

## O lugar e o limite da contribuição de Karl Marx para a Sociologia do Conhecimento na perspectiva de Karl Mannheim

DEFFACCI, Fabricio.A.<sup>1</sup>

CEPÊDA, Vera.A.<sup>2</sup>

### Introdução

O sociólogo alemão Karl Mannheim (1894-1947) é freqüentemente citado como idealizador da *Sociologia do Conhecimento* e por extensão pela apresentação de uma nova metodologia de interpretação dos fenômenos sociais. Em sua maioria estas referências destacam traços gerais de sua obra e poucos estudos trabalham com a totalidade do pensamento mannheimiano que se multiplica em várias direções (epistemologia, sociologia, política e educação), ou se aprofundam no papel que suas teses representaram na consolidação das ciências sociais, notadamente a sociologia sistêmica. Nesta comunicação o objetivo é analisar especificamente parte importante dessa contribuição, a concepção de *ontologia social* (base epistemológica da Sociologia do Conhecimento) e sua relação com a teoria marxista, em especial a determinação material do pensamento na configuração do tema da ideologia. Propomos em primeiro lugar estabelecer o percurso histórico que permitiu a ruptura com o idealismo metafísico – destacando o papel exercido pela publicação de *A ideologia alemã* e a ressonância dessa concepção na formulação de Mannheim; e em segundo lugar, analisar as características singulares da contribuição mannheimiana a este problema, utilizando como base *Sociologia do Conhecimento* (1925) e *Ideologia e Utopia* (1929).

Um primeiro ponto a ser investigado (ou enunciado) ao se tratar da metodologia proposta pela sociologia do conhecimento deve ser o estudo de sua própria emergência no cenário histórico. Esta preocupação é central em Mannheim ao analisar o processo pelo qual teria ocorrido um descolamento tanto das concepções apriorísticas do conhecimento (tomado como Verdade absoluta), como da multiplicação dos focos produtores de ‘verdades’ concorrentes. Assim, sua análise reconstitui o percurso do pensamento moderno que, segundo ele, tem sua origem na gestação do Sujeito empreendida por Descartes e seu

---

<sup>1</sup> Mestrando do programa de Ciências Sociais / UFSCar.

<sup>2</sup> Docente do departamento de Ciências Sociais/ UFSCar.

respectivo declínio na crise resultante das críticas à filosofia do sujeito no século XIX, dentre as quais destaca-se a crítica elaborada por Marx.

Nessa direção, Marx ocupa na análise mannheimiana dois momentos. No primeiro sua teoria estaria operando na direção oposta do pensamento moderno, fragmentando as bases do Iluminismo delineadas pela filosofia do sujeito; sendo este momento caracterizado pela desconstrução do racionalismo. O segundo momento traz a construção de um novo paradigma, mas agora não mais pelo viés do sujeito cognoscente e sim através do horizonte da história, o qual, conforme afirma Mannheim, derivou da *Filosofia da História* descoberta por Hegel.

Contudo, o fio de ligação entre os dois momentos e também o pilar de sustentação de uma contribuição inaugural à Sociologia do conhecimento na teoria marxista é a noção de *ideologia*. Em meio a todos os argumentos pertinentes à crítica feita por Marx em direção a noção de sujeito, o marco fundamental aparece n' *A Ideologia Alemã*, obra com conteúdo capaz de inverter a ordem explicativa da formação da consciência, constituindo um novo horizonte de sentido acerca do pensamento humano. O enfoque neste ponto é sobre o papel revolucionário desta concepção marxista, tomando o conceito de *ideologia* como ferramenta de desconstrução e reconstrução do pensamento moderno e sua influência na posterior formulação de Mannheim (que sempre reconheceu a presença na Sociologia do Conhecimento da tese de Marx, ainda que apontando para seu aprofundamento e cinzelamento final).

### **Descentralização do paradigma da consciência**

A capacidade racional do homem em decodificar as leis da natureza e com isso controlá-la foi elevada ao ápice a partir do século XVI, em especial quando Descartes fundamentou o racionalismo moderno. Na base desta concepção apareceu a noção de Sujeito, enquanto uma entidade metafísica autônoma e capaz de por si mesma atingir a verdade. Os recursos empregados pelo raciocínio cartesiano para promover a Razão ao topo da hierarquia das faculdades humanas também proporcionaram o afastamento das condições exteriores como a realidade social, por exemplo, na determinação do pensamento humano. O pensamento adquiriu uma formatação auto-suficiente, bastando-lhe um processo de auto-experiência para alcançar as verdades com características universais.

Este processo teria, segundo Mannheim<sup>3</sup>, sido impulsionado pela desintegração da estrutura de pensamento do mundo medieval, a qual era caracterizada por um estrato fechado de intelectuais capaz de recolher as diferentes percepções da realidade e canalizá-las numa mesma direção. Paralelo a isso, a crise que atingiu tal estrato de intelectuais diante de uma sociedade em transformação nas suas nuances econômicas e políticas também ocasionou o aparecimento de modos de experiência e pensamento divergentes, sem um centro de convergência em comum. Assim, o racionalismo cartesiano emerge como uma resposta a esse estrato livre de intelectuais, sendo uma unidade para as concepções acerca da realidade que no momento apresentavam-se como multifacetadas.

Este novo centro explicativo e ordenador da realidade, no instante em que proporciona um sentido englobante dos pontos de vista dispersos no pensamento da época também absorve as diferenças oriundas das várias camadas da sociedade, que passam a ter espaço e voz na elevação de suas concepções particulares, unificando-as no propósito único de defesa da Razão enquanto uma entidade absoluta capacitada a obter e controlar a natureza. A Razão humana associada a ascensão das ciências experimentais com finalidades práticas<sup>4</sup> tornou-se a referência para os diferentes estilos de pensamento da época, passando da condição de meio de apreensão das verdades divinas para fim último na própria validação da realidade: o real é racional e vice-versa; sendo assim o paradigma que sustenta a modernidade num projeto de realização do homem no mundo por meio do progresso a ser alcançado com a ciência.

Se por um lado a descoberta do mundo se dá na capacidade imanente ao próprio homem, sua realização passa agora a depender somente dele. Esse circuito que tem como ponto de partida e também de chegada uma base puramente antropocêntrica propicia a substituição do paradigma divino pelo paradigma da consciência humana, a qual é separada da dimensão moral para constituir-se, num primeiro momento, como suporte de uma nova dimensão ontológica e epistemológica. As implicações desse novo paradigma que abandonou as referências transcendentais, para aos poucos erigir uma visão de homem auto-suficiente no uso da razão, são encontradas no campo econômico, político e moral; o que converte o homem em indivíduo livre, proprietário absoluto de seus bens materiais e capaz de prever/prover todos os seus julgamentos.

---

<sup>3</sup> Mannheim (1976: .37; 41) e também Horkheimer (1976).

<sup>4</sup> Cf. Hobsbawm (1979). No capítulo XV o autor discute o surgimento dos procedimentos científicos da química em paralelo com as necessidades da industrialização no período, isso torna clara a noção de *ciência com finalidade prática* que utilizamos nesse ponto.

Em traços gerais, a dissolução das particularidades no âmbito do pensamento em vista da consolidação hegemônica do paradigma da consciência neste período, representa segundo Mannheim a expressão de uma *ideologia total*<sup>5</sup> e, portanto, a primeira síntese alcançada pelo pensamento moderno após a crise da visão de mundo medieval. Entretanto, a legitimidade desse novo modo de conceber a realidade a partir da Razão consegue permanecer intacta até o momento em que os elementos históricos apresentam-se com força suficiente para exigir uma outra via explicativa, a qual passa a transcender os conteúdos puramente cognoscíveis e racionais.

Durante o Iluminismo, o sujeito, enquanto portador da unidade da consciência, era visto como uma entidade totalmente abstrata, supra-temporal e supra-social: 'a consciência em si'. Durante este período, o *volksgeist*, o '*folk spirit*' vem a representar os elementos historicamente diferenciados da consciência, que Hegel integra em um 'espírito no mundo'. É evidente que a crescente concreção deste tipo de Filosofia resulta da preocupação mais imediata com as idéias surgidas da interação social e da incorporação de correntes histórico-políticas de pensamento ao domínio da Filosofia. (Mannheim, 1976: 93)

A Filosofia da História arquitetada por Hegel ao se propor a preservação da consciência e, ao mesmo tempo, absorver nela os conteúdos dinâmicos da dimensão histórica, abre a possibilidade de se pensar os elementos históricos como decisivos na constituição (realização) da realidade e, a partir disso, na formação da consciência e do pensamento humano. Nessa perspectiva, Hegel estaria dando início à passagem – mesmo que sua pretensão tenha sido evitá-la – para uma outra via crítica na modernidade, que não mais estaria preocupada somente em se afastar das explicações religiosas e transcendentais do mundo, mas sim em incorporar no horizonte da Razão a sua autocrítica e os elementos de cunho social que lhe foram renegados. Foi por conta disso que o século XIX viu surgir no meio dos debates teóricos os pensadores da suspeita<sup>6</sup>, foram eles que por primeiro denunciaram a fragilidade do projeto racionalista/iluminista centrado numa perspectiva inovadora – no que tange ao lugar do sujeito antropocêntrico – mas presos numa outra teia: a da estrutura ou elementos capazes de uma explicação não contingente e caótica sob o impulso de uma maximização da volição humana. Dentre tais pensadores, aparece como uma cunha que dá impulso à crise do pensamento moderno a obra de Karl Marx. Isto se explica pelo fato de que a denúncia nela contida atinge a unidade que havia sido constituída através do pressuposto da Razão, a qual perde espaço dando lugar novamente a

---

<sup>5</sup>, É possível detectar aqui uma similitude, neste ponto entre Mannheim e Weber na idéia de que a modernidade é mais que um conteúdo – é um modo ou uma lógica de pensar e de orientar a ação humana que por extensão cristaliza estruturas (no caso de Weber a idéia de cálculo racional).

<sup>6</sup> Habermas (1990).

duplicidade dos valores e interesses próprios do contorno social. Por um lado, essa denúncia está carregada da proposta de uma realocação da visão de mundo e, por outro, traz consigo a adequação entre o pensamento e a existência, colocando as condições existenciais como bases para o próprio pensar. Em outras palavras, essa denúncia pode ser entendida na noção de ideologia, de sorte que em sua concretização encontramos o fundamento da Sociologia do Conhecimento utilizado por Mannheim: a base material do pensamento.

### **Da noção de ideologia para a Sociologia do Conhecimento**

Entendido enquanto um mecanismo de realocação ontológica, a noção de ideologia descoberta por Marx passa a incorporar os elementos extra-teóricos na constituição do pensamento e, por conseguinte, na estrutura da consciência. “O primeiro pressuposto de toda a história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fator a constatar é pois a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza.”(Marx & Engels, 1987: 27). A crítica erguida na perspectiva marxista destitui o estatuto do sujeito que pensa o mundo isolado do mesmo, tornado-se de fundamental importância para o próprio pensar a dimensão do “estar no mundo”, a qual é efetivada por meio da atividade sensível: o *trabalho*<sup>7</sup>.

Apesar de Hegel ter focado o processo de constituição da consciência através do movimento da história, essa possível historicização ainda permaneceu no âmbito da realização da própria consciência e não dos indivíduos concretos que ocupam a centralidade da via histórica em Marx. A partir desse momento o pensamento foi sendo separado das últimas demarcações estáticas que o haviam determinado desde o racionalismo cartesiano e, ao mesmo tempo, submetido às determinações do contexto histórico e social que viabilizou a transubstanciação de sua natureza por meio da concepção de uma gênese dinâmica<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> O lugar do trabalho na antropologia filosófica de Marx é fundamental, constituindo o eixo da *condição humana* enquanto ato da própria *ação humana* (o *trabalho funda o homem*: trabalhar é abstrair, planejar e intervir alterando um cenário que novamente será superado pela condição dialética de evolução das forças produtivas e que redesenhará as possibilidades da ação humana). Mas na sua estrutura trabalho é civilização pois se organiza enquanto ‘divisão social do trabalho’, estabelecendo relações e normas societárias (das condições materiais de produção para o reino sofisticado das relações sociais e políticas).

<sup>8</sup> Mannheim. *O Historicismo*. In: *Sociologia do Conhecimento* (s/d).

A crítica de Marx torna-se pontual ao apontar na configuração da ideologia na Alemanha a separação promovida pelo idealismo entre o produto do pensamento e o meio material no qual o mesmo está inserido; uma vez que tornou a dimensão material um elemento da consciência e fez da ação dos homens um objeto abstrato. O rompimento com o idealismo só pode ser viabilizado pela restituição dos indivíduos enquanto reais (concretos), mantendo relação uns com os outros em suas ações e em suas condições materiais de vida, percebidos por um processo não mais abstrato, mas sim empírico. Nesta direção é possível apreender o modo de sua organização e também a relação que mantêm com a natureza.

Os pressupostos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica. (Marx & Engels, 1987: 26)

Este pressuposto que abre o caminho para a noção de ideologia é resgatado da percepção de que os indivíduos existindo são atuantes, disponibilizam-se em face de suas necessidades e, portanto, pensam conforme tais necessidades se apresentam. Percebe-se, pois, que o pensamento enquanto um fenômeno fortemente firmado pelo idealismo como anterior a qualquer outro elemento, torna-se neste momento secundário, sendo determinado por condições exteriores ao homem e, em grande medida, pelas suas necessidades. Assim, evidenciado o fato de que o pensamento é decorrente da produção dos meios de sobrevivência, Marx sustenta a base material do pensamento, fragmentando a primazia adquirida pelo paradigma da consciência no idealismo.

Na interpretação feita por Mannheim acerca da gestação e desenvolvimento da Sociologia do Conhecimento, este processo de descoberta e postulação da noção de ideologia representa a base de um momento constituído por quatro etapas que ocasionou a mudança de enfoque teórico na modernidade<sup>9</sup>. Na primeira delas, o pensamento, que hegemonicamente era entendido em si mesmo, incorpora o fracionamento advindo da dimensão social que o coloca para além do tratamento acadêmico/escolástico, enquadrando-o agora numa perspectiva existencial. Tal fracionamento reflete a *auto-relativização do pensamento e do conhecimento*, uma vez que os critérios de sua validação estão determinados por elementos não apenas lógicos, mas sim existenciais.

---

<sup>9</sup> Mannheim. *O problema da Sociologia do Conhecimento* In: *Sociologia do Conhecimento* (SD).

A relativização do pensamento foi aprofundada com a descoberta de que os condicionantes sociais do próprio pensar permanecem ligados aos interesses particulares dos grupos no campo da disputa simbólica. Em outras palavras, grupos distintos expressam a realidade de maneira distinta e, por consequência, a hegemonia de um modo de pensar é também a sobreposição da visão de mundo de um grupo sobre o outro. Neste caso, a segunda etapa de desconstrução das bases teóricas do pensamento moderno passa pela via do confronto político no âmbito do *desmascaramento da mentalidade parcial* de um grupo.

As duas primeiras etapas garantem a sustentação de um terceiro passo, a saber, a *autonomia da esfera social* como um sistema de referência para entender a gênese e o desenvolvimento do pensamento. Em vista disso, os fundamentos ontológicos da modernidade são definitivamente transportados do campo da consciência para o contexto social, recebendo uma nova configuração a partir da *introdução de uma perspectiva englobante e dinâmica da realidade*. Tal perspectiva, caracterizada como sendo a quarta etapa, corresponde à proposta de vincular todas as idéias de uma época, embora fracionadas e conflitantes, numa única base: a realidade social (*Weltanschauung*).

Apesar de identificar a correlação entre a dimensão social e o pensamento, a tese marxista da ideologia comportada um entrave que segundo Mannheim não lhe proporcionou o avanço até a completa consolidação da Sociologia do Conhecimento. Sendo assim, podemos encontrar em Marx somente o postulado deste novo horizonte ontológico e epistemológico desenvolvido em meio a questões filosóficas e apropriado pelas Ciências Sociais.

A Sociologia do Conhecimento surgiu realmente com Marx, cujas contribuições profundamente sugestivas atingiram o cerne da questão. Entretanto, em sua obra, a Sociologia do Conhecimento é ainda indistinguível do desmascaramento das ideologias, visto que, para ele, os estratos e classes sociais eram os portadores de ideologias (Mannheim, 1976: 329)

A superação deste obstáculo em direção à completa consolidação da Sociologia do Conhecimento somente pode ser atingida no instante em que a dimensão particular da ideologia é ultrapassada em vista da apreensão do elemento que sustenta e germina as ideologias parciais. Reconhece Mannheim que se todo pensamento é a manifestação da condição social do seu portador – seja ele o indivíduo ou o grupo –, então a questão a ser proposta por uma ciência enquanto investigadora do pensamento de base existencial, como é o caso da Sociologia do Conhecimento, deve explicitar a realidade social como um todo.

Em paralelo a isso, a realidade social somente pode ser expressa em sua totalidade no momento em que o próprio enunciador possa reconhecer no seu enunciado apenas um dos inúmeros pontos-de-vista possíveis. Desse modo, a contribuição da ideologia para a fundamentação da abordagem sociológica ocorre na ausência de hierarquização entre os distintos posicionamentos dentro de um contexto social, tornando necessária a aplicação de um mecanismo compreensivo em que todas as partes possam ser elucidadas na sua relação com a estrutura mental coletiva.

A Sociologia do Conhecimento não critica o pensamento ao nível das próprias afirmativas, que podem envolver enganos e disfarces, mas as examina ao nível estrutural ou noológico, que vê não como sendo necessariamente o mesmo para todos os homens, mas, ao contrário, como permitindo que um mesmo objeto assuma diferentes formas e aspectos no decurso do desenvolvimento social (Mannheim, 1976: 288)

A recolocação feita por Mannheim do pressuposto da Sociologia do Conhecimento descoberto por Marx exige que a noção de ideologia seja entendida em dois aspectos. No primeiro deles é tão somente um dado da realidade social, aparece multifacetada e recebe inúmeras variações. Este aspecto Mannheim denomina de nível particular de ideologia, o qual está fundido nas percepções particulares dos indivíduos que, por sua vez, retiram do convívio com os grupos o seu conteúdo. Uma análise sociológica direcionada a este nível da ideologia é incompleta, pois tende a apreender somente os traços não estruturados do pensamento social.

No segundo nível de manifestação a ideologia se dá de forma completa (*Ideologia Total, Weltanschauung, nível Noológico*), condensando em sua amplitude os traços manifestados pela dimensão psicológica dos indivíduos e, para além destes, revela a essência do processo social. No entanto, para que essa dimensão da ideologia seja apreendida faz-se necessário a revisão radical da epistemologia moderna e dos aparatos metodológicos de investigação. Em se tratando de uma abordagem empírica é preciso ter clareza quanto a dois passos: 1) os conteúdos parciais que são manifestados pelo pensamento, como os interesses particulares dos indivíduos e/ou dos grupos, são respostas ou reações apresentadas diante de uma concepção de mundo divergente. No tocante a uma situação deste tipo, o sociólogo do conhecimento requer uma análise relacional para sua pesquisa com o intuito de estabelecer a base comum aos dois lados da disputa; 2) por outro lado, tal análise somente é viável quando a correlação entre o pensamento manifestado e sua base existencial tiver sido suficientemente estabelecida. Assim, a passagem da

apreensão particular para a total da ideologia necessita também da particularização dos pontos-de-vista em questão.

Diante disso, a crítica ao posicionamento marxiano frente à questão da ideologia é retomada por Mannheim, tendo em vista que ao atribuir a ideologia a uma classe em específico e, ao mesmo tempo, carregá-la de um aspecto moral, construiu-se um obstáculo para sua abordagem de um modo compreensivo. A passagem do nível particular para o nível total foi interrompida no instante em que apenas uma classe pôde ser a portadora da “verdadeira” visão de mundo.

### **Considerações Finais**

Este trabalho procurou permanecer no âmbito da discussão epistemológica desenvolvida por Mannheim. Assim, a pretensão manteve-se distante de avaliar em que medida a influência de Marx aparece no pensamento do autor em outros níveis para além do debate acerca das bases da Sociologia do Conhecimento. Por outro lado, o percurso escolhido permaneceu distante das demais influências recebidas por Mannheim, como é o caso da corrente fenomenológica assimilada via Max Scheler. Isto se explica pelo fato de que observar a presença de Marx na confecção teórica sugerida por Mannheim guarda uma singularidade em vista de análises sobre outras possíveis contribuições, uma vez que a postura mannheimiana não somente apresenta, mas recoloca a tese adotada.

Ao final do texto ficamos com uma visão geral do surgimento da noção de ideologia em face às questões teóricas levantadas pelo pensamento moderno e, ao mesmo tempo, do reflexo do desdobramento dessa noção para dentro do horizonte das Ciências Sociais. Assim, observar a teoria marxista através da perspectiva mannheimiana é também constatar suas mutações no decurso da história, desembocando em parte na sua revalidação e em parte na readequação aos novos desafios a serem problematizados.

### **Referências Bibliográficas**

- HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HOBSBAWM, E. J. *Era das Revoluções*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

\_\_\_\_\_. *Sociologia do Conhecimento*. Porto: Rés-Editora, s/d.

MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. 6ª edição. São Paulo: HUCITEC, 1987.

\_\_\_\_\_. *Introdução à crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores).

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