



Investigando visões ideológicas conflitantes a partir da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim

Marco Antônio Souza Monteiro

Doutorando em Ciências Sociais

Universidade Católica de Petrópolis – UCP

marco.42040015@ucp.br

Resumo: Dividido em duas partes, este ensaio trata do fenômeno social que é o conflito de visões ideológicas, usando como metodologia a exploração qualitativa da teoria de Karl Mannheim. A primeira parte se concentra na apresentação sistemática da sociologia do conhecimento mannheimiana, abordando seus aspectos mais importantes para o presente estudo. Já a segunda parte busca um método para investigações sociológicas dos conflitos de visões, usando *insights* de Thomas Sowell e George Lakoff em complemento à teoria de Mannheim. Como conclusão, foi encontrado um método adequado e satisfatório para pesquisas sobre o fenômeno social sob análise.

Palavras-chave: Sociologia do Conhecimento; Karl Mannheim; Ideologia; Conflito; George Lakoff; Thomas Sowell.

Introdução

A Sociologia do Conhecimento, com esse nome e já com uma finalidade de estudo definida, foi concebida por Max Scheler em 1920. Ele propôs a hipótese de que existem múltiplos valores eternos que se configuram no *ethos* humano de acordo com o modo como cada grupo social apreende a realidade. Ou seja, sempre teremos uma variedade ética, cultural e política, pois os diferentes grupos sociais terão visões do real distintas, devido às configurações heterogêneas de valores que cada grupo irá adotar (Matheus, 2022, p. 22). Para Scheler, o objetivo principal daquilo que intitulou Sociologia do Conhecimento seria observar como as configurações de valores adotadas por cada grupo influenciam suas respectivas ideias. Vemos que há nessa proposta uma evidente preocupação ontológica, e até mesmo metafísica, afinal Scheler se orienta a partir de valores os quais acredita serem eternos. Para ele, as diferentes vertentes de ideias que os grupos apresentam se deve às formas como cada um desses grupos decide adotar ou ignorar determinado valor em seu *ethos*, produzindo assim variadas configurações e conjuntos de valores que irão guiar suas respectivas visões de mundo. Trata-se

de uma hipótese claramente filosófica, que destoa bastante da postura pós-metafísica que a Sociologia costuma adotar. Isso se deve ao fato de Scheler não ter sido propriamente um sociólogo. Ele era definitivamente um filósofo; inclusive um filósofo muito preocupado com as questões ontológicas. Portanto, foi Karl Mannheim (pensador adepto da metodologia sociológica) quem inaugurou a Sociologia do Conhecimento como uma disciplina propriamente dita.

Mannheim deixou em “Ideologia e Utopia” o seu legado fundamental como sociólogo. É nessa obra de 1929 que ele apresenta a disciplina da Sociologia do Conhecimento ao grande público. É válido ressaltar que uma parte importante do livro foi lançada apenas na edição inglesa de 1936 (Mazucato, 2014, p. 58). Originalmente publicado na Alemanha, eram apenas três capítulos que tratavam diretamente de seus estudos sobre ideologia, política e mentalidade utópica. Já em seu exílio na Inglaterra, Mannheim julgou conveniente acrescentar um capítulo mais introdutório e um capítulo final, ambos mais voltados a apresentar a disciplina da Sociologia do Conhecimento, definindo uma metodologia própria e demonstrando a importância desse ramo do qual foi pioneiro.

A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim

Neste ensaio, não utilizo a definição de ideologia que Mannheim defendeu em sua obra. Para ele, a ideologia seria o conjunto de ideias sobre a realidade que visa manter o *status quo* da época, ou seja, a visão de mundo dominante na sociedade em determinado momento. As perspectivas que pretendem a mudança da conjuntura social seriam para Mannheim as de caráter utópico. Certamente, essas definições divergem da forma como geralmente se conceituam tais termos. Por exemplo, a ideia de utopia iniciada por Thomas More projetava uma sociedade inalcançável na prática. Quanto à definição de ideologia, acredito ser uma boa definição (e é a definição que tenho em mente quando uso o termo “visões ideológicas” no título deste ensaio) aquela apresentada por Hanna Arendt. Para a filósofa, ideologia deve ser entendida literalmente como “a lógica de uma ideia”. E a partir dessa lógica, ou seja, a partir da ideologia, seus seguidores acreditam serem capazes de entender a realidade e “os mistérios de todo o processo histórico”, o passado, o presente e o futuro (Arendt, 1998, p. 521). Arendt sugere que o fenômeno do totalitarismo advém da ideologia, pois ela nos engana com uma visão de mundo extremamente coerente, uma “lógica inabalável”. Ela acredita que as ideologias pressupõem que as ideias são suficientes para sustentar a subsunção de suas premissas na

realidade, apenas recorrendo-se à dedução lógica. A ideologia seria um conjunto de ideias que induz quem por ela se convenceu a assumir “o perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento pela explicação total”, baseando-se unicamente na “camisa-de-força da lógica” (Arendt, 1998, p. 522). É gritante o pessimismo de Hannah Arendt em sua definição de ideologia; não pretendo aqui me aprofundar em se há exagero ou não nessa advertência, mas acredito que a forma como Arendt descreve o fenômeno é bem apropriada se considerarmos inicialmente seu alerta incisivo como um chamado à precaução.

Dessa forma, a proposta neste texto é observar não exatamente o aparato conceitual que Mannheim utiliza em “Ideologia e Utopia”, mas sim analisar a sua metodologia, os exemplos que ele apresenta em seus ensaios e a forma como ele percebe a interação dos intelectuais com a sociedade. Este último aspecto diz respeito inclusive a um questionamento que posteriormente Berger e Luckmann levantaram sobre a finalidade e objeto de estudo da Sociologia do Conhecimento. Diferentemente de Mannheim, esses autores acreditavam que a disciplina não deveria enfatizar a análise das ideias, mas sim a do senso comum (Berger; Luckmann, 2004, p. 30), de modo que haveria um deslocamento do objeto de estudo, dos intelectuais para os grupos da sociedade em geral. É curiosa a forma como esses autores defendem seu ponto de vista, pois desmerecem a influência da produção intelectual, afirmando que é comum “exagerar a importância do pensamento teórico na sociedade e na história” e que “o pensamento teórico, as ‘ideias’, *Weltanschauungen*, não são tão importantes assim na sociedade”, pois poucas pessoas produzem teorias (Berger; Luckmann, 2004, p. 29). A dupla acredita que, acima de tudo, a Sociologia do Conhecimento deve se ater ao que “o homem da rua” pensa, para que se possa entender a denominada “construção social da realidade” (Berger; Luckmann, 2004, p. 14). Para Berger e Luckmann, a Sociologia do Conhecimento até então era apenas “uma espécie de glosa sociológica sobre a história das ideias” (Berger; Luckmann, 2004, p. 15). Não há que se negar a importância dessa crítica, porém o modo como ela é feita, num esforço retórico para a defesa de uma nova abordagem, extrapola o razoável.

De fato, é correta a observação que a Sociologia do Conhecimento desde Mannheim se dedicava primordialmente ao estudo existencial/social das teorias. Também é bastante válida a mudança de foco proposta pelos autores, visando o pensamento popular, o pensamento dos grupos sociais que não se envolvem no trabalho intelectual. Entretanto, é equivocado o desprezo quase ingênuo de se afirmar que o pensamento teórico “não é tão importante assim” na forma como a sociedade se apresenta em determinada época. As ideias desenvolvidas por intelectuais, quando rompem o círculo do meio teórico, atingindo as mídias, a cultura e finalmente as massas,

transformam-se exatamente na *gênese* (termo usado por Mannheim) do conhecimento em âmbito existencial da sociedade. Foi muito por isso, além da radicalização violenta que certas ideias podem assumir quando chegam ao “homem da rua”, que Hanna Arendt (Arendt, 2015, p. 145) disse em certa ocasião que “a classe realmente nova e potencialmente revolucionária na sociedade consistirá em intelectuais, e seu poder potencial, ainda não constatado, é muito grande, talvez grande demais para o bem da humanidade” (Arendt, 2015, p. 145).

A maneira mais sábia de se abordar o objeto de estudo da Sociologia do Conhecimento é entendendo-o como variável “entre” as ideias desenvolvidas pelos intelectuais “ou” o senso comum fruto da construção social dos grupos em geral. Além disso, ambos domínios se influenciam reciprocamente, sendo essa interação decisiva para a formação de várias espécies de conhecimento. Os intelectuais produzem suas ideias sob influência do meio social no qual se encontram (conforme Mannheim aborda em sua sociologia) ao mesmo tempo em que essas ideias produzidas influenciam a sociedade de uma forma que até pode ser mais ampla (ou mesmo revolucionária, como conjecturou Hannah Arendt).

É preciso destacar que, em certos momentos, Mannheim descreve situações de formação do senso comum nos grupos sociais em geral. E isso nada mais é do que a construção social do conhecimento defendida por Berger e Luckmann, apenas sem atingir a quase exclusividade de análise defendida pela dupla. Um exemplo que ilustra muito bem a abordagem mannheimiana é este a seguir, citação direta e na íntegra, devido à sua importância:

Para um filho de camponês que cresceu dentro dos estreitos limites de sua vila e que passa a vida inteira no lugar onde nasceu, o modo de pensar e de falar característico a esta aldeia é algo que ele toma inteiramente como dado. Mas para o jovem camponês que vai para a cidade e se adapta gradativamente à nova vida, o modo rural de viver e pensar deixa de ser algo a ser tomado como dado. Conquistou um certo desligamento deste, e agora distingue, talvez bastante conscientemente, entre modos “rural” e “urbano” de pensamento e de ideais. Há nesta distinção os primeiros indícios daquela aproximação que a Sociologia do Conhecimento procura desenvolver detalhadamente. O que dentro de um dado grupo se aceita como absoluto aparece, a quem está de fora, como condicionado pela situação do grupo e é reconhecido como parcial (no caso acima, como “rural”). Este tipo de conhecimento pressupõe uma perspectiva mais desligada. Esta perspectiva desligada pode ser adquirida das seguintes maneiras: *a)* um membro de um grupo deixa sua posição social (ascendendo a uma classe mais alta, emigrando, etc.); *b)* alteram-se as bases de existência de todo um grupo com relação a suas normas e instituições tradicionais; *c)* dois ou mais modos socialmente determinados de interpretação, dentro de uma mesma sociedade, entram em conflito e, criticando um ao outro, se tornam mutuamente transparentes e cada um estabelece perspectivas com referência ao outro. Resulta daí que uma perspectiva desligada - através da qual se descobrem os contornos dos modos de pensamento contrastantes - entra na esfera de possibilidade para todas as

diferentes posições e passa a ser, mais tarde, o modo de pensamento reconhecido. Já havíamos indicado que a gênese social da Sociologia do Conhecimento repousa primariamente na última possibilidade mencionada (Mannheim, 1986, p. 302-303).

Nesse exemplo Mannheim descreve uma situação de gênese do conhecimento a partir do senso comum. Não está tratando de questões teóricas desenvolvidas por intelectuais, mas sim de um conflito de interpretação da realidade por parte de indivíduos influenciados pelo meio social em que existem. No caso, este meio pode ser descrito como o do “homem da rua”, para usarmos o termo de Berger e Luckmann. Além de servir como prova de que Mannheim se preocupava com a construção social do conhecimento, o exemplo anterior serve para que se observe um importante aspecto da metodologia mannheimiana, o “relacionismo”.

Ainda utilizando o exemplo do camponês, vejamos como Mannheim o analisa a partir da visão “relacional”: “Quando o menino camponês urbanizado caracteriza como ‘rústicas’ certas opiniões sociais, filosóficas ou políticas encontradas entre seus parentes, ele não mais questiona tais opiniões como um participante homogêneo” (Mannheim, 1986, p. 302-303), ou seja, o menino camponês não está mais interpretando o mundo segundo a perspectiva do meio rural, ele segue a perspectiva da cidade. As opiniões de seus parentes já não são as opiniões de seu meio. “Antes, as relaciona a um certo modo de interpretar o mundo que, por sua vez, está, em última análise, relacionado a uma certa estrutura social que constitui a sua situação. Eis aí um exemplo do procedimento *relacional*” (Mannheim, 1986, p. 302-303). Mannheim acredita que a Sociologia do Conhecimento deve analisar as ideias a partir da pergunta-chave “em conexão com que estrutura social surgiram e são válidas?” (Mannheim, 1986, p. 303). As formulações de pensamento, o conhecimento produzido, serão influenciadas pela *weltanschauung* do grupo ao qual pertencem. Por isso, as ideias criadas e adotadas irão variar de um círculo social para outro.

Esse tipo de raciocínio desenvolvido por Mannheim atrai para a Sociologia do Conhecimento elementos de pesquisa que fogem do que antes era apenas epistemológico e sociológico. Agora a política também passa a ser um fator de análise importantíssimo (Mazucato, 2014, p. 95). As visões de mundo que os diversos grupos adotam para desenvolver o senso comum e o conhecimento são impregnadas politicamente. Portanto, não há como se desenvolver uma investigação apartando os elementos políticos. Esse método com perspectiva “mais larga” torna-se “compatível com uma época em que o fluxo de ideias se mostra muito mais diverso, e também polarizado” (Burgos, 2018, p. 147).

É preciso mencionar que a proposta relacionista mannheimiana pode ter sido criada unicamente para se proteger da acusação - bem pertinente - de que seu método é “relativista”. A sua Sociologia do Conhecimento pretende proporcionar um ambiente de debate de ideias provenientes de grupos distintos no qual as concepções defendidas por cada grupo são inicialmente consideradas válidas na medida em que são frutos das respectivas visões de mundo. De fato, existe nessa proposta alguma relativização de critérios sobre como as ideias de cada grupo deverão ser aceitas no espaço público. Mannheim admite que “tem-se acusado o sociólogo do conhecimento de evitar a questão real, de não se preocupar com o assunto efetivo em discussão, mas de buscar, ao invés disso, por trás do assunto imediato de debate, a base total de pensamento do arguidor” (Mannheim, 1986, p. 302) e essa forma de se abordar o problema teria como consequência a análise de cada visão de mundo como “apenas uma dentre muitas bases de pensamento e como não mais que uma perspectiva parcial” (Mannheim, 1986, p. 302). O pensador húngaro se defende afirmando que “não se deve confundir o relacionar ideias individuais à estrutura total de um dado objeto histórico-social com um relativismo filosófico que negue a validade de quaisquer padrões e da existência de ordem no mundo”, concluindo que “relacionismo não significa que não haja critérios de verdade e erro numa discussão” (Mannheim, 1986, p. 304).

Mannheim afirma que “o conhecimento, surgindo de nossa experiência das situações efetivas de vida, embora não absoluto, é, não obstante, conhecimento” e define que o “relacionismo significa apenas que todos os elementos de significado de uma situação mantêm referência um ao outro e derivam sua significação desta recíproca inter-relação em um dado quadro de pensamento” (Mannheim, 1986, p. 112). É uma tentativa de acobertar essa falha em sua teoria, pois Mannheim não consegue afastar a evidente flexibilidade quanto a critérios de validação das ideias. Contudo, tal falha não significa a aniquilação da Sociologia do Conhecimento que propõe. Primeiramente, porque sua metodologia de análise, que observa os meios existenciais onde o conhecimento surge, não é atingida pelo possível relativismo que só ocorre quando se consideram válidos os diversos tipos de pensamento provenientes das perspectivas. Em segundo lugar, creio que a relativização é um mal inescapável à sociologia em se tratando de sua vertente qualitativa, justamente por se evitar questões ontologizantes e por tentar se manter afastada de afirmações a respeito de uma verdade concreta em meio à miríade de possibilidades que os fenômenos sociais apresentam. Na sociologia, o ideal de superação da metafísica é principalmente uma herança do positivismo comteano, que funciona muito bem em análises quantitativas, pois consegue-se a fundamentação através dos números e

das estatísticas, não sendo necessárias investigações sobre a verdade teórica. Porém, quando se entra no âmbito qualitativo, a falta de um embasamento ontológico, de uma resposta que diga “é isto”, acaba transmitindo um sentimento de relativização.

Curiosamente, Mannheim acredita que a busca de uma verdade epistemológica seria o motivo do relativismo em análises da Sociologia do Conhecimento. Tal posição tem como alvo a proposta de Scheler, descrevendo-a como um “ponto de vista que rejeita as doutrinas epistemológicas do positivismo e as conclusões por ele retiradas, e vê no conhecimento metafísico um postulado *eterno* da razão e uma possibilidade *prática*” (Mannheim, s/d, p. 215).

O autor de “Ideologia e Utopia” afirma que seu relacionalismo “somente se torna um relativismo quando está ligado ao antigo ideal estático de verdades eternas, não-perspectivistas, independentes da experiência subjetiva do observador, e quando é julgado por este ideal de verdade absoluta, que lhe é estranho” (Mannheim, 1986, p. 320). Ora, a Sociologia do Conhecimento defendida por Scheler não deixa de ter um aspecto perspectivista, afinal ela observa como cada grupo organiza a sua configuração de valores. O fato de haver valores eternos é justamente o que permite que não haja relativização, afinal, uma organização que possua um “desvalor” não será aceita como uma mera perspectiva do meio social. Aproveitamos um exemplo bem simples para ilustrar como um “desvalor” corromperia os valores eternos, imaginemos uma visão de mundo em que se acredite ser aceitável assassinar outro homem por motivos étnicos (como foi o caso do nazismo); esta visão logo de início não seria aceita como uma questão de perspectiva social, porque é incompatível com o valor eterno de respeito à vida humana.

Deixando de lado essa questão sobre Max Scheler, acrescento um terceiro motivo pelo qual, apesar de possuir um certo grau de relativismo, a Sociologia do Conhecimento mannheimiana não deve ser desacreditada. O pensador húngaro defende que a classe intelectual precisa intermediar o diálogo das várias ideias provenientes de visões de mundo distintas. Portanto, uma *intelligentsia* (termo que Mannheim utiliza) sensata poderá intervir no debate entre os diversos grupos, também amenizando os possíveis relativismos. Mannheim acredita que o conflito de ideias demanda uma solução dinâmica. Os intelectuais que atuariam como conciliadores deveriam estar atentos à realidade histórica e social do momento, porém evitando ao máximo tomar partido de alguma visão por motivos de pertencimento ao meio onde se propaga determinada ideia (Mannheim, 1986, p. 179). Em outras palavras, o intelectual destinado a essa tarefa deveria agir segundo o princípio da neutralidade.

Mannheim tem em mente os intelectuais que pertençam a um “estrato relativamente sem classe, cuja situação na ordem social não seja demasiado firme”. Ele cita o termo “*intelligentsia* socialmente desvinculada”, criado por Alfred Weber, para melhor descrever o grupo intelectual que vê como portador da capacidade de mediar o diálogo no espaço público. Mannheim reconhece a dificuldade de discernir essa *intelligentsia* desvinculada em meio às variedades existentes, “entretanto, um exame mais próximo da base social destes extratos mostrará que são menos claramente identificados a uma classe do que aqueles que participam mais diretamente no processo econômico” (Mannheim, 1986, p. 180).

A respeito dessa orientação, de ver os intelectuais como intermediadores no debate político, vale nos voltarmos aos comentários de Norberto Bobbio. Em sua obra “Os Intelectuais e O Poder”, o pensador italiano define a proposta mannheimiana como teórica e prática: existem várias ideologias na vida política de cada nação, e as ideologias possuem seus respectivos pontos de vista, de modo que é natural que esses pontos de vista “contrastem entre si sem trégua”. Para se evitar, ou pelo menos amenizar, essa disputa, “deve-se tentar alcançar uma visão compreensiva (dinâmica e não estática) dos vários pontos de vista em conflito”. E, como vimos, serão os intelectuais responsáveis por essa “síntese”. Bobbio enxerga como “categoria” a definição de Mannheim para *intelligentsia*, pois “diferentemente de todos os demais agrupamentos que produzem ideologias sociais, não tem uma composição de classe e está desancorada da sociedade, desvinculada de interesses e funções específicas” (Bobbio, 1997, p. 32-33).

Bobbio considera essa descrição de Mannheim, classificando os intelectuais em uma categoria *suis generis*, como sendo manifestamente elitista e a compara com a teoria de outros autores que também rotulam os intelectuais, ou certos grupos de intelectuais, como elites. São eles Julien Benda, na França; Ortega e Gasset, na Espanha; e Benedetto Croce, na Itália. Ao acrescentar Mannheim, um húngaro radicado na Alemanha, Bobbio pretende mostrar que essa ideia, segundo ele, elitista, era propagada por grandes pensadores continentais. Para ele, Mannheim elevava os intelectuais para uma posição “acima do combate”, referindo-se aos conflitos de ideias que acontecem na sociedade; “crê-se que a tarefa do intelectual seja a de não sujar as mãos, de observar com aristocrático desdém os cães que se pegam a dentadas, e de continuar a especular, prognosticando desventuras, sobre o desfecho da batalha” (Bobbio, 1997, p. 35). A visão mannheimiana, segundo Bobbio, confia à *intelligentsia* uma posição de neutralidade que seria inalcançável e serviria apenas para alimentar uma consciência elitista.

Tais críticas, apesar de coerentes, tendem a encobrir uma função importante dos intelectuais que é analisar de uma maneira desapaixonada as situações sociais. É louvável a intenção de Bobbio de tentar combater um pedantismo que pode levar a *intelligentsia* a se considerar uma casta especial e superior. Machado Neto certa vez avaliou essa postura de Mannheim como uma filiação à tradição dos reis filósofos de Platão (Mazucato, 2014, p. 86). Sem dúvida a relação entre intelectuais e a política, quando os intelectuais se sentem em posição superior, podem se tornar combustíveis para crises de proporções imprevisíveis. Mark Lilla deu a situações assim o nome de “Sedução de Siracusa”.

Conta-se que Platão embarcou três vezes à Siracusa para instruir Dionísio, o novo governante da cidade. Tinha o propósito de fazê-lo realizar sua ideia de um governo dos “reis filósofos”. Contudo, a empreitada terminou em fracasso; apenas conseguiu tornar seu pupilo um homem mais culto e, por isso, arrogante. Platão finalmente desistiu da ideia ao perceber que seu aluno havia se tornado um péssimo governante. Dionísio sofreu alguns golpes políticos e deixou o poder. Já o sábio Platão, dignamente, reconheceu que por ambição de pôr em prática sua proposta filosófica, acabou produzindo um colapso político (Lilla, 2017, p. 167-169). Essa passagem serve como uma advertência importante para intelectuais que almejam se aliar ao poder para tentar modificar a realidade.

Além do mais, basta que nos lembremos da citação arendtiana sobre o caráter revolucionário dos intelectuais, de maneira que devemos manter cautela perante a categorização que Mannheim dá à *intelligentsia*. Contudo, ele não está errado: os intelectuais podem sim, quando possível, refrear através da racionalidade conflitos em que os ânimos, alterados pelo embate ideológico, descambaram ao irracional. É necessário salientar que existe um entrave importante e inevitável: os intelectuais também possuem suas visões ideológicas, eles também possuem convicções políticas próprias. Isso faz a tarefa ser bastante árdua, de modo que não se deve confiar apenas à classe pensante essa função.

A dificuldade reside justamente no intelectual domar suas paixões e assumir o controle pela racionalidade quando está em seu trabalho com as ideias. Ele, diferentemente do que dá a entender o conceito mannheimiano de “*intelligentsia* socialmente desvinculada”, possui enquanto indivíduo perspectivas ideológicas influenciadas pelo meio social. Em virtude de seu ofício, pode ser que tenha maior discernimento para privilegiar o lado racional, mas as características que traz em sua bagagem existencial estarão presentes mesmo assim. E é justamente para nos ajudar a entender melhor essa questão que devemos observar o modo como

as visões de mundo se formam no tecido social, influenciando desde o senso comum (das pessoas em geral) às ideias (dos intelectuais).

Sobre os conflitos entre visões de mundo

Dois autores norte-americanos, curiosamente de visões políticas opostas, produziram, cada um à sua maneira e com objetos de pesquisa distintos, investigações esclarecedoras a respeito de como explicar o fenômeno social que é o conflito das visões de mundo. São eles o linguista George Lakoff e o economista Thomas Sowell. O aspecto em comum que logo identificamos nos estudos de ambos os autores é a separação das visões de mundos em dois polos. Percebe-se que pretendem assim apresentar um panorama que justifique e explique a dicotomia conservador-liberal característica da política dos EUA. Entretanto, não se trata de uma redução impensada que nega a característica evidente de que existem várias visões de mundo, e não apenas duas. Os autores estão cientes disso, e explicam que as separações feitas por cada um têm finalidade metodológica, afinal, seria um trabalho praticamente impossível cobrir todas as variações que as perspectivas podem apresentar.

Sowell define essa disposição em dois grupos como “abstrações de conveniência, reconhecendo que há gradações nas duas visões, que um *continuum* foi dicotomizado e que no mundo real frequentemente há elementos de cada um inseridos na outra de maneira inconsistente, bem como inúmeras combinações e trocas” (Sowell, 2012, p. 24). Já Lakoff reconhece que “certamente existem muito mais do que dois sistemas [...], mesmo entre conservadores e liberais”, porém ele afirma que “os dois sistemas que eu irei descrever dão origem, de uma maneira sistemática, a um considerável número de posições morais e políticas, cada uma delas sendo uma variação de um dos dois sistemas” (Lakoff, 2002, p. 13-14, tradução nossa).

Vejam os primeiramente alguns pontos apresentados por Thomas Sowell. Ele define as visões como opiniões a respeito da forma que o mundo funciona, premissas que dão coerência aos pontos de vista sobre várias questões. “Visões são como mapas que nos guiam através de um emaranhado de complexidades desconcertantes [...] são indispensáveis, mas perigosas, precisamente porque nós as confundimos com a realidade” (Sowell, 2012, p. 17-18). Antes de construirmos uma teoria, desenvolvemos as visões de mundo que percebemos e sentimos. Segundo Sowell, durante o desenvolvimento das visões de mundo ainda não nos preocupamos muito com as consequências dessas percepções. A preocupação de se testar

hipóteses mediante provas aconteceria somente durante a construção de uma teoria. “Uma visão tem um sentido de *causalidade*. É mais um palpite ou ‘instinto’ do que um exercício de lógica ou de verificação factual” (Sowell, 2012, p. 20). E essas visões podem se embaralhar, pois determinam premissas para o pensamento e para a ação, o que permite que o indivíduo ou grupo utilize um tipo de visão distinto a depender da situação. Por exemplo, “um médico pode ser conservador em questões médicas e liberal em relação a questões sociais e políticas, ou vice-versa” (Sowell, 2012, p. 21).

Sowell acredita que as “visões sociais” se diferem entre si pela forma como concebem a natureza humana. Existiriam a “visão restrita”, que vê o ser humano como inerentemente egocêntrico e limitado moralmente, e a “visão irrestrita”, para qual naturalmente o homem entende as necessidades das outras pessoas como mais importantes do que as suas próprias, agindo além dos próprios interesses e dos interesses familiares. O termo “natureza humana” pode causar desconforto em nós, cientistas sociais, mas penso que a intenção do autor seja se referir à “condição humana”, ao que se espera da existência e da ação humana. Seria uma descrição do ser humano mais voltada para antropologia filosófica, tentando entender o homem e seu agir de maneira otimista (visão irrestrita) ou pessimista (visão restrita).

Essas visões restrita e irrestrita são identificadas por Sowell em diferentes pensadores, com a advertência de que “nenhuma teoria é 100% restrita ou 100% irrestrita” (Sowell, 2012, p. 116). Sowell dispõe exemplificativamente, de um lado, como adeptos da “visão restrita”, Adam Smith, Thomas Hobbes, Edmund Burke, os autores de “Os Artigos Federalistas”, Oliver Wendell Holmes, Milton Friedman e Friedrich Hayek, e do outro lado, na “visão irrestrita”, William Godwin, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Condorcet, Thomas Paine, George Bernard Shaw, Harold Laski, Ronald Dworkin e Earl Warren (Sowell, 2012, p. 46-47). É importante ressaltar que Sowell não inclui nessa dicotomia Karl Marx e John Stuart Mill, isso se deve principalmente por considerar que “a teoria marxista da história é essencialmente uma visão restrita, com restrições cada vez menores ao longo dos séculos, terminando no mundo irrestrito do comunismo” (Sowell, 2012, p. 125) e que Mill, apesar de aparentemente ser mais tendente à visão restrita, possui a retórica da visão irrestrita (Sowell, 2012, p. 134). Há, portanto, uma falta de compatibilidade do pensamento dos dois autores à dicotomia proposta.

Desse modo, na análise de Sowell, as visões de mundo e ideologias se formam a partir da maneira como os pensadores enxergam a natureza humana. Lembra bastante a clássica oposição entre o “bom selvagem” de Rousseau e o *homo homini lúpus* de Hobbes. De fato, a

concepção sobre “o que é o homem” pode ser diametralmente oposta entre dois pensadores com visões distintas. Segundo Sowell:

Uma criatura de outra galáxia que buscasse informação sobre seres humanos a partir da leitura de *Enquiry Concerning Political Justice*, de William Golding, publicado em 1793, dificilmente reconheceria o homem, tal como aparece na obra, como o mesmo ser descrito na obra *Os Artigos Federalistas*, publicada apenas cinco anos antes. [...] Mesmo a pré-história especulativa do homem, como uma criatura selvagem na natureza, difere drasticamente do ser livre, inocente, concebido por Jean-Jacques Rousseau, e o participante selvagem da guerra sangrenta de um contra todos, concebido por Thomas Hobbes (Sowell, 2012, p, 23).

A investigação de Sowell também nos dá pistas sobre como se dá aquele fenômeno ao qual nos referimos no início deste ensaio, a respeito de a mesma palavra assumir significados distintos para visões distintas. Segundo ele, “a lógica inerente por trás de cada um desses conflitos de visões e as ramificações de seus pressupostos” levam a “significados completamente diferentes para palavras tão fundamentais como *justiça, igualdade e poder*” (Sowell, 2012, p. 11). Por exemplo, para Sowell, quando diante de palavras que representam problemas sociais - guerra, pobreza e crime - os adeptos da visão irrestrita tendem a associá-las ao que as causam, enquanto os da visão restrita as associam a como superá-las - paz, riqueza e pacificação (Sowell, 2012, p. 38). Uma outra amostra de como as palavras variam em sentido entre as duas visões seria como elas entendem a palavra conhecimento. Para a visão restrita, o “conhecimento” significaria “experiência”, e se transmitiria de maneira desarticulada (Sowell, 2012, p. 48). Na visão irrestrita, “conhecimento” seria semanticamente entrelaçado à palavra “razão” (Sowell, 2012, p. 53).

Mas sem dúvidas é Lakoff quem melhor trabalha essa questão semântica. Seu método de análise linguística interpreta os raciocínios de significação a partir de metáforas. Em seu livro “Moral Politics”, Lakoff tem como objetivo investigar o pensamento moral de republicanos e democratas norte-americanos, ou seja, dos conservadores e dos liberais. Para tanto, ele cria o sistema de metáfora no qual associa a política à concepção de família. Assim, a visão moral dos conservadores é definida como *strict father model*, “uma família nuclear tradicional, com o pai possuindo a responsabilidade principal de sustentar e proteger a família, assim como a autoridade para definir a política geral, as regras de comportamento das crianças, e fazer cumprir essas regras” (Lakoff, 2002, p. 33-34, tradução nossa). Já a visão dos liberais, é a *nurturant parent model*, na qual “amor, empatia e nutrição são primordiais, e as crianças se tornam responsáveis, autodisciplinadas e independentes, tornando-se cuidadosas e respeitadas

entre si, tanto em sua família quanto na comunidade” (Lakoff, 2002, p. 33-34, tradução nossa), lembrando-se de que “isso requer respeito aos valores e crenças das crianças, permitindo a elas explorar a variedade de ideias e opções que o mundo oferece” (Lakoff, 2002, p. 33-34, tradução nossa). É bem intuitiva a associação metafórica entre pais e Estado e entre crianças e cidadãos. De modo que cada forma de família, ou seja, de política, indicará as prioridades morais adotadas.

Lakoff afirma que as palavras “nem sempre possuem o mesmo significado para liberais e para conservadores, e onde os significados se diferenciam se deve às diferenças de visões de mundo” (Lakoff, 2002, p. 28-29, tradução nossa). Um exemplo muito interessante apresentado é referente ao significado da palavra “liberdade”: não é incomum um conservador falar sobre liberdade e ser respondido por um liberal que negar o acesso da mulher ao aborto limita sua liberdade de escolha. Nesse caso, aponta Lakoff, o liberal está aplicando o conceito de liberdade com um significado completamente diferente que o conservador aplicara. Isso se deve ao fato de que “as palavras não significam isoladamente. As palavras são definidas pelo sistema conceitual” (Lakoff, 2002, p. 29, tradução nossa). E o sistema conceitual desse caso pode ser interpretado com o auxílio das metáforas desenvolvidas por Lakoff.

Por exemplo, o modo distinto como conservadores e liberais conceituam “moral política” é explicado pelas metáforas de Lakoff (vale destacar que para ele a moral é o elemento principal da política): onde os conservadores veem um fundamento de autodisciplina, responsabilidade e autossuficiência, os liberais entendem uma necessidade de agir empaticamente, promovendo aquilo que os americanos chamam de *fairness*, algo próximo à justiça social (Lakoff, 2002, p. 166-167). Para os conservadores, o cumprimento ou descumprimento de regras deve gerar recompensas ou punições. Há uma mentalidade quase comercial por trás do raciocínio, que é do mesmo tipo que o da metáfora do *strict father model*. O pai rigoroso e justo irá castigar o filho que cometer atos moralmente errados ao mesmo tempo em que premiará o filho quando agir de modo moralmente bom. No caso dos liberais, com a metáfora do *nurturant parent model*, o conceito de moral se vincula principalmente à ideia de proteção. Busca-se ajudar aqueles incapazes de se ajudarem e promover a eles uma vida gratificante, ou seja, proporcionar a felicidade, da mesma forma como certos tipos de pais preferem estar presentes até que os filhos “estejam encaminhados na vida” em vez de os fazer “caminhar com as próprias pernas” desde o princípio.

A proposta de Lakoff de interpretar a moralidade política por meio de metáforas pode ser utilizada na observação dos intelectuais, não vejo obstáculos a isso, porém não foi o

objetivo escolhido pelo autor. Seu método destina-se principalmente à interpretação de sentidos comuns adotados por grupos, indivíduos e políticos. Portanto, difere-se da dicotomia defendida por Sowell, que era destinada às ideias, ou seja, aos intelectuais. O sistema de interpretação de Lakoff, porém, não é de todo afastado do objeto de pesquisa de Mannheim. Afinal, conforme vimos anteriormente, o pensador húngaro também investigava a construção social do conhecimento das pessoas em geral. No exemplo a seguir vemos como esse *locus* de variação semântica não estava afastado do radar manheimiano:

Quando, nos primeiros anos do século XIX, um conservador alemão do estilo antigo falava de “liberdade”, queria com isto dizer o direito de cada *Estado* viver de acordo com seus privilégios (liberdades). Se pertencesse ao movimento protestante e romântico conservador, compreenderia a expressão como “liberdade interna”, isto é, o direito de cada indivíduo viver de acordo com sua personalidade individual. Ambos os grupos pensavam em termos do “*conceito qualitativo de liberdade*” porque entendiam que liberdade significava o direito de manter sua individualidade histórica ou íntima. Quando um liberal do mesmo período usava o termo “liberdade”, estava pensando exatamente em liberdade destes privilégios que ao conservador ao estilo antigo pareciam ser as próprias bases de toda liberdade. A concepção liberal era, então, uma “*concepção igualitária de liberdade*”, para a qual “ser livre” queria dizer que todos os homens têm os mesmos direitos fundamentais à sua disposição. A concepção liberal de liberdade era a de um grupo que buscava subverter a ordem social não-igualitária, externa e legal. Por outro lado, a ideia conservadora de liberdade era a de um estrato que não desejava ver quaisquer mudanças na ordem externa das coisas, esperando que os acontecimentos continuassem em sua singularidade tradicional; a fim de sustentar as coisas como estavam, tinham igualmente que desviar as questões referentes à liberdade do campo político externo para o campo não político interno. O fato de que o liberal visse apenas um, e o conservador visse apenas outro lado do conceito e do problema, está clara e comprovadamente ligado a suas respectivas posições na estrutura política e social. Em suma, mesmo na formulação dos conceitos, o ângulo de visão é guiado pelos interesses do observador. Isto é, o pensamento é dirigido de acordo com as expectativas de um grupo social específico (Mannheim, 1986, p. 294-295).

Julguei necessário transcrever o exemplo por completo, pois nele vemos com bastante clareza como a metodologia manheimiana consegue ajudar a responder de que maneira o significado das palavras varia de acordo com a visão ideológica adotada. Em primeiro lugar, é preciso situar historicamente à mesma época as diferentes perspectivas que se deseja analisar. A partir de então, observa-se a situação existencial e social dos grupos que defendem cada perspectiva, relacionando-a com as significações encontradas para as palavras em cada meio. Desse modo, é possível se chegar a uma determinação causa-efeito entre circunstância histórica e social (no tocante ao grupo ideológico/visão de mundo em questão) e a significação

que a mesma palavra assume a depender do contexto envolvido. Juntamente com os *insights* de Sowell e Lakoff, esse método usado por Mannheim parece muito apropriado.

Considerações finais

A pretensão deste ensaio foi procurar bases que sustentassem futuras investigações a respeito de determinadas palavras que, a depender da conjuntura em que se encontram, assumem significados diferentes e até mesmo conflitantes. Palavras como “liberdade”, “igualdade”, “democracia”, “justiça”, “direitos humanos” e “capitalismo” irão variar de sentido e em carga positiva ou negativa quando estão sendo usadas em contextos sociais e ideológicos diferentes. São essas palavras que movem o debate público, seja quando proferidas por políticos, intelectuais ou pessoas em geral. Acreditamos ter encontrado, ainda que em fase inicial, uma fundamentação teórica para esse fenômeno, além de um método que me permitirá a busca de respostas sobre por que e como ele ocorre. Espero desenvolver essas ideias e alcançar uma teorização ainda mais robusta, para assim poder aplicá-la em estudos detalhados a respeito desse tipo de variação semântica em palavras específicas.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Crisis da República*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BURGOS, Marcelo Tadeu Baumann. Karl Mannheim (1893-1947). In: TELLES, Sarah; OLIVEIRA, Solange Luçan de (Organizadores). *Os sociólogos – de Auguste Comte a Gilles Lipovetski*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p.138-162.

LAKOFF, Georg. *Moral politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002

LILLA, Mark. *A mente imprudente: os intelectuais na atividade política*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia do conhecimento*. v. I. Porto: Rés-Editora, s/d.

MATHEUS, Carlos. Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento. *Margem*, São Paulo, n. 16, p. 13-27, dez. 2002. Disponível em: <https://www.pucsp.br/margem/pdf/m16cm.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2023.

MAZUCATO, Thiago. *Ideologia e utopia de Karl Mannheim: O autor e a obra*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

SOWELL, Thomas. *Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas*. São Paulo: É Realizações, 2012.

Investigating conflicting ideological visions using karl mannheim's sociology of knowledge

Abstract: Divided into two parts, this essay deals with the social phenomenon that is the conflict of ideological views, using the qualitative exploration of Karl Mannheim's theory as a methodology. The first part focuses on the systematic presentation of Mannheimian sociology of knowledge, addressing its most important aspects for the present study. The second part seeks a method for sociological investigations of conflicts of vision, using insights from Thomas Sowell and George Lakoff in addition to Mannheim's theory. In conclusion, an appropriate and satisfactory method for research on the social phenomenon under analysis was found.

Keywords: Sociology of Knowledge; Karl Mannheim; Ideology; Conflict; George Lakoff; Thomas Sowell.

Recebido: 17 junho 2024

Aprovado: 21 agosto 2024