uma época (MANNHEIM, 1923, p. 52-53).

A ordem cultural, na qual são produzidos os sentidos definidores do mundo, mostra-se “rebelde” a uma aproximação teórica sistemática baseada no isolamento das suas partes. Ela é um “todo” que apenas parcialmente pode ser compreendida por meio da desconstrução em partes isoladas. Consequentemente, percebe-se que, ao buscar compreender os objetos circunscritos na cultura (e a própria cultura), nos vemos sob um “cobertor curto” que precisa ser flexibilizado para esclarecer a aparência turva dos significados que estão inscritos nas maneiras de pensar e agir dos indivíduos e de grupos sociais: se, por um lado, o caminho escolhido para a compreensão das concepções de mundo seguir a abstração teórica como meio e como fim à interpretação das visões de mundo, logo se percebe as dificuldades e possíveis incongruências entre as conclusões teóricas e a realidade empírica, entre os

dois planos que precisam se conjugar em vista do tratamento sociológico dos fenômenos produzidos no cerne da cultura; se se deter às ferramentas metodológicas de objetivação das manifestações concretas que, em seu conjunto, podem colocar em evidência aspectos de uma determinada concepção de mundo, nota-se a impossibilidade de compreender a cultura em sua totalidade de sentidos, uma vez que é preciso pressupô-la, antes de tudo, a partir das condições de possibilidade de sua reconstrução e articulação em nível teórico.

A compreensão das visões de mundo, portanto, traz consigo um inevitável paradoxo, na medida em que esse conceito emerge junto à constatação de que o espaço dos significados que definem os contornos da existência social de um dado momento, isso quer dizer, a cultura, não é um produto emergente de uma filosofia teórica racionalmente fundamentada. Consequentemente, na contramão da perspectiva racionalista que reduz a *Weltanschauung* de uma época ou a visão de mundo de um indivíduo à expressão filosófica dominante em um dado momento, excluindo as tensões entre diferentes sistemas de crenças processadas na sensibilidade empírica, é preciso perceber, na esteira de uma proposição antirracionalista, que as *Weltanschauungen* “não são produto do pensamento” (DILTHEY, 1992, p. 19).

A contribuição do movimento antirracionalista, notadamente através de Dilthey, teve o mérito de perceber que o todo da cultura não é produto de uma filosofia teórica, como tendem a fazer crer as perspectivas de tipo racionalista que pensam ser capazes de representar e produzir uma visão de mundo tão somente pela apreensão dos significados de uma obra isolada, isso quer dizer, sem considerar o seu significado mais amplo no seio da cultura em que tal obra foi produzida. Com efeito, o racionalismo reduz o significado global de uma época à expressão teórica e filosófica de um determinado indivíduo ou grupo sem inseri-lo no todo dos significados circundantes em um determinado meio social e, mais especificamente, em torno de uma posição estruturada no espaço social. O racionalismo não se dá conta, por isso, que a própria orientação cognitiva que representa emergiu no cerne de circunstâncias culturais específicas de uma época, no cerne de fenômenos e experiência processadas

na instância pré-teórica: um estilo de pensamento é sempre produto dos condicionamentos sociais, culturais e políticos a que os indivíduos estão sujeitos por existirem, independentemente das suas vontades, em um contexto socio-histórico e cultural determinado – a proposição em sentido inverso não tem nenhum fundamento.

Assim, cabe à pergunta “é possível compreender teoricamente a visão de mundo?” uma tomada de posição diante do “cobertor curto” que se institui pelo problema do estabelecimento do estatuto teórico ou empírico da cultura. Essa resolução, que pode ser identificada no próprio pensamento mannheimiano, nos leva a supor, no fim das contas, que a cultura, mesmo considerada como algo pré-teórico, está aberta para a reflexão teórica, na medida em que, consideradas as especificidades e a natureza dos objetos pré-teóricos, é possível percebê-la enquanto passível à objetivação da teoria:

[...] se esta totalidade a que chamamos *Weltanschauung* for compreendida como algo teórico e ao mesmo tempo como fundamento de todas as objetivações culturais, nomeadamente a religião, a tradição, a arte, a filosófica e se, além disso, admitirmos que estas objetivações podem ser ordenadas segundo uma hierarquia de acordo com a distancia deste irracional, a vontade teórica aparecerá como uma das manifestações mais remotas desta entidade fundamental. Se a *Weltanschauung* é considerada como algo teórico, domínios inteiros da vida cultural serão inacessíveis a uma síntese histórica. Podemos, no máximo, analisar e comparar o conteúdo teórico minucioso que se infiltrou na literatura, no dogma da religião e nas máximas éticas. [...] Se, por outro lado, definimos a *Weltanschauung* como alguma coisa de a-teórico, considerando a filosofia meramente como uma das suas manifestações e não apenas a única, podemos alargar o campo de estudos culturais de forma dupla. Por um lado, a nossa investigação a favor de uma síntese estará, então, numa posição de acompanhar qualquer campo cultural. As artes plásticas, a música, os costumes e as tradições, o tempo de vida, o comportamento e os gestos expressivos, todos e também as comunicações teóricas tornar-se-ão uma linguagem decifrável, deixando na sombra a unidade subjacente da *Weltanschauung*. Em segundo lugar, ao alargarmos o campo de estudos nas sínteses culturais, esta aproximação permitir-nos-á olhar para o nosso objeto a partir de uma perspectiva inteiramente nova. Estaremos, então, em posição de comparar, não só as expressões discursivas, mas também os elementos de forma não discursivos; e logo que procedemos como tal, sentir-nos-emos mais próximos do impulso espontâneo, não intencional, básico, de uma cultura do que se tentássemos destilar a *Weltanschauung* somente das expressões teóricas em que aparecem os impulsos originais, por assim de ser, de forma refratada (MANNHEIM, 1923, p. 56-57).

Nesse sentido, vemos-nos diante de uma questão aparentemente contraditória, que ainda nos remete ao problema entre racionalismo e irracionalismo, qual seja: como é que uma entidade pertencente a uma dimensão tida como a-teórica pode ser traduzida em teoria? Se tomarmos o debate entre racionalismo e irracionalismo de modo radical, ou seja, colocando em polos extremos a ordem empírica e o plano teórico, torna-se impossível fundamentar uma abordagem sociológica da cultura, ao passo que a condição de possibilidade de interpretação do universo cultural pressupõe necessariamente a sua apreensão em nível dos significados da experiência cotidiana. Assim, é preciso estabelecer comunicação do a-teórico com o teórico e do teórico com o empírico, considerando, portanto, que o pré-teórico não é irracional, mas, sim, assistemático, e, como tal, está passível à objetivação e interpretação por meio da análise teórico-sociológica com vistas à sua compreensão sistemática.

Todavia, a sistematização teórica não deve “contaminar” as expressões da ordem empírica em sua análise, mas apenas iluminá-las de modo a cultivar o terreno do entendimento teórico do que se processa e se produz independentemente da teoria. A objetivação da cultura como pressuposto à abordagem das visões de mundo dos indivíduos, portanto, não objetiva transmutar a cultura em teoria, mas, apenas, por meio da cultura identificar os significados requeridos à abstração teórica, apreendendo-os no plano pré-teórico em que se (re)produzem: neste nível é que se pode alcançar o substrato sensível das experiências socioculturais que participam da constituição dos modos a partir dos quais os indivíduos percebem e pensam o mundo social.

As experiências estéticas ou religiosas não são absolutamente alheias à forma; o que se passa é que as suas formas são *sui generis* e radicalmente diferentes das da teoria enquanto tal. A “reflexão” sobre estas formas e o que está envolvido por elas, sem violar o seu caráter individual, a sua “tradução” em teoria, ou de qualquer modo, a seu “envolvimento” de formas lógicas, é objetivo da investigação teórica, um processo que aponta para estádios iniciais pré-teóricos, ao nível da experiência quotidiana. A tradução da experiência não teórica na linguagem da teoria é-nos “desconfortável” já que não podemos evitar a impressão de que as categorias teóricas são inadequadas e destroem a autenticidade da experiência direta sobre que se aplicam. [...] De outra forma, não se compreenderia como é que percorrem o

domínio ético, estético e religioso (isto é, o domínio do a-teórico) elementos da teoria mesmo no seu estado original, não refletido. É certo que as experiências éticas, estéticas e religiosas têm categorias próprias; no entanto, não se pode negar que a experiência religiosa, mesmo se os seus produtos têm caráter irracional, encontra muitas vezes expressões em exercícios teóricos muito elaborados. E do mesmo modo, a arte, embora se dirija em última análise à “vista”, faz uso dos media e dos materiais, os que têm um componente teórico muito forte. A teorização, pois, *não começa com a ciência; a experiência quotidiana pré-científica é, portanto, recolhida com pedaços da teoria* (MANNHEIM, 1923, p. 58-59). (Grifos nosso)

No universo da cultura temos, assim, que os objetos e as experiências não estão do lado oposto da reflexão teórica: a condição de possibilidade da compreensão sociológica dos significados culturais se expressa por meio do entendimento da relação entre o sujeito e o objeto, entre o pensamento e a prática, entre a reflexão e a ação. Isso nos leva a perceber que a sociologia das visões de mundo não parte do pensamento dos indivíduos buscando o pensamento em si, mas busca perceber as conexões entre os meios de vida e a “forma” da visão de mundo expressada pelos indivíduos situados em determinadas posições socioculturais. Não seria errôneo, nessa direção, afirmar que há teoria no que se denomina de a-teórico e que o pensamento dos indivíduos e as suas atitudes em relação ao mundo transitam entre os planos do a-teórico e do teórico, envolvendo uma “combinação e redistribuição constante de categorias díspares de diferentes origens” (MANNHEIM, 1923, p. 59). Por isso, há um lugar próprio, uma justificação e um sentido para a teoria, mesmo quando nos referimos ao âmbito da experiência concreta da vida cotidiana que é determinada sincronicamente pela ordem cultural que lhe é intrínseca.

A cultura, portanto, é um espaço privilegiado no qual podem ser encontradas chaves para uma abordagem sociológica das visões de mundo que se quer capaz de adentrar em proposições teóricas sem perder de vista a realidade empírica. É com esse fim que se torna pertinente discorrer sobre os problemas envolvidos no processo de constituição sociocultural do pensamento, que nos conduz diretamente à problemática central da sociologia do conhecimento.

O condicionamento social do pensamento

A sociologia do conhecimento de Mannheim é ao mesmo tempo uma teoria e um método de pesquisa histórico-sociológico. Por um lado, enquanto teoria, aponta para o estatuto epistemológico do significado das relações processadas em torno do problema da validade. Por outro lado, apresenta-se como um método de investigação empírica baseado em uma análise estrutural das relações sociais que influenciam na constituição social do pensamento. Em síntese, o que unifica estes dois braços de uma mesma proposta é a tese de que o pensamento é existencialmente determinado⁸. Isso significa dizer que o pensamento é determinado existencialmente, ou seja, que “a emergência e a cristalização do pensamento efetivo são influenciadas em muitos pontos decisivos por fatores extrateóricos dos mais diversos tipos” (MANNHEIM, 1986, p. 289).

Essa concepção do pensamento em Mannheim relaciona-se com um preceito fundamental de Hegel (2002), em sua Fenomenologia do Espírito, quando aponta para o fato de que a apreensão do significado de um conceito não pode ser realizada se tal intenção intentar uma análise frontal do seu sentido objetivo. Em outras palavras, apenas pela compreensão do contexto social e histórico, no qual determinada ideia se produz, é que se pode compreender como se estabelece e funciona o pensamento dos indivíduos em sociedade, sobretudo, se se tem em mente ideias que pretendem funcionar como conceitos analíticos e explicativos da realidade a que se refere.

Desse modo, o pensamento deve ser sempre visualizado no cerne do contexto de uma situação social, política e cultural historicamente estabelecida. Isso implica tomar os indivíduos não apenas em sua singularidade, mas no seio das relações constitutivas do seu pertencimento a uma condição coletiva, situado em uma posição social estruturada, participando de grupos e classes

⁸ A noção de determinação utilizada por Mannheim não representa uma relação sequencial e mecânica de causa e efeito. A ideia da “determinação existencial do conhecimento” deixa em aberto a própria proporção do que é determinado e implica dizer que a constatação da determinação somente pode ser verdadeiramente apresentada por meio da análise de um fenômeno manifestado empiricamente. Assim, no nosso trabalho, muitas vezes ao invés de utilizarmos o termo “determinação” optamos por “condicionamento”, que sugere um tom mais ameno para a relação de vinculação do pensamento às condições sociais em que são produzidos os indivíduos enquanto agentes sociais.

organizadas por interesses conscientes e inconscientes. Só assim é possível perceber que o pensamento individualmente operado está inscrito em um contexto concreto, no cerne do qual “muito gradativamente emerge o pensamento individualmente diferenciado”. Isso porque, segundo Mannheim, os indivíduos encontram, na sociedade, à sua disposição um conjunto limitado de palavras e de significados anteriormente produzidos e legados pela geração que o antecede. “Estas não apenas determinam em um sentido amplo os caminhos de abordagem ao mundo que o envolve, mas igualmente mostram, e ao mesmo tempo, de que ângulo e em que contexto de atividades os objetos foram anteriormente perceptíveis e acessíveis ao grupo e ao indivíduo” (MANNHEIM, 1986, p. 30-31).

Mannheim visualiza não apenas a determinação em nível material da existência humana, mas, lança pistas para identificar nas situações do presente e do passado níveis objetivos e subjetivos que atuam condicionando as possibilidades dos rumos das ações individuais e coletivas. O ator social, nessa acepção, é “predeterminado em um duplo sentido pelo fato de crescer em sociedade: encontra, por um lado, uma situação definida e, por outro, descobre em tal situação padrões de pensamento e de conduta previamente formados” (MANNHEIM, 1986, p. 31). Contudo, mesmo em um cenário social herdado, com padrões de pensamento e ação pré-definidos, os atores possuem relativa capacidade de reelaborar e modificar as dimensões simbólicas e materiais que a eles se impõem, atualizando, no cerne da própria dinâmica em que está inserindo e em que age, as estruturas sociais em que se situa e em que precisa produzir os seus meios de vida.

Nesse sentido, quando o pensamento passa a ser concebido como objeto passível de interpretação sociológica, não passamos a vê-lo em nível meramente de uma reflexão individualmente processada, o que nos levaria a confundir o sentido que se quer atribuir à sua conceituação, com noções hoje bastante difundidas – economia psíquica, cálculo racional, reflexividade etc. – que poderiam fragilizar e impedir a precisão requerida à sua compreensão. Percebemos o pensamento, a partir das reflexões mannheimianas, notadamente em atores dispostos a participar do mundo em que vivem de acordo com as

suas concepções acerca deste mesmo mundo: o pensamento está dado na relação com as atividades empreendidas por indivíduos que agem na vida social com vistas tanto à associação quanto ao conflito, seja com o intuito de conservar ou modificar a ordem social vigente. Em outras palavras, as visões de mundo podem ser percebidas, sobretudo, em “homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum” (MANNHEIM, 1986, p. 31).

Assim concebido, o pensamento nada tem haver com a sua forma nos tratados de lógica ou na história da filosofia, áreas que, em grande medida, restringem-se às reflexões circunscritas às suas próprias condições de possibilidade. Uma abordagem sociológica das visões de mundo fundamentada como continuidade da sociologia do conhecimento tem em seu horizonte o pensamento tal como ele opera e se insere na vida social concreta, pois é nela que se pode abordar o “problema de como os homens realmente pensam” (MANNHEIM, 1986, p. 29)⁹. Desse modo, o pensamento considerado enquanto produto de condicionamentos socioculturais passa a ser uma chave para o tratamento das visões de mundo em nível sociológico, na medida em que conceituado na própria indexação do indivíduo às estruturas coletivas, visualizando nas suas ações a “intenção do espírito, no sentido de que os conceitos e o aparato total do pensamento estão dominados e refletem esta orientação ativista” (MANNHEIM, 1986, p. 315-316).

Por conseguinte, os modos de pensamento existentes estão inscritos nos contextos de ação coletiva, a partir dos quais se expressam de modo a

⁹ É preciso lembrar que o problema da emergência de distintas visões de mundo foi tratado, durante muito tempo, como um problema somente dos intelectuais, quando, na verdade, a coexistência entre diferentes estilos de pensamento não se restringe às ciências e às artes. A emergência de diferentes estilos de pensamento atingiu os mais variados estratos da sociedade e mexeu com a crença no sentido do mundo em sua totalidade, na medida em que é um problema que decorre das mudanças ocorridas no percurso de passagem de um mundo pouco dinâmico, caracterizado por uma visão de mundo religiosa monopolizada pela Igreja, para um mundo em que diferentes processos (industrialização, urbanização, secularização, etc.) abriram caminho para a produção de diferentes meios de vida. Para uma análise do desenvolvimento da pluralidade de concepções de mundo e da derrocada da visão religiosa mantida pela Igreja, ver, sobretudo, “Os condicionantes contemporâneos do pensamento”, seguido por “As origens dos pontos-de-vista epistemológico, psicológico e sociológico modernos” In: MANNHEIM, K. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 33-60.

possibilitar a interpretação e o conhecimento das estruturas que atuam na definição do significado do mundo. Nessa consideração está embutida a questão dos modos de ser agência, da tendência de certos grupos tenderem ao consenso ou ao conflito, à associação ou à disputa. Em outras palavras, a constatação do pensamento socialmente condicionado expressado e percebido nas práticas e nas atitudes em relação ao mundo colocam em evidência os traços socioculturais que foram apropriados no âmbito dos meios sociais de existência no cerne dos quais foram produzidos os indivíduos como agentes em sociedade.

Homens vivendo em grupos não apenas coexistem fisicamente enquanto indivíduos distintos. Não se confrontam os objetos do mundo a partir de níveis abstratos de uma mente contemplativa em si, nem tampouco o fazem exclusivamente enquanto serem solitários. Pelo contrário, agem com ou contra os outros, em grupos diversamente organizados, e, enquanto agem, pensam com ou contra os outros (MANNHEIM, 1986, p. 31-32).

Isso porque as ideias somente podem ser estudadas no “contexto social em que são concebidas e expressas, sendo nesse panorama semântico que sua significação se torna concreta” (MANNHEIM, 2012, p. 2). É no espaço expressivo da cultura que se desencadeia a condição de interação em que os indivíduos expõem as visões de mundo de maneira mais evidente, isso quer dizer, de modo a funcionar como instrumento para a ação coletiva, sobretudo, em circunstâncias de luta. Porquanto, “estritamente falando, é incorreto dizer-lhe que um indivíduo isolado pensa. Antes, é mais correto insistir em que ele participa no pensar acrescentando-se ao que outros homens pensaram antes dele” (MANNHEIM, 1986, p. 31).

Partindo dos fundamentos sociológicos inaugurados por Mannheim, inevitavelmente seguimos na contramão das abordagens transcendentais baseadas em critérios normativos cuja justificação intentava fundamentar um entendimento do pensamento e da cultura humanas por meio de critérios universais de cientificidade (GUSMÃO, 2011). A abordagem sociológica, por seu turno, percebe as visões de mundo na condição de serem socialmente situadas na dinâmica das relações entre cultura, posição social, pensamento e ação.

Como anunciado nas páginas antecedentes, são nas imbricações desenroladas na instância pré-teórica que se produzem as concepções de mundo dos indivíduos, em que se estabelecem e se reproduzem diferentes estilos de pensamento que passam a disputar o sentido da existência social. Por isso, passemos agora para uma reflexão acerca das “formas” que o pensamento pode se apresentar, a partir das quais as visões de mundo são identificadas objetivamente nas atitudes que os indivíduos têm em relação ao mundo social.

Visões de mundo, ideologia e utopia

Essa consideração deixa claro que a perspectiva mannheimiana deve muito a Marx e Engels (2009). É no marxismo clássico que emerge a teoria da ideologia que identifica a percepção que os indivíduos têm da vida social como produto das relações de dominação a que estão sujeitas as atividades humanas sensíveis e as relações sociais. Nesse sentido, o conceito de ideologia pode ser entendido como um “mecanismo de recolocação ontológica” do problema da visão de mundo, uma vez que através dele se passa a perceber o papel de “elementos extrateóricos na constituição do pensamento” (DEFFACCI, 2012, p. 151). Assim, além de revelar a impossibilidade de tomar o sujeito pensante de forma isolada no mundo social, dando base para a própria crítica de Mannheim ao racionalismo, identifica-se a inserção da materialidade da existência em sociedade como ponto de partida e de chegada necessário à compreensão dos modos de percepção da realidade.

O sentido do conceito de ideologia nessa tradição, todavia, reduz-se, em grande medida, à noção de falsa consciência, ou seja, de percepção falsificada da vida em sociedade, cuja adulteração é produzida pela atuação das classes dominantes sobre as classes dominadas com o objetivo de manter a própria condição de dominação. Cabe aqui a interpretação de Löwy (1988) acerca da ideologia em Marx, segundo a qual:

[...] o conceito de ideologia aparece como equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida e as ideias aparecem como motor da vida real. [...] Para Marx, claramente,

ideologia é um conceito pejorativo, um conceito crítico que implica ilusão, ou se refere à consciência deformada da realidade que se dá através da ideologia dominante: as ideias das classes dominantes são as ideologias dominantes da sociedade (LÖWY, 1988, p. 12).

Mannheim confere mérito à proposição da ideologia segundo o olhar de Marx, mas vai além dele na medida em que identifica os limites do marxismo no que tange a ausência de reflexão sobre si mesmo também como uma perspectiva socialmente elaborada, dotada de um componente ideológico – no sentido de corresponder aos interesses de uma classe social específica –, como um tipo de pensamento socialmente condicionado. Por isso, com Mannheim, o pensamento passa a ser interpretado de acordo com as suas “formas” expressivas, implicando considerar o conceito clássico de ideologia como uma “pseudounidade” que encobre em seu sentido ambíguo diferentes manifestações da relação entre materialidade e subjetividade: a ideologia não se refere apenas ao pensamento do “opositor” espontaneamente aceito como válido, muito menos como uma visão falsificada da realidade social, portanto, mas, sim, para um pensamento que tende em uma determinada direção, qual seja, a reprodução das condições que estão consolidadas na vida social.

Se as visões de mundo se encontram em uma constante luta pela definição do significado da existência no mundo, não podemos simplificar todas as manifestações do pensamento por meio do conceito de ideologia cuja crítica se volta tão somente para a denúncia da inversão da realidade operada pelas classes dominantes sobre grupos dominados. Diferentes estilos de pensamento são expressos por distintos grupos sociais, os quais são expostos por meio das ações articuladas a partir de pontos de vista acerca do mundo em que se age, colocando em evidência as perspectivas socialmente estruturadas e compartilhadas entre aqueles que integram e se sentem parte de uma mesma condição social, isso quer dizer, de uma mesma classe.

A noção de ideologia, por isso, precisa ser percebida em diferentes níveis. Seguindo o pensamento de Mannheim, consideramos pertinente estabelecer dois níveis básicos que servem como norte para a apreensão das

concepções de mundo dos indivíduos: a ideologia particular e a total¹⁰. Enquanto a ideologia particular, como continuidade da contribuição e do caráter crítico proposto por Marx, refere-se à falsa consciência, a ideologia total abarca todas as expressões do pensamento coletivamente manifestas capazes de orientar as condutas dos indivíduos em sociedade.

A concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das ideias e das representações apresentadas por nosso opositor. Estas são encaradas como disfarces mais ou menos conscientes da real natureza de uma situação, cujo reconhecimento não estaria de acordo com seus interesses. Essas distorções variam numa escala que vai desde as mentiras conscientes até os disfarces semiconscientes e dissimulados. Esta concepção de ideologia, que veio gradativamente sendo diferenciada da mentira, encontrada no senso comum, é particular em vários sentidos. Sua particularidade se torna evidente quando é contrastada com a concepção total, mais inclusiva, da ideologia. Referimo-nos aqui à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-concreto, por exemplo, a de uma classe, ocasião em que nos preocupamos com as características e a composição da estrutura total da mente desta época ou deste grupo (MANNHEIM, 1986, p. 81-82).

Lembrando que a cultura é o espaço em que se constituem e se produzem os significados que determinam as possibilidades e os limites da percepção da realidade social, as visões de mundo, por indicarem a “estrutura total” do pensamento de grupos historicamente estabelecidos, referem-se notadamente as estruturas de classes em nível subjetivo, como expressões do todo cultural desencadeadas pela sua assimilação em uma dada posição, no sentido de que o todo da cultura passa a ser interiorizado e exteriorizado por meio das mediações processadas no interior das experiências particulares próprias de cada grupo social.

Por isso, há agrupamentos de indivíduos que percebem nas condições sociais de existência uma situação inadequada para os seus próprios interesses culturais, sociais e políticos. Conseqüentemente, tendem a atuar em sociedade buscando mudanças que atendam às suas perspectivas e às suas inquietações, estabelecendo correspondência entre a ordem social e a visão que têm do

¹⁰ O conceito de ideologia total em Mannheim é equivalente a nossa noção de visões de mundo, ao passo que denota, sobretudo, a visão que indivíduos situados em grupos historicamente determinados compartilham do mundo social.

mundo. Do mesmo modo, outros indivíduos, situados em grupos sociais cuja estrutura mantém congruência com a ordem social vigente, tendem a agir em prol da manutenção das condições de existência, das instituições e das lógicas que regem a dinâmica social, na medida em que veem nela a rota de acesso para a reprodução da condição privilegiada que usufruem.

Isso implica considerar, então, o pensamento em dois aspectos necessários para colocar em evidência as tendências dos cursos das ações operadas no mundo. Por um lado, temos o pensamento de tipo ideológico, concebido como aquele tipo de pensamento cujo objetivo é manter a ordem social tal como ela se apresenta, logo, um tipo de pensamento conservador – no amplo sentido de conservar as estruturas já estabelecidas. Por outro lado, uma mentalidade utópica, cuja orientação se volta para a ação transformativa e crítica da estrutura estabelecida, pois visualiza a possibilidade de outros caminhos para a vida social que corroborem e atendam as perspectivas e os princípios que defendem. É a partir desse duplo direcionamento do pensamento e das condutas no mundo que podemos perceber diferentes “formas” do pensamento na vida social concreta.

Diante desse quadro conceitual, considerando os condicionamentos sociais processados em meios de vida sociocultural e historicamente produzidos, a sociologia das visões de mundo se lança na difícil tarefa de encontrar a dialética própria da distensão da luta pela definição do significado mais íntimo da existência social e da própria sociedade. Referimo-nos à possibilidade de transmutação do utópico em ideológico e do ideológico em utópico, movimento a partir do qual são promovidas modificações não apenas da dimensão objetiva da vida, mas, sobretudo, subjetiva, realocando os grupos em posições sociais distintas daquelas anteriormente situadas em condições coletivas passadas.

As visões de mundo marcadas pelas propriedades qualificativas da utopia são, nesse sentido, fundamentais para a compreensão da dinâmica social. É com esse caráter que se contrabalanceia e se agita as referências dos sentidos (na cultura), das relações (no âmbito do social) e da distribuição de poder (no que concerne ao político). Nas palavras de Mannheim:

Devido a que a determinação concreta do que seja utópico procede sempre de um certo estágio de existência, é possível que as utopias de hoje venham a ser as realidades de amanhã: “Muitas vezes as utopias nada mais são do que verdades prematuras” (“Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées”, segundo Lamartine). Sempre que uma ideia for rotulada de utópica, geralmente o autor deverá ser um representante de uma época que já tenha passado. Por outro lado, a revelação das ideologias como sendo ideias ilusórias, que se adaptam à presente ordem, será geralmente trabalho de representantes de uma ordem de existência que ainda se encontra em processo de emergência. Será sempre o grupo dominante, que esteja em pleno acordo com a ordem existente, quem irá determinar o que se deve considerar utópico, ao passo que o grupo ascendente, em conflito com as coisas como estão, determinará o que deve ser considerado ideológico. Outra dificuldade em definir com precisão o que se deve, em um dado período, considerar ideologia e o que se deve considerar como utopia resulta do fato de os elementos ideológicos e utópicos não ocorrerem separadamente no processo histórico. As utopias das classes ascendentes se acham frequentes vezes permeadas por elementos ideológicos (MANNHEIM, 1986, p. 227).

As funções do pensamento no contexto de ação fazem emergir a perspectiva da classe a que o indivíduo que age está vinculado, as condições sociais de que é produto e a estrutura de percepção e apreciação da realidade conforme os contornos socioculturalmente moldados em seu interior. As ações empreendidas no mundo possuem sentido na medida em que expõem os vínculos com a cultura e com a orientação adquirida no cerne de uma coletividade. Na medida em que há uma variedade de posições em diferentes meios de vida que se distribuem em um espaço social estruturado, ou seja, marcado por relações, o pertencimento cultural se dá também de maneira variada. Nessa variabilidade de se perceber no mundo, de estar inserido no mundo, com todas as predeterminações enumeradas acima, os indivíduos são constituídos de modo a portar em seus corpos a estrutura de pensamento advinda das próprias condições sociais pelas quais percorreu em sua trajetória social. A luta que se desenrola na vida sociocultural e política, portanto, não corresponde apenas a uma questão de natureza material, mas, sobretudo, a uma questão existencial, a partir da qual são legitimadas determinadas perspectivas, opiniões, discursos e práticas.

Esse universo complexo em que se desencadeia o problema das visões de mundo – construído em uma variabilidade de níveis de relações ao mesmo

tempo em que se coloca como uma estrutura herdada, localizado fora do âmbito da teoria mesmo que passível à objetivação teórica – é o espaço no qual se faz valer a reflexão sintética das relações entre o pensamento e as condutas diante do mundo percebido. Ainda precisamos refletir, oportunamente, sobre o processo de aquisição das estruturas sociais em trajetórias de formação de indivíduos como membros de coletividades, como partícipes de classes sociais com interesses definidos e com lógicas de pensamento previamente constituídas, colocando em evidência, sobretudo, a espontânea relação com o mundo que reconhece como legítimo.

Referências:

BOUDON, Raymond (dir.). **Tratado de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

CÊPEDA, Vera; DEFFACCI, Fabrício. **Entre indivíduo e a estrutura social** – a ontologia social de Karl Mannheim. 31º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2007.

DILTHEY, W. **Os tipos de concepções de mundo**. Covilhã: Lusofia, 1992. Disponível em: <https://goo.gl/118IWF> Acessado em: 27 de setembro de 2016.

DEFFACCI, Fabrício. Karl Mannheim leitor de Marx: aspectos epistemológicos e políticos da Sociologia do Conhecimento. In: **Pensamento Plural**. Pelotas, n. 11, 2012, p. 147-163.

GUSMÃO, Luís. A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. In: **Sociedade & estado**. 2011, vol.26, n.1, pp. 221-239.

HEGEL, Georg W. F. **A fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 1988.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.

_____. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Sociologia do conhecimento**. Porto: Rés-Editora, s/d, vol. I e II.

_____. **Sobre a interpretação da *Weltanschauung***. In: Sociologia do conhecimento. Porto: Rés-Editora, s/d. [1923], vol. I. p. 49-116.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.