

FABRICIO ANTONIO DEFFACCI

# **CONSTRUÇÃO E CRISE DO SENTIDO DA ATUAÇÃO DOS INTELLECTUAIS**

o aspecto epistemológico e o dilema político



ARARAQUARA/SP

2012

FABRÍCIO ANTONIO DEFFACCI

# **CONSTRUÇÃO E CRISE DO SENTIDO DA ATUAÇÃO DOS INTELLECTUAIS**

o aspecto epistemológico e o dilema político

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Tese de Doutorado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

**Linha de pesquisa:** Cultura e Pensamento Social

**Orientador:** Dr. João Carlos Soares Zuin

**Bolsa:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

ARARAQUARA/SP

2012

## TERMO DE APROVAÇÃO

FABRÍCIO ANTONIO DEFFACCI

### CONSTRUÇÃO E CRISE DO SENTIDO DA ATUAÇÃO DO33S INTELECTUAIS

o aspecto epistemológico e o dilema político

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Tese de Doutorado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

**Linha de pesquisa:** Cultura e Pensamento Social

**Orientador:** Dr. João Carlos Soares Zuin

**Bolsa:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Data da defesa: 20/06/2012

#### **MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador:** Professor Dr. João Carlos Soares Zuin (UNESP/Araraquara)

---

**Membro Titular:** Professor Dr. Milton Lahuerta (UNESP/Araraquara)

---

**Membro Titular:** Dr. Ângelo Del Vecchio (UNESP/Araraquara)

---

**Membro Titular:** Professor Dr. Djalma Querino de Carvalho (UEMS/Paranaíba)

---

**Membro Titular:** Professora Dra. Maria José de Rezende (UEL/Londrina)

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
UNESP – Campus de Araraquara

**ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE FABRICIO ANTONIO DEFFACCI, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA, DO(A) FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS DE ARARAQUARA.**

Aos 20 dias do mês de junho do ano de 2012, às 14:00 horas, no(a) Sala 90, reuniu-se a Comissão Examinadora da Defesa Pública, composta pelos seguintes membros: Prof. Dr. JOÃO CARLOS SOARES ZUIN do(a) Departamento de Sociologia / Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Prof. Dr. MILTON LAHUERTA do(a) Departamento de Antropologia, Política e Filosofia / Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Prof. Dr. ANGELO DEL VECCHIO do(a) Departamento de Antropologia, Política e Filosofia / Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Prof. Dr. DJALMA QUERINO DE CARVALHO do(a) Unidade de Paranaíba / Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Profa. Dra. MARIA JOSÉ DE REZENDE do(a) Departamento de Ciências Sociais / Centro de Letras e Ciências Humanas / Universidade Estadual de Londrina, sob a presidência do primeiro, a fim de proceder a arguição pública da TESE DE DOUTORADO de FABRICIO ANTONIO DEFFACCI, intitulado "Construção e crise do sentido da atuação dos intelectuais: o aspecto epistemológico e o dilema político". Após a exposição, o discente foi argüido oralmente pelos membros da Comissão Examinadora, tendo recebido o conceito final: APROVADO. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que, após lida e aprovada, foi assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. JOÃO CARLOS SOARES ZUIN

Prof. Dr. MILTON LAHUERTA

Prof. Dr. ANGELO DEL VECCHIO

Prof. Dr. DJALMA QUERINO DE CARVALHO

Profa. Dra. MARIA JOSÉ DE REZENDE

## **AGRADECIMENTOS**

- Professor Dr. João Carlos Soares Zuin (UNESP/Araraquara);
- Professora Dra. Vera Alves Cepêda (UFSCar/São Carlos);
- Professor Dr. Milton Lahuerta (UNESP/Araraquara);
- Professora Dra. Lucila Scavone (UNESP/Araraquara);
- Professor Dr. Ângelo Del Vecchio (UNESP/Araraquara);
- Professor Dr. Djalma Querino de Carvalho (UEMS/Paranaíba);
- Professora Dra. Maria José de Rezende (UEL/Londrina);
- Programa de Pós-Graduação em Sociologia UNESP/Araraquara;
- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

*Para Sofia e Mirela*

*Um dia, numa rua da cidade  
Eu vi um velinho  
Sentado na calçada  
Com uma cúia de esmola  
E uma viola na mão  
**O povo parou prá ouvir**  
[...]  
Eu nasci!  
Há dez mil anos atrás  
**E não tem nada nesse mundo que eu não saiba demais...**  
[...]  
Eu vi Moisés cruzar o Mar Vermelho  
Vi Maomé cair na terra de joelhos  
Eu vi Pedro negar Cristo por três vezes  
**Diante do espelho...**  
[...]  
Eu vi o sangue que corria da montanha  
**Quando Hitler chamou toda Alemanha**  
[...]  
E quando a pedra despencou da ribanceira  
**Eu também quebrei a perna**  
[...]  
**E pr'aquele que provar que eu tô mentindo**  
**Eu tiro o meu chapéu...***

**Raul Seixas**  
(Paulo Coelho)

## RESUMO

Este trabalho pretende expor a crise contemporânea dos intelectuais a partir da correlação com a dimensão epistemológica. A denúncia do esgotamento da capacidade de atuação dos intelectuais tornou-se a principal fonte de preocupação nos debates que apareceram nas últimas décadas. Paralelo a esta preocupação estão as alterações no campo da ciência, para onde os intelectuais se deslocaram. O discurso epistemológico produzido pela era moderna, sustentado nas concepções iluministas voltadas para o progresso da humanidade a ser alcançado por intermédio da ciência, passou a ser reavaliado no século XX devido aos condicionantes históricos de um período de crise. A abordagem institucional da ciência projetou uma nova perspectiva epistemológica responsável por apresentar os condicionantes externos da atividade científica. Junto a isso, os intelectuais foram envolvidos pelo processo de institucionalização da ciência, uma vez que o espaço da profissionalização tornou-se uma via necessária. A inserção dos intelectuais no campo científico abriu espaço para uma nova postura, a qual abandonou significativamente as expectativas projetadas tanto pelo ideário humanista do século XIX, onde a base para a atuação dos intelectuais engajados constituía-se a partir dos valores universais, quanto pelas aspirações científicas que têm no pensamento de Mannheim sua expressão mais elevada. Assim, um dos aspectos da crise contemporânea dos intelectuais está diretamente vinculado com a questão epistemológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Intelectuais, Crise, Profissão, Ciência, Epistemologia, Sociologia Política, História das Ideias.



## ABSTRACT

This paper intends to expose the contemporary crisis of the intellectuals from the correlation with the epistemological dimension. Denunciation of the exhaustion of the intellectual capacity to act has become the main source of concern in the debates that have appeared in recent decades. Parallel to this are the changes in science, where intellectuals have shifted. The epistemological discourse produced in modernity, the Enlightenment conceptions sustained focused on the progress of humanity to be achieved through science, came to be reassessed in the twentieth century due to historical conditions for a period of crisis. The institutional approach of science has designed a new epistemological perspective responsible for presenting the external conditions of scientific activity. Along this, the intellectuals were involved by the process of institutionalization of science, since the space of professionalism has become a necessary way. The insertion of intellectuals in the scientific environment paved the way for a new position, which dropped significantly expectations projected by both the humanistic ideals of the nineteenth century, where the basis for the work of intellectuals was engaged themselves from the universal values and aspirations for scientific thought in Mannheim have its highest expression. Thus, one aspect of the contemporary crisis of the intellectuals is directly linked with the epistemological question.

**KEYWORDS:** Intellectuals, Crisis, Profession, Epistemology, Political Sociology, History of Ideas.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
PARTE I – OS INTELLECTUAIS E A CRISE DA MODERNIDADE.....	18
1. Racionalidade e irracionalidade no entardecer da era moderna .....	21
2. O intelectual engajado: “sal da terra”.....	52
3. Os intelectuais e os nacionalismos no século XIX .....	76
4. O paradoxo do intelectual engajado.....	95
PARTE II – CIÊNCIA E INTELLECTUAIS EM KARL MANNHEIM .....	108
5. Dinâmica social, irracionalidade e crise .....	110
6. Por uma ciência da dinâmica social: a sociologia do conhecimento .....	135
7. O aparato científico para a atuação dos intelectuais .....	158
PARTE III – INSTABILIDADE EPISTEMOLÓGICA DOS INTELLECTUAIS .....	177
8. Aspectos extra-científicos da ciência.....	179
9. A institucionalização dos intelectuais .....	203
10. O horizonte epistemológico e o dilema dos intelectuais .....	219
CONCLUSÃO .....	231
BIBLIOGRAFIA .....	238

## INTRODUÇÃO

A concepção de intelectual, em seu sentido mais geral, diz respeito a uma classe destacada de homens, cuja função implica na produção das representações de mundo responsáveis pela orientação de seus respectivos grupos sociais. Tais representações se convertem em valores que orientam de modo tácito a conduta dos indivíduos dentro do grupo. Logo, é possível pensar que todas as sociedades foram ordenadas a partir da atuação dos intelectuais, ou, conforme entende Benda (1999), esta classe de homens está presente na história da humanidade há aproximadamente dez mil anos. Com uma atuação naturalizada dentro de seus grupos sociais, os intelectuais se faziam ouvir sem contraposição. O espaço unívoco e inquestionável da tradição conferia legitimidade suficiente para que a palavra dos intelectuais fosse aceita sem contestação.

No mundo moderno, a naturalização da palavra dos intelectuais foi gradativamente substituída pela necessidade da *tomada de consciência* de seu lugar no mundo enquanto portadores de uma missão, ou mesmo como classe privilegiada em meio aos processos de mudanças e de contradições sociais. A base da tradição passou a ser removida, deixando espaço aberto para a luta política circunscrita pela prática do questionamento e do conflito. É com base nisto que emerge uma concepção nova de intelectuais na era moderna, objeto de controvérsias que se polarizam entre perspectivas otimistas e pessimistas em relação à sua capacidade de produzir a orientação social. Em outras palavras, a figura do sábio, portador de uma verdade seja revelada ou adquirida com a experiência dentro do grupo, foi deslocada, o que permitiu o aparecimento do sujeito político que por meio de seu envolvimento com as questões de seu tempo deve ter a capacidade de denunciar as injustiças e indicar o caminho para a superação.

O impulso para o aparecimento de um novo tipo de intelectual está nas próprias tensões produzidas pela era moderna: a quebra dos

referenciais inerentes a tradição, a fragmentação das antigas formas orgânicas de vida, novas orientações econômicas em uma sociedade industrializada e novos arranjos políticos que passaram a acompanhar as exigências sociais. Segue-se disso um conjunto de contradições, onde os referenciais antigos perderam validade em meio às aceleradas transformações sociais. Neste sentido, o intelectual engajado passou a ser reivindicado com a expectativa de que sua atuação pudesse ser capaz de equacionar os novos desequilíbrios e, a partir disso, propor vias de superação das contradições sociais.

O campo de atuação do intelectual engajado constitui-se também como elemento estritamente moderno, isto é, como horizonte político caracterizado pela ordem antropocêntrica em vista da qual os rumos da vida social precisam ser construídos a partir das decisões humanas. Ausente dos condicionamentos transcendentais próprios da orientação teocêntrica, o mundo da vida passou a ser entregue às construções feitas pelos homens em um ambiente político demarcado pelo conflito ininterrupto e a necessidade da produção de consensos cambiantes. Dentro das novas molduras da política, o intelectual é convocado a ter um posicionamento destacado, uma vez que se espera de sua visão de mundo um distanciamento do imediatismo dos interesses conflitantes dos diferentes grupos sociais e, ao mesmo tempo, uma participação política responsável por reafirmar constantemente seu engajamento, convergindo do plano das ideias e da reflexão abstrata para o ambiente concreto da vida política e social. Não obstante, o engajamento político dos intelectuais tem como arma a *palavra*. Esta tem uma dupla função: trazer à luz o mundo imediatamente dado em seu conjunto complexo de relações histórico-sociais e abrir novas imagens de mundo como forma de contornar os entraves encontrados. Assim, a expectativa projetada sobre os intelectuais é de que sua palavra esteja acima das tensões sociais e, por conseguinte, possa ser capaz de apontar para o aperfeiçoamento das relações sociais.

Emerge aqui o aspecto decisivo para os intelectuais engajados: o compromisso moral. Tanto a atuação no campo político quanto o uso da *palavra* como arma para a construção de formas de superação social implicam em um compromisso moral que permite compreender os intelectuais engajados como portadores de uma missão voltada para a realização humana. Tal missão sustenta-se na formação distinta dos intelectuais que remete às possibilidades de conhecimento e aos projetos políticos, visando elevar a condição de vida dos demais indivíduos. Decorre daí que a dimensão política da atuação dos intelectuais torna-se indissociável da dimensão epistemológica, a qual se apresenta como campo privilegiado para a confecção de uma visão de mundo, seguida da afirmação da palavra como arma política. É necessário pensar neste ponto a partir do sentido clássico da epistemologia, isto é, enquanto um campo de pensamento integrado às questões políticas e sociais. No Livro VII da obra *A República* de Platão (1997, p.227-228) é possível encontrar o registro desta concepção de epistemologia indicada:

SÓCRATES – Por fim, suponho eu, será o Sol, e não as suas imagens refletidas nas águas ou em qualquer outra coisa, mas o próprio Sol, no seu verdadeiro lugar, que poderá ver e contemplar tal como é.

GLAUCO – Necessariamente.

SÓCRATES – Depois disso, poderá concluir, a respeito do Sol, que é ele que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é a causa de tudo o que ele via com seus companheiros, na caverna.

GLAUCO – É evidente que chegará a essa conclusão.

SÓCRATES – Ora, lembrando-se da sua primeira morada, da sabedoria que aí se professa e daqueles que aí foram seus companheiros de cativo, não achas que se alegrará com a mudança e lamentará os que lá ficaram?

GLAUCO – Sim, com certeza, Sócrates.

SÓCRATES – E se então distribuíssem honras e louvores, se tivessem recompensas para aquele que se apercebesse, com o olhar mais vivo, da passagem das sombras, que melhor se recordasse das que costumavam chegar em primeiro ou em último lugar, ou virem juntas, e que por isso era o mais hábil em adivinhar sua aparição, e que provocasse a inveja daqueles que, entre os prisioneiros, são venerados e poderosos? Ou então, como o herói de Homero, não preferirá mil vezes ser um simples criado de charrua, a serviço de um

pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às antigas ilusões e viver como vivia?

GLAUCO – Sou da tua opinião. Preferirá sofrer tudo a ter de viver dessa maneira.

SÓCRATES – Imagina ainda que esse homem volta à caverna e vai sentar-se no seu antigo lugar: não ficará com os olhos cegos pelas trevas ao se afastar bruscamente da luz do Sol?

GLAUCO – Por certo que sim.

SÓCRATES – E se tiver e entrar de novo em competição com os prisioneiros que não se libertaram de suas correntes, para julgar essas sombras, estando ainda sua vista confusa e antes que os seus olhos se tenham recomposto, pois habituar-se à escuridão exigirá um tempo bastante longo, não fará que os outros se riam à sua custa e digam que, tendo ido lá acima, voltou com a vista estragada, pelo que não vale a pena tentar subir até lá? E se a alguém tentar libertar e conduzir para o alto, esse alguém não o mataria, se pudesse fazê-lo?

GLAUCO – Sem nenhuma dúvida.

SÓCRATES – Agora, meu caro Glauco, é preciso aplicar, ponto por ponto, esta imagem ao que dissemos atrás e comparar o mundo que nos cerca com a vida da prisão na caverna, e a luz do fogo que a ilumina com a força do Sol. Quanto à subida à região superior e à contemplação dos seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma para a mansão inteligível, não te enganarás quanto à minha idéia, visto que também tu desejas conhecê-la. Só Deus sabe se ela é verdadeira. Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a idéia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública.

Em conformidade com a metáfora, a atitude de sair da caverna implica em um retorno para retirar dela aqueles que ainda permanecem presos. O conhecimento se realiza como função política, com finalidade social, ou, em termos modernos: como emancipação humana. De maneira semelhante, a atuação política dos intelectuais fundamenta-se na inteligibilidade do mundo, na busca pelo conhecimento das contradições e da superação, ou, em termos platônicos: na busca pelo “sol” enquanto representação do *Bem*, o que culmina em um posicionamento moral que vincula os campos epistemológico e político.

O resgate deste sentido clássico da epistemologia pode ser encontrado no pensamento de Mannheim (1976), onde a produção do conhecimento, a via da política e a atuação dos intelectuais são

momentos integrados em um mesmo sistema. O resgate presente no pensamento do autor implica também na contraposição em relação ao sentido moderno impresso na epistemologia e na política, a partir do qual ambas as áreas gradativamente se distanciaram, encaminhando seus esforços por vias próprias. A epistemologia moderna foi endereçada de modo extremado para a preocupação com a construção da ciência em seu caráter experimental. Em vista disso, a fundamentação da ciência como discurso legítimo, partindo da refutação das propostas cognitivas da religião do período medieval, e a elaboração do método adequado para a apreensão dos fenômenos da natureza, tornaram-se centrais nas questões acerca das possibilidades de conhecimento. Por certo, Mannheim recoloca o enfoque epistemológico a partir da sociologia do conhecimento, recusando-se a aceitar que o procedimento explicativo delineado para a investigação dos fenômenos da natureza possa ser transladado para a abordagem dos eventos humanos, em especial naquilo que concerne às tensões que envolvem a política na era moderna.

O empreendimento de Mannheim tem em sua base a releitura da era moderna, onde a problemática dos intelectuais é contemplada em conjunto com as questões da epistemologia e da política. Dito de outro modo: Mannheim revisita o projeto de modernidade na esteira do pensamento ocidental – de onde provém a perspectiva, radicalizada no mundo moderno, de elevar progressivamente a racionalização sobre as esferas da vida social –, norteando-se pelas suas expectativas e por seu respectivo declínio. Em se tratando da avaliação do declínio do projeto de modernidade, caracterizado pela crença na capacidade da razão e no encontro futuro com o progresso, entende Mannheim que a desconsideração para com os elementos irracionais da vida social foi responsável, em linhas gerais, pela crise que solapou as expectativas modernas. Assim, a crise da modernidade se apresentou como descrença nas prerrogativas da racionalização e do progresso da humanidade, o que passa a exigir a revisão das orientações da vida

social, em uma época que anuncia de maneira nostálgica a própria crise da humanidade.

A percepção da crise da humanidade – ou, de modo específico: a crise vivenciada pela geração de Mannheim se manifestou para o pensamento ocidental como *crise da modernidade*, a qual havia sido projetada dentro do ideário iluminista e humanista, e foi tomada por um desfecho trágico quando emergiram como ilusões as expectativas otimistas da *Belle Époque* – impôs para o pensamento europeu do século XIX a necessidade de (1) repensar as construções da era moderna e, simultaneamente, (2) apontar um caminho alternativo. De modo lato, esta necessidade que se abre em dois momentos tornou-se a combustão para o aparecimento do intelectual engajado no século XIX: *portador de novos valores e cindido pelos contrastes de sua época*. Em outras palavras: o intelectual engajado aparece como produto das mudanças ocorridas com a destruição da unidade valorativa da teologia cristã e das tradições medievais, do declínio da objetividade do *bem* no campo ético-político – preocupação central de Maquiavel (1999) ao expor os recursos políticos que deveriam ser utilizados pelo *Príncipe*, direcionando a política, em certo sentido, para o poder, seja em sua conquista ou manutenção, e noutro sentido para a produção da estabilidade em meio às tensões de um novo mundo que se anunciava – e da ascensão da economia de mercado capaz de ressignificar a subjetividade por meio do valor das coisas e do fetiche que emana da mercadoria, bem como da elevação do individualismo que tende para a pulverização da cosmovisão outrora unificada com base no epicentro formado pela legitimidade inquestionável do campo metafísico, tanto no plano intelectualista/filosófico da tradição de pensamento Greco-romana quanto no plano religioso/filosófico confeccionado no desenrolar da tradição hebraica-judaica-cristã.

Este será o ponto de partida do presente trabalho (“Parte I – Os intelectuais e a crise da modernidade”): analisar de modo concomitante o surgimento do intelectual engajado no século XIX e as turbulências herdadas da era moderna, as quais promoveram, em paralelo com as



esperanças depositadas em seu comprometimento moral, uma situação paradoxal que ocasionou a denúncia de seu esgotamento.

O ponto de partida da instabilidade que circunscreve o intelectual engajado pode ser caracterizado pelo conflito entre a racionalidade e a irracionalidade (“Capítulo 1 – Racionalidade e irracionalidade no entardecer da era moderna”). Se, por um lado, a aposta no progresso da humanidade foi sustentada na capacidade da razão em decodificar e controlar a natureza, por outro, o campo político e social ficou desprotegido diante do deslocamento das antigas estruturas da vida social balizadas pelo élan vital da tradição. Isto conduziu o pensamento para a objetivação da irracionalidade como elemento irremovível da cultura ocidental e, de modo mais radical, como força demolidora das otimistas promessas modernas. No entanto, conforme indica Lukács (1959), racionalidade e irracionalidade são duas faces de um mesmo processo, isto é, apesar do conflito entre ambas, produzem-se mutuamente no desenrolar do mesmo processo social: ascensão e solidificação do sistema social engendrado pela mentalidade burguesa na era moderna. O irracionalismo brota da fragilidade imposta à razão unitária destinada à promoção das formas emancipatórias da vida social. Tal fragilidade tem sua origem dentro da própria racionalidade que, segundo expõe Horkheimer (1973), foi contrabalançada pela sua forma instrumental, a qual se mostrou inviabilizada de sustentar projetos teleológicos voltados para o aperfeiçoamento das condições da vida social. Logo, a racionalidade instrumental, bem sucedida no avanço das ciências experimentais, instituiu um obstáculo para a razão unitária, esvaziando a base substancial e normativa que indicava o *locus* para a realização humana, em uma ordem de mundo antropocêntrica disposta a colocar, gradativamente, nas mãos dos homens as rédeas da história. Com efeito, o avanço da dimensão instrumental/funcional da racionalidade contribuiu para a falência do ideal de edificação de uma unidade valorativa a partir da razão, a qual deveria ser capaz de superar a “escuridão” do período medieval, produzida conforme a unidade

teológica, e, ao mesmo tempo, envolver os indivíduos para além da vontade particular, do aspecto privado dos bens e dos interesses e da vontade de potência gerada pelas pulsões próprias das paixões humanas.

Em grande medida, a desconfiança lançada sobre a racionalidade focaliza seu fracasso em cumprir a proposta de estabelecer uma orientação de mundo em substituição às orientações teológicas. A desconfiança se converte em recusa. Emerge neste momento o irracionalismo como (1) denúncia da parcialidade da razão, da sua incapacidade orientadora, e também como (2) tentativa de reavivar os elementos negligenciados pelo pensamento moderno quando situados no campo das paixões e apontados como entraves para a realização humana. Nesta direção, a síntese teórica do irracionalismo, formulada no século XIX, aparece principalmente no pensamento de Schopenhauer (2005) com a demonstração ontológica da oposição entre *vontade* e *razão*.

Em meio a este cenário de contrastes marcado pelo conflito entre a racionalidade e a irracionalidade, pela crise do projeto moderno e, por extensão, pela indicação da crise da humanidade, começa a germinar a concepção do intelectual engajado. Em dois momentos complementares, este novo tipo de intelectual é construído a partir do século XVIII. Em primeiro lugar como conceito teórico retirado do referencial moderno da racionalidade e que tem no pensamento de Fichte (1999a; 1999b) sua primeira sistematização com base em um conjunto de cinco conferências proferidas na Universidade de Jena no ano de 1794. As lições de Fichte em Jena (cuja tema era *De officiis eruditorum*) revelam duas posições importantes assumidas pelo autor: 1) as palavras em latim, usadas por convenção na universidade, revelam uma condição social eminentemente moderna: o ofício, o trabalho, a missão secular daquele que pensa, quer e julga por si mesmo, que ao se emancipar da ótica teológica, produz novos valores e concepções de mundo e 2) o desejo de comunicar e aproximar o seu conhecimento para uma grande quantidade de pessoas, não por mero

narcisismo, mas para colaborar na tarefa de transformar as palavras e as ideias em fermento cultural e político para a criação das novas formas de vida e instituições sociais. Ambas as considerações também expressam o ambiente das reflexões teóricas do período, demarcado pela ruptura no sentido da história promovida com os ideais do esclarecimento que culminam na Revolução francesa. Em segundo lugar, do ponto de vista histórico, como reflexo do Caso Dreyfus na França na década de 1890, o qual resultou na manifestação de Zola (1998) em *J'accuse* em 1898. É possível obter, a partir destes dois momentos, o sentido inicial da concepção de intelectual engajado: compromisso político e moral que encontra na manifestação pública a via para denunciar as contradições objetivas existentes na realidade social, os arbítrios e as injustiças com base nos valores universais retirados da razão (“Capítulo 2 – O intelectual engajado: ‘sal da terra’”). Por um lado, Fichte expõe as bases do intelectual: o erudito que sustentado na adequação entre a razão teórica e a razão prática tem como missão ser professor da humanidade, destinando suas forças a serviço da tarefa histórica de mudança da ordem social existente. Por outro, Zola convoca o intelectual ao posicionamento político, tendo como princípio de sua atuação os valores da *responsabilidade*, da *liberdade*, da *igualdade*, da *verdade* e da *justiça*. Combinam-se os elementos do plano das mentalidades com as transformações sociais e políticas da era moderna. A manifestação pública dos intelectuais implica: apoiar-se nos valores universais circunscritos pela razão, posicionar-se politicamente em uma sociedade aberta, utilizar-se da técnica da era moderna, como no caso específico da imprensa, para a expressão pública.

Sobre esta projeção inicial do intelectual engajado é desenhado um cenário paradoxal ainda no século XIX, o qual constitui-se de dois momentos: 1) o levante do irracionalismo promove uma fissura na razão que sustentava a produção dos valores universais vinculados também aos alicerces fornecidos pela metafísica. Com isso, há instabilidade no referencial da razão conforme havia sido proposto por

Fichte para a missão do erudito. Deriva-se disso a indagação de como os intelectuais podem atuar sem que seja possível recorrer à composição universal dos valores. 2) a particularização dos valores universais diante das ideologias desenvolvidas pelos movimentos nacionalistas, o que aproxima os intelectuais dos interesses fragmentados, afastando-os do compromisso com a *justiça* e a *verdade* em conformidade com a convocação feita por Zola. A participação dos intelectuais nos projetos nacionalistas (“Capítulo 3 – Os intelectuais e os nacionalismos no século XIX”) torna-se também fonte de instabilidade para a concepção do intelectual engajado.

O paradoxo vivenciado pelos intelectuais se converte na crítica radical de Benda (1999): *os intelectuais traíram sua missão*. O envolvimento com as ideologias particulares dos nacionalismos é denunciado por Benda como falência do compromisso dos intelectuais na defesa dos valores universais direcionados para o progresso da humanidade (“Capítulo 4 – O paradoxo do intelectual engajado”). Tal falência expõe, em um primeiro momento, a perda do referencial humanista, norteado pela racionalidade e propositor dos valores universais no mundo moderno. Seguido a isso, a denúncia da tradição projeta uma interrogação sobre o devido lugar ocupado pelos intelectuais, uma vez que o envolvimento com as questões políticas do tempo presente conduziu para o abandono dos referenciais universais. Por certo, o questionamento levantado por Benda impõe um paradoxo para a postura do intelectual engajado: o comprometimento político é a condição de possibilidade para a realização do compromisso moral, mas, por outro lado, a radicalização do envolvimento político com as ideologias nacionalistas demonstrou a crise dos intelectuais, isto é, a frustração das expectativas lançadas sobre o engajamento.

A partir do paradoxo presente na passagem do século XIX para o século XX, foi necessário restabelecer o ponto de apoio para a atuação dos intelectuais, pois o ideário humanista se apresentou como instável ao ser ultrapassado e atrofiado pelas filiações políticas particulares. Além disso, tornou-se necessário equacionar novamente o

engajamento dos intelectuais, de sorte que em um mundo construído pelas decisões humanas na arena política o intelectual é exigido como ser de ação política e, simultaneamente, como sujeito portador de uma visão destacada de mundo, o que o torna portador também de uma missão que deve ser efetivada enquanto compromisso moral. Este é quadro geral do problema proposto para a segunda parte do trabalho (“Parte II – Ciência e Intelectuais em Karl Mannheim”), a qual tem como referencial o pensamento de Mannheim.

O problema dos intelectuais passa a ter urgência na primeira metade do século XX, pois é acompanhado dos condicionantes históricos que revelam a diluição dos ideais e projetos filosóficos e políticos na era moderna, o que aponta para a necessidade de revisão dos campos político, econômico, cultural, epistemológico. Ou seja, a exigência fundamental do pensamento ocidental na passagem do século XIX para o século XX é caracterizada por um novo diagnóstico tanto no nível ontológico em que o mundo moderno é atravessado pelas incessantes transformações, quanto no nível das mentalidades, as quais encontram profundas dificuldades em se adaptarem as exigências das forças sociais, bem como em conseguirem afirmar a suas identidades pessoais e coletivas diante das novas situações concretas. Assim, o pensamento de Mannheim é impulsionado pelo desafio de repensar a condição humana em um mundo acelerado e, por conta disso, fragmentado quando observado em comparação com os valores da vida social que foram esgotados em definitivo diante do declínio das formas tradicionais de organização social. Reside aqui o ponto de partida do pensamento de Mannheim: empreender o diagnóstico do mundo moderno, situado sobre o terreno instável da ininterrupta dinâmica social (“Capítulo 5 – Dinâmica social, irracionalidade e crise”).

A proposta de Mannheim parte da recusa de categorias estáticas voltadas para a apreensão da realidade social concreta. E, neste sentido, a primeira refutação se localiza no modo como a história pode ser concebida, rompendo com a Filosofia da História para a

posterior afirmação do historicismo de viés hermenêutico. Há neste ponto a negação de que a história possa ser teorizada com base em leis gerais (universais e imutáveis), tendo um suporte que percorre suas diferentes etapas, destinando-se para a sua realização em um movimento teleológico, necessário e determinista. De modo contrário, a concepção histórica apresentada por Mannheim remete à construção humana que em diferentes épocas delimita-se em uma visão de mundo (*Weltanschauung*) geral, mas dinâmica, sem qualquer reducionismo do ponto de vista diacrônico. Tal rompimento dá sustentação para a confecção de dois espaços teórico-conceituais novos dentro do pensamento social. Em primeiro lugar, ao se afastar das concepções estruturalistas acerca da histórica, Mannheim sistematiza uma nova estratificação social. Distante daquilo que considera ser a rigidez da luta de classes, o autor organiza a sociologia de grupos, a qual permite pensar a dinâmica social a partir da inter-relação dos grupos sociais em processo constante de auto-identificação entre si, bem como de reorganização com base na aquisição de novas experiências de mundo. Em segundo lugar, Mannheim lança mão de uma nova epistemologia social, a sociologia do conhecimento, com o propósito de ultrapassar os procedimentos causais e explicativos próprios do modelo epistemológico das ciências naturais e, com isso, compreender a constante dinâmica dos grupos sociais em uma era de mudanças violentas, trágicas e catastróficas.

O aparato teórico-epistemológico produzido por Mannheim contribuirá para a elaboração do diagnóstico da era moderna, tendo em vista a compreensão dos fatores que conduziram à crise social no estágio de fragmentação ontológica e também o espaço dos intelectuais neste processo. Em se tratando do quadro de crise da era moderna, entende Mannheim que sua principal característica está na crise dos valores que foi desencadeada quando as orientações de mundo da tradição não puderam mais resistir aos avanços dos processos de industrialização, urbanização, diferenciação social, pluralidade de interesses e vozes no espaço político e, principalmente,

às manifestações da irracionalidade inerente à vida social diante da qual decaíram as modernas tentativas de controle racional. Tais tentativas apontam para o problema dos intelectuais. Isto é, as elites intelectuais foram pulverizadas e, perdendo a unidade para a orientação da vida social, não foram mais capazes de construir mecanismos de contenção das pulsões irracionais inerentes à vida social. Em meio à fragmentação social, a paralisia das elites intelectuais possibilitou que as forças das massas pudesse ser o impulso para o estágio de crise, onde o excesso de controle e a banalização da violência por parte dos regimes totalitários aniquilaram os ideais de liberdade e de progresso da humanidade. Com isso, a paralisia dos intelectuais permitiu não apenas a crise do mundo moderno, mas a própria crise da humanidade associada ao esgotamento do projeto civilizatório.

Diante deste diagnóstico inicial, Mannheim passa a ter como foco a recolocação da atuação dos intelectuais. Repensar o lugar dos intelectuais implica na construção de um novo espaço para que seja possível lidar com o esvaziamento dos projetos filosóficos construídos na era moderna, bem como na superação das formas catastróficas da vida social que foram disseminadas na primeira metade do século XX com a ascensão dos regimes totalitários. Para tanto, torna-se necessário elaborar uma nova base para a atuação dos intelectuais após os paradoxos e as crises ocorridas na passagem do século XIX para o século XX – como exemplo das manifestações de crise é possível destacar: o Caso Dreyfus, o acirramento dos choques entre as potências imperialistas, as fissuras nos ideais da *Belle Époque*. Esta nova base é desenvolvida a partir da ciência. E, a sociologia do conhecimento cumpre com a função de reafirmar a importância do papel social dos intelectuais, constituindo-se como uma ciência da realidade social que revela as contradições existentes na era moderna e as conseqüências sociais produzidas por tais contradições. (“Capítulo 6 – Por uma ciência da dinâmica social: a sociologia do conhecimento”). Por conseguinte, a sociologia do conhecimento

pretende firmar as bases para a cientificidade da política, a partir de onde a atuação dos intelectuais é caracterizada pela síntese que deve ser obtida em meio aos processos de intensa fragmentação social (“Capítulo 7 – O aparato científico para a atuação dos intelectuais”).

Diante deste quadro geral, os objetivos pretendidos no trabalho perpassam três momentos. Em primeiro lugar, analisaremos a constituição dos intelectuais engajados no século XIX e seu desdobramento no decorrer do século XX, sem perder de vista os condicionantes econômicos, políticos e culturais de uma época atravessada por transformações radicais, instabilidades, desorientações que ocasionou a percepção de uma crise tanto do mundo moderno quanto da própria humanidade no pensamento político. Em segundo lugar, buscaremos compreender os três momentos que se tornaram decisivos para os intelectuais engajados: 1) a expectativa promovida no século XIX dos intelectuais como portadores de um compromisso moral que se revela na atuação política responsável por contornar os estágios de crise nas diferentes esferas da vida social fragmentadas com o declínio da tradição e, simultaneamente, com a elevação de uma nova ordem social do mundo moderno caracterizada pela incerteza mediante a perda dos referenciais duráveis e dos valores morais estáveis; 2) a denúncia do esgotamento da capacidade dos intelectuais que emerge na passagem do século XIX para o século XX, onde o ideário humanista sucumbe diante do avanço da racionalidade instrumental que passa a orientar o mundo da vida. Não obstante, o alargamento do espaço ocupado pela irracionalidade – manifestada a partir das pulsões presentes no universo social que não puderam mais ser controladas pelas modernas técnicas de intervenção social – trouxe para a questão dos intelectuais o cenário de falência, principalmente em uma época marcada pela ascensão da barbárie e da violência empreendidas pelos regimes totalitários na Europa da primeira metade do século XX; 3) a tentativa de re colocação dos intelectuais por meio do pensamento sociológico e político de Karl Mannheim, o qual projeta na ciência o ponto de sustentação da atuação



dos intelectuais, equacionando o diagnóstico social necessário em uma sociedade em crise e que deve ser feito mediante as técnicas epistemológicas da *sociologia do conhecimento*, com a construção de projetos políticos endereçados para as realidades concretas dos grupos sociais em uma etapa de *planificação democrática* que deve respeitar a liberdade humana como requisito indispensável para a emancipação. Contudo, este terceiro momento é seguido por um novo quadro de instabilidade dos intelectuais, o qual é confeccionado a partir da denúncia dos condicionantes externos que invadem a ciência, gerando uma lacuna para a atuação dos intelectuais e, ao mesmo tempo, demarcando sua condição contemporânea. Por fim, indicaremos o ambiente da crise contemporânea dos intelectuais a partir de dois momentos: 1) o processo de institucionalização da ciência na segunda metade do século XX que, observado à luz da abordagem institucional aberta pelo funcionalismo de Robert Merton, demonstrou os elementos extra-científicos condutores da atividade científica e, por extensão, responsáveis por suspender a crença da pura racionalidade endógena da ciência; 2) o processo de profissionalização dos intelectuais, os quais gradativamente perderam seu espaço político ausente de interesses particulares. Neste novo campo de atuação, os intelectuais perderam os propósitos que estavam sustentados no comprometimento moral efetivado pela denúncia das injustiças ao assumirem a profissão em paralelo com as práticas científicas em um universo institucionalizado e cada vez mais homogêneo. Nesta direção transparecem os aspectos epistemológicos caracterizadores do silêncio dos intelectuais.

Este último objetivo constitui o percurso pretendido para o terceiro momento do trabalho (“Parte III – Instabilidade epistemológica dos intelectuais”), bem como para a problematização da oscilação dos intelectuais no cenário contemporâneo a partir do espaço profissional ocupado dentro do ambiente científico. Tal ambiente, em termos do viés teórico construído principalmente na segunda metade do século XX sobre os aspectos centrais da epistemologia contemporânea, passa

a ser caracterizado pelos condicionantes externos que envolvem as práticas científicas (“Capítulo 8 – Aspectos extra-científicos da ciência”). Destaca-se neste modo de conceber a ciência sua disposição social enquanto instituição em contato direto e inevitável com as demais instituições sociais. O reflexo desta constatação aparece na perda dos ideais da pura racionalidade com os quais a ciência havia sido projetada dentro do discurso moderno, sustentado pela Teoria do Conhecimento. De maneira semelhante, a perda de tais ideais abre espaço para que a ciência seja entendida por meio dos elementos que transcendem sua estruturação endógena, tais como: demandas econômicas, decisões políticas, diversidade cultural, entre outros. A racionalidade instrumental dentro das práticas científicas é impulsionada por tais elementos externos, ao passo que uma racionalidade responsável por estabelecer projetos amplos de emancipação social fica comprometida quando o que está em jogo são as vias de aplicação imediata dos produtos científicos.

Os intelectuais se aproximaram deste campo científico demarcado pela instrumentalização do mundo e, ao mesmo tempo, pelo declínio da capacidade normativa do pensamento, quando foram absorvidos pelo processo de profissionalização (“Capítulo 9 – A profissionalização dos intelectuais”). Não obstante, esta inserção dos intelectuais no campo científico contemporâneo revela, junto aos desequilíbrios políticos do século XX, o sentimento de descrença na capacidade de atuação dos intelectuais engajados, enquanto portadores de um compromisso moral, o que pode ser traduzido como o “silêncio dos intelectuais” no mundo contemporâneo (“Capítulo 10 – Horizonte epistemológico e o dilema dos intelectuais”). Em um sentido mais amplo, o problema que atinge os intelectuais assume de modo integrado proporções políticas e epistemológicas: uma vez que o discurso normativo é renunciado no espaço da ciência, os intelectuais permanecem alheios aos ideais de denúncia das contradições sociais e de superação.

Acreditamos que a exposição dos três momentos do percurso dos intelectuais possibilita compreender, de forma indissociável, os determinantes políticos e epistemológicos das oscilações sofridas. Em seu estágio de gestação, o intelectual engajado foi projetado a partir de um compromisso político e moral diante das injustiças presentes no terreno social. Para a realização deste compromisso, estava presente em sua base de atuação o campo dos valores universais, produzidos em meio a aproximação dos discursos da metafísica, da razão em sua pretensão universal e emancipatória e do ideário humanista. Com isso, na era moderna, a base epistemológica da atuação dos intelectuais permitia que a universalidade valorativa e normativa pudesse ser reivindicada. Com o declínio de tais formas de representação no século XIX (metafísica, razão e humanismo), conforme exposto na primeira parte deste trabalho, fica aberta a base epistemológica responsável por produzir um discurso legítimo para a atuação dos intelectuais. O preenchimento desta lacuna é também a passagem para um segundo momento do percurso dos intelectuais, ou seja, o momento em que a ciência passa a se ocupar com a afirmação da voz dos intelectuais em uma sociedade dilacerada pela instabilidade própria da era moderna. Esta ciência de novo tipo sistematizada por Mannheim, uma ciência da sociedade, onde o conhecimento alcança validade quando consegue realizar sua função social, permite o restabelecimento da capacidade dos intelectuais. Entretanto, a instabilidade epistemológica retorna para reerguer o sentimento de crise dos intelectuais quando a ciência se apresenta, a partir da segunda metade do século XX, como incapaz de ultrapassar os limites imediatos do pensar, endereçados para a pesquisa e produtividade em um cenário mercadológico que enfatiza a profissionalização. A profissionalização dos intelectuais dentro da ciência parece resumir o problema epistemológico contemporâneo, em vista do qual a base para a atuação precisa ser repensada diante do declínio da capacidade normativa e emancipatória produzida no ambiente da ciência.

## PARTE I – OS INTELLECTUAIS E A CRISE DA MODERNIDADE

No primeiro capítulo apresentaremos as contradições do discurso filosófico da era moderna que se intensificaram no século XIX. De um lado, a elaboração de um projeto de modernidade sustentado nos domínios da razão, em sua disposição unitária e com desdobramento para o campo da moral. Em contrapartida, o gradativo avanço da racionalidade instrumental com o desenvolvimento das ciências experimentais a partir do século XVI. O conflito entre os dois aspectos da racionalidade abriu espaço para a manifestação de novas formas de irracionalismo que se solidificaram no século XIX, impondo o declínio da capacidade da razão em seu projeto de emancipar o ser humano. O resultado deste processo tenso se deu como desconstrução dos campos tradicionais do pensamento ocidental, sendo a fragmentação do campo metafísico sua principal expressão no âmbito das mentalidades no mundo moderno. Não obstante, a cultura europeia foi decisivamente alterada em relação aos seus referenciais universais, o que foi acompanhado pela construção dos nacionalismos e suas exigências particulares.

Antes de abordarmos diretamente os nacionalismos europeus, apresentaremos, no segundo capítulo, o aparecimento do *intellectual engajado* por meio de dois momentos integrados. Em primeiro lugar, do ponto de vista histórico, as injustiças inerentes ao Caso Dreyfus despertaram o protesto dos intelectuais que se apoiaram nos valores universais extraídos do humanismo e do iluminismo. Exemplo destacado disso foi a carta *J'accuse* de Émile Zola dirigida ao presidente Félix Faure na forma de acusação das injustiças praticadas pelas instituições e funcionários do Estado francês. A manifestação dos intelectuais trouxe como base para a denúncia da injustiça os valores universais dos direitos do cidadão e da liberdade, da justiça e da verdade. E, diante deste quadro, os intelectuais passaram a assumir um papel social caracterizado pelo compromisso assumido com as questões históricas a partir do engajamento político capaz de ultrapassar o isolamento

intelectivo do pensador responsável por debater apenas no espaço das ideias transcendentais ao universo social. Em segundo lugar, do ponto de vista conceitual, a exposição teórica da atuação do intelectual engajado pode ser encontrada no pensamento de Fichte, o qual anunciou a vocação do *erudito* no final do século XVIII. O novo sentido do papel do erudito apresentado por Fichte tende para a afirmação de um comprometimento prático da razão, o que implica na realização da atividade intelectual mediante o envolvimento político com as tensões sociais. Na aproximação do protesto dos intelectuais diante do Caso Dreyfus com a perspectiva filosófica e política de Fichte temos a caracterização do intelectual engajado como “sal da terra”, isto é, enquanto portador de uma missão destacada em meio aos demais homens: a possibilidade de contribuir para a realização da emancipação humana por meio do uso reflexivo e político da razão.

No terceiro capítulo veremos que a figura do intelectual engajado tem diante da agressividade dos projetos políticos dos nacionalismos europeus após 1870 um momento de intensa instabilidade. Os nacionalismos conquistaram espaço no século XIX sustentados na desintegração dos valores universais em vista dos elementos próprios da nação. A participação dos intelectuais neste processo gerou a desconfiança na capacidade de um protesto sustentado por valores universais, uma vez que as práticas nacionalistas caminharam em sentido oposto àquela dos ideais iluministas – sobretudo, os ideais da paz pelo direito cosmopolita, pelo aperfeiçoamento contínuo do gênero humano, pelo ponto de vista da humanidade e pelo universalismo. Junto a isso, a instabilidade social trazida com os nacionalismos pôs fim às certezas herdadas da tradição, o que acentuou ainda mais a necessidade de revisão do papel dos intelectuais.

A instabilidade do intelectual engajado culminou na formação do seu principal paradoxo: por um lado portador de uma missão que só pode ser conduzida por meio dos valores universais e, por outro, vinculado ao ideário nacionalista que renuncia aos princípios universais em vista do princípio do nacionalismo. A equação deste paradoxo

aparece com a crítica de Julien Benda aos intelectuais que *traíram* os valores universais. Apresentaremos este paradoxo no quarto capítulo com a intenção de indicar, previamente, o lugar da teoria de Mannheim diante deste embate acerca do papel e da função social dos intelectuais. Isto é, a constatação do paradoxo do intelectual nas crises e tragédias da sociedade de classe e de massa impulsiona Mannheim a estabelecer outro ponto de apoio para os intelectuais que não seja mais construído com base nos valores universais puros e abstratos, uma vez que a crise da modernidade impossibilitou os campos de construção de tais valores como, por exemplo, a razão e a metafísica. Noutra direção, Mannheim irá conceber a missão do intelectual a partir da capacidade investigativa da *sociologia do conhecimento* da compreensão e interpretação das ideologias e dos valores, das concepções de mundo e de senso da história formuladas pelas diversas classes e atores sociais, o que fornecerá as diretrizes para a *planificação democrática* diante do diagnóstico das contradições sociais a serem superadas.

## 1. Racionalidade e irracionalidade no entardecer da era moderna

O *irracionalismo* que ganhou projeção no pensamento ocidental do século XIX pode ser entendido como uma tendência da filosofia burguesa reacionária<sup>1</sup>, embora este seja apenas um dos aspectos desta mentalidade. Outro sentido que podemos indicar para este fenômeno, sem desvincular sua inserção nas tensões histórico-sociais, remete à construção conceitual do projeto filosófico moderno direcionado para a fundamentação da ciência. E, neste caso, a abertura da era moderna tem em Descartes (1997) seu ponto forte. O estabelecimento do *sujeito* capaz de apreender a natureza (reconhecida como *objeto*, matéria, substância desprovida de valoração teológica) para dominá-la e, a partir disso, formular as *leis gerais* como base para o conhecimento racional, lógico e científico, é uma das mais importantes manifestações da *razão* como epicentro da modernidade. Logo, a era moderna nasce e se desenvolve dentro da crise e do conflito pela disputa do sentido da história e da ordenação social, efetuadas pelas diversas forças sociais e políticas.

Porém, segundo Lukács (1959), este campo conceitual não pode ser entendido apenas por meio de uma abordagem escolástica, na qual os problemas levantados e suas respectivas respostas permanecem resumidos a construções intelectivas sem maiores contatos com os condicionantes sociais que lhes sustentaram. Não se trata, assim,

---

<sup>1</sup> O conflito entre racionalidade e irracionalidade que se manifesta no século XIX pode ser compreendido dentro do mesmo processo, isto é, como desdobramento da filosofia burguesa. Segundo Coutinho (2010, p.21): “Na história da filosofia burguesa, é possível discernir – com relativa nitidez – duas etapas principais. A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade, como é o caso das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética. Essa descontinuidade da evolução filosófica corresponde naturalmente à própria descontinuidade objetiva do desenvolvimento capitalista. O antagonismo entre progresso e reação, que marca desde as origens a evolução da sociedade burguesa, apresenta, a partir de 1848, um novo aspecto: as tendências progressistas, antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana.”

simplesmente de ideias filosóficas em sentido puro e abstrato, tampouco do impulso genial de seus autores, mas de concepções de mundo que emanam do desenrolar das forças produtivas, da sociedade de massa, do desenvolvimento social urbano e industrial, do conflito gerado na luta de classes, ou seja, dos elementos que englobam a produção destas ideias. De outro modo, a análise da questão do irracionalismo poderia se fixar, pela via de uma filosofia auto-referente, em uma deformação idealista, em função da qual não se retiraria nenhum progresso da investigação. Conforme acentua Lukács (1959, p.04), o caminho para uma investigação profunda do problema das concepções que expõem o irracionalismo no auge da modernidade iluminista está em que

(...) partiendo de la vida social, conduce nuevamente a ella el que da al pensamiento filosófico su verdadera envergadura y el que determina su profundidad, incluso en su sentido estrictamente filosófico. Y así enfocado el problema, es cuestión puramente secundaria el que los distintos pensadores sean o no conscientes de esta su posición, de esta su función histórico-social, y hasta qué punto lo sean.

Não obstante, a modernidade construída, pelo menos naquilo que diz respeito ao discurso responsável pela produção de um projeto, tem em seu epicentro a razão como elemento de articulação de diferentes etapas. E, em seu sentido oposto, os elementos irracionais emergem voltados para a suspensão do projeto viabilizado pela razão. Isto implica que a razão, bem como sua face negativa marcada pela irracionalidade, só pode ser concebida em relação com o desenrolar do processo histórico-social. Assim, ambos os momentos (racionalidade e irracionalidade) representam a extensão das condições concretas da existência humana e, devido a isso, não são, analiticamente considerados, desprendidos por uma disposição neutra e imparcial.

Entende Lukács que esta via analítica não recai no relativismo histórico. Antes, é justamente por meio da objetivação histórico-social, a qual gradativamente amplia os domínios da consciência sobre a realidade, que a razão pode ser apreendida em conflito com seu oposto definido pela irracionalidade dentro de um processo mais amplo. Deste



modo, a objetividade a ser alcançada não reside apenas nos limites fixados pela racionalidade, mas na sua averiguação dentro de um horizonte que revela sua parcialidade e seu estágio transitório, ou seja, sua função social em um processo que a engloba.

Neste sentido, racionalidade e irracionalidade se definem mutuamente na manutenção de uma dinâmica conflitante. Ambas se encontram, no auge do choque anunciado no século XIX, enquanto manifestações da mentalidade burguesa, sendo a racionalidade sua primeira forma de afirmação e a irracionalidade seu contraponto reacionário. E, para este quadro, a ideia de *progresso* serve como referencial para se mensurar os contornos do conflito, bem como seu pertencimento ao mesmo processo histórico-social<sup>2</sup>. Para Lukács (1959, p.06), “El primer período importante del irracionalismo moderno surge, congruentemente con esto, en lucha contra el concepto idealista, dialéctico-histórico, del progreso.”

Em se tratando da formação de uma mentalidade burguesa voltada para o progresso, tendo este como projeção das realizações científicas no discurso moderno, é possível destacar o *positivismo* de Augusto Comte como expressão do otimismo engendrado pela racionalidade. O ponto de partida do positivismo está na constatação de que existe uma lei fundamental na história, a qual consiste em que “(...) cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estágios históricos:

---

<sup>2</sup> A ideia de progresso é parte fundamental da força motriz da era moderna. Apesar de seus deslocamentos internos, tal concepção foi responsável por nortear aproximadamente três séculos de pensamento (século XVII – século XIX). Segundo Dupas (2006, p.13-14), “A era moderna emergiu com idéias, planos e propostas futuristas, e com intolerância em relação aos credos da Renascença – sobretudo o culto aos antigos –, que passaram a ser rotulados como antiquados, ao passo que a palavra moderno adquiriu conotação de elogio. As novas descobertas da ciência passaram a ser uma espécie de ‘marcadores’ dessa mudança cultural. Mas houve muita oposição. Durante mais de um século, até a época de Voltaire, a disputa pela primazia entre antigos e modernos envolveu a literatura, a filosofia e a religião, decidindo o destino de obras e autores. Nas ciências naturais, a partir do século XVII, prevaleceu claramente a idéia de que o mais recente é sempre o mais verdadeiro ou o melhor. Enfim, os modernos e sua nova onda cultural prevaleceram impondo maior ‘sabedoria’ como condição para o progresso. A partir da segunda metade do século XVII, e durante todo o século XIX, a idéia de progresso foi dominante no Ocidente.”

estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo.” (COMTE, 1996, p.22)<sup>3</sup>.

Há como pano de fundo desta concepção histórica o viés evolucionista que apresenta os estágios não apenas de modo sucessivo, mas enquanto uma projeção da história para sua realização na etapa positiva, na qual se dá o predomínio da ciência e, portanto, das condições adequadas para a civilização. Entende Comte que no *estado teológico* os homens permaneceram presos às entidades sobrenaturais, o que se revelou como fantasia em relação ao conhecimento produzido neste padrão. De maneira semelhante, o *estado metafísico* se apoiou em entidades abstratas, personificando-as e condicionando o conhecimento no engano decorrente da ausência de qualquer correspondência com os fenômenos observados. Em contrapartida, o desenvolvimento da *ciência* na modernidade forneceu ao ser humano a capacidade de conhecimento verdadeiro acerca da realidade.

Nesta direção, o positivismo se reveste de auto-legitimidade ao se pronunciar como uma *filosofia do progresso* da humanidade. Este progresso se consolidaria pela produção de um sistema das ciências que tem a finalidade de agregar toda a capacidade de conhecimento sobre todos os fenômenos que constituem a realidade. Ou seja, Comte identifica o desenvolvimento na modernidade de quatro grupos gerais de saber, distribuídos em conformidade com os grupos de fenômenos a

---

<sup>3</sup> O positivismo pode ser percebido aqui como catalisador de uma concepção essencialmente moderna: *a Verdade histórica promove a redenção da humanidade*. Utilizando-se da obra de Goya como referência, Coli (1996, p.302) esclarece esta questão: “Goya, um pintor que celebra e eleva a razão: os testemunhos disso são números em sua obra. Em 1797, por exemplo, esboça a alegoria: *A Verdade revelada pelo Tempo e testemunhada pela História*. O Tempo como entidade capaz de fazer fugir a Verdade é um velho tema das iconologias. Ele foi muito empregado na propaganda religiosa contra as heresias, por exemplo. Aqui, entretanto, uma dimensão moderna infiltra-se no discurso alegórico. Das iconologias surge também a figura da História. Porém, se o vocabulário simbólico é antigo, a frase alegórica é nova. Ao testemunhar o surgimento da Verdade, o objeto da História deixou de ser o episódico, a biografia dos reis ou o desfilar das batalhas. Ele manifesta agora como a irrupção daquilo que é verdadeiro dentro do fluxo aventuroso da humanidade, que entra numa era *sub ratio*. Mais ainda, o atributo por excelência da verdade é a luz, que luta com as trevas e seus terríveis habitantes. Goya concebe uma figura irradiante que afasta a noite e seus cúmplices inquietantes. Ora, nesse final do século XVII a luz tornara-se, por excelência, o emblema da razão, que se opunha ao obscurantismo. Essa composição assinala, portanto, o marco inaugural de um período que se inicia dentro da História, plenamente banhado pelas luzes da Verdade.”

serem investigados: fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos. E, se propõe lançar as bases da ciência responsável pelo estudo dos fatos sociais, ainda não contemplados no quadro das ciências positivas. Assim, o acabamento das ciências fica por conta do estabelecimento da *física do social*.

Entretanto, segundo Habermas (1987), o positivismo, enquanto *filosofia do progresso*, apresenta um paradoxo em sua relação com o discurso moderno. Qual seja: 1) o positivismo se pretende fechar o sistema das ciências geradas na modernidade, tendo em sua base uma concepção histórico-evolucionista do conhecimento que contribui para a exposição de uma teoria da ciência; 2) ao buscar o acabamento do sistema das ciências, o positivo se retira do debate propositivo que visava a sustentação da ciência por meio do fundamento extraído da razão circunscrita pela metafísica.

Este paradoxo reflete no deslocamento do modelo de racionalidade encontrado a partir do positivismo, o qual não se preocupa com os princípios formulados na Teoria do Conhecimento<sup>4</sup> elaborada entre os séculos XVI e XVII e que postulava o fundamento da ciência (diga-se, de ordem metafísica) anterior aos seus próprios procedimentos investigativos. Esta concepção diferenciada de racionalidade trazida pelo positivismo implica, de acordo com Habermas, em dois movimentos integrados. Em um primeiro momento, cabe firmar a exatidão do conhecimento científico pela elaboração de teorias científicas sem o

---

<sup>4</sup> A concepção de Teoria do Conhecimento contribui para agrupar, de modo geral, os direcionamentos da filosofia na era moderna, conforme destaca Habermas (1987, p.25): “Quisesse alguém reconstruir o debate filosófico dos tempos modernos na forma de um júri, esse teria que ser convocado para decidir sobre a seguinte questão: como é possível adquirir um conhecimento digno de crédito? Foi somente o século passado que cunhou o designativo teoria do conhecimento; o assunto, assim nomeado retrospectivamente, é o tema por excelência da filosofia moderna, pelo menos nos umbrais do século XIX. O esforço inerente ao pensamento tanto racionalista quanto empirista intentava, de modo igual, a delimitação metafísica da área do objeto e a justificação lógico-psicológica da vigência de uma ciência da natureza, caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada. Sem dúvida, por mais que a física moderna com a abundância de dados empiricamente domesticados, tenha sido o ideal de um saber claro e distinto, a ciência moderna não coincidiu com o conhecimento enquanto tal. A posição da filosofia moderna diante da ciência caracterizou-se naquela época exatamente pelo fato de um conhecimento filosófico imperturbável conceder, pela primeira vez, um espaço legítimo a ciência.”

suporte da erudição (fundamentada na tradição) e com a afirmação do conhecimento oriundo das experiências, das sucessivas tentativas e erros de compreensão da natureza e da substancialidade das coisas. Em segundo lugar, a ciência é legitimada pela utilidade do conhecimento, pelo bem-estar promovido pelas descobertas e construções técnicas, e pela manifestação da vontade e da expectativa de um domínio cada vez mais amplo dos processos naturais e sociais.

No entanto, antes da oposição declarada entre racionalidade e irracionalidade no século XIX, há uma abertura significativa da razão em duas vias, o que resulta, em linhas gerais, em um conflito desgastante para uma delas: aquela que se pretende *una, objetiva* e suporte para a *emancipação humana* nas prerrogativas do projeto iluminista. Podemos, com o propósito de identificar inicialmente estas duas vias, fazer uso da terminologia presente no pensamento de Horkheimer (1973): *razão objetiva* e *razão instrumental*. Na relação que cada qual estabelece com sua aplicação reside uma primeira definição possível delas. A primeira se dirige para fins que não são imediatamente desejados, mas estão colocados em objetivos que não são apenas meios para a obtenção de algo específico. A segunda, de modo distinto, atua na adequação de meios e fins para a realização e/ou obtenção de algo imediato.

Segundo Horkheimer, do ponto de vista da atuação cotidiana da racionalidade, seu referencial está na capacidade de julgar as coisas que são úteis dentro de um quadro formado por leis, costumes e pela tradição. Os atos racionais decorrentes deste uso são atribuídos à capacidade de classificação, conclusão e dedução, sem que seja considerado o funcionamento abstrato do pensamento. Este tipo de racionalidade caracteriza-se de forma subjetiva, adequando meios e fins na realização de atividades cotidianas e, ausentando-se da preocupação com objetivos de maior projeção como, por exemplo, a auto-conservação do indivíduo na sua relação com a comunidade. Com isso, não há no alcance desta forma de racionalidade (instrumental) a predileção por valores que não estejam no campo daquilo que é imediatamente útil, ou para a reflexão acerca da ordem social como um todo.

Por más ingenua o superficial que pueda parecer esta definición de la razón, ella constituye un importante síntoma de un cambio de profundos alcances en el modo de concebir, que se produjo en el pensamiento occidental a lo largo de los últimos siglos. Durante mucho tiempo predominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. (HORKHEIMER, 1973, p.16)

Contudo, a relação entre estes dois modos não é de antagonismo. Antes, são modos coexistentes. O que muda, de fato, é a primazia ocupada entre um e outro modo no processo histórico. E, partindo desta abertura da razão em dois momentos distintos, podemos chegar à concepção de que há até mesmo uma “pluralidade” inerente à racionalidade que desde sua gênese na cultura ocidental produziu obstáculos para sua afirmação enquanto uma unidade auto-referente, o que também pode ser entendido como uma *crise* sempre presente na racionalidade<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A primazia da racionalidade na era moderna, bem como sua crise endógena, pode ser percebida tanto do ponto de vista sociológico quanto político. Os reflexos sociológicos da racionalidade no mundo ocidental podem ser indicados, em primeiro lugar, a partir do *desencantamento do mundo*, ou seja, com base na teoria da secularização formulada por Max Weber, a qual segundo Lechner (1991, p.1.104) consiste que “(...) em certas sociedades as visões de mundo e as instituições ancoradas na transcendência perdem influência social e cultural como resultado da dinâmica da racionalização. (...) as sociedades ocidentais foram as mais afetadas por processos de racionalização, elas se tornaram profundamente secularizadas.” Paralelo a isso, em segundo lugar, a racionalização do mundo social foi responsável pelo *declínio da tradição* e a consequente queda dos referenciais absolutos. Este aspecto foi destacado por Tocqueville (1997, p.67-68) com base na ruptura exposta a partir da Revolução Francesa, a qual “(...) destruiu inteiramente ou está destruindo (pois ela ainda continua) tudo que, na antiga sociedade, derivava das instituições aristocráticas e feudais, tudo que a elas se ligava de uma ou outra maneira, tudo que delas trazia por menor que fosse. (...) mesmo que não tivesse surgido a Revolução Francesa, o velho edifício social teria ruído por toda a parte, aqui mais cedo, acolá mais tarde, mas teria caído, peça por peça, em vez de desmoronar-se de uma só vez. A Revolução resolveu repentinamente, por um esforço convulsivo e doloroso, sem transição, sem precauções, sem deferências, o que ter-se-ia realizado sozinho, pouco a pouco, com o tempo.” As implicações políticas desta transição podem ser entendidas por meio da abertura que impulsionou a disputa pelo estabelecimento do novo sentido da história. Do ponto de vista conservador, Burke empreende uma crítica a um tipo novo de razão surgido na França com a Revolução: a razão política, a qual se contrapõe diretamente com a razão geral própria ao antigo regime. Segundo Chevallier (1999, p.229), há “(...) um novo emprego do processo de reversão do argumento adversário: à razão *deles*, Burke opõe a sua. Eis também uma nova forma de reabilitação do preconceito. Nós ingleses, escreve Burke, ‘receamos expor os homens a só viverem e comerciarem com o fundo particular da razão que pertence a cada um, porque suspeitamos que esse capital é

Nesta direção, Wolff (1996) considera que há apenas uma via possível para se falar em *nascimento da razão*: o momento em que se coloca em evidência a razão como *sistemas de pensamento* articulados e carregados com a própria vivência do período em que surgem e se submetem ao movimento do mundo humano que os circunscrevem. Tais sistemas de pensamento se caracterizam pelos modos de seleção dos discursos socialmente legítimos acompanhados da história das técnicas da verdade.

Diante disso, é possível constatar momentos de ruptura na organização geral do saber e, encontramos como primeira ruptura significativa neste âmbito, a “passagem do mito à razão” que ocorreu por volta do século V a.C. na Grécia. Esta passagem representa o aperfeiçoamento de uma nova ordem de saber que é responsável por organizar novos campos de conhecimento, acentuando novos critérios de validação e reconhecimento dos discursos verdadeiros. Na realização deste movimento, em que a razão pode ser inicialmente percebida, surgem os primeiros sistemas filosóficos. E, aqui, a razão aparece com dois traços característicos. O primeiro deles diz respeito a sua disposição negativa que recusa toda a autoridade que repousa no estágio anterior, isto é, como recusa da tradição<sup>6</sup> e busca pelo novo sentido a ser construído. O segundo é de caráter positivo e resulta na sua capacidade de universalização.

No entanto, este estágio revela que já em seu aparecimento a razão, como referencial ordenador dos sistemas de pensamento, repousa sobre a pluralidade. Isto é, sua expressão inicial se dá por meio

---

fraco em cada indivíduo’. Essa razão individual, perante a qual se ajoelha o espírito do século, Burke não a nega, mas lhe atribui pouca eficácia. Ela é, por si só, um fraco capital e os homens fazem muito melhor ‘em tirar proveito todos juntos do banco geral, do capital das nações e dos séculos’, por outras palavras, dos preconceitos gerais, herdados dos ancestrais. Existe, em dado momento do tempo, para uma dada nação, um conjunto de preconceitos nos quais ela vive. Para os pensadores abstratos, à francesa, convém odiar o preconceito, bani-lo, porque a razão individual, que não o escolheu, sente-se chocada em sua presença.”

<sup>6</sup> Em uma das musas de Sócrates, segundo Platão, no pensamento dialético de Heráclito, há transferência do sentido e validade do saber oriundo da tradição e narrado nas epopéias para o saber que nasce do contato sempre mais profundo entre o ser humano, sua sensibilidade e consciência, com a realidade física da natureza externa e da sua própria natureza, pode ser vista no seguinte aforismo: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente” (HERÁCLITO, 1973, p.89).

de racionalidades diversas e conflitantes, circunscritas por modos de pensamento vinculados, necessariamente, em instituições sociais e práticas políticas embasadas por técnicas discursivas. Assim, não apenas uma concepção unificada da razão fica abalada como também, e a partir disso, é possível conceber que o surgimento da razão traz consigo a semente de sua própria crise<sup>7</sup>.

A razão apresenta novos discursos de verdade que entram em conflito ininterrupto entre si<sup>8</sup>. Tais discursos separam o “mestre da verdade”, o qual coloca a verdade sem separar de si mesmo o meio de

---

<sup>7</sup> No caso específico da crise da razão na era moderna, um traço marcante passa a ser a revisão de toda a tradição de pensamento que se sustentou no pressuposto da racionalidade desde a antiguidade grega. De acordo com Rouanet (1987, p.12), “(...) há um núcleo de verdade no novo irracionalismo: o conceito clássico de razão deve efetivamente ser revisto. Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins. Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens.”. Contudo, esta revisão tornou-se viável a partir da quebra da racionalidade dogmática e hermética inerente ao período medieval. Embora haja o esforço de encontrar o fundamento da razão, como no caso da *res cogitans* em Descartes, o que se observa é uma abertura da razão com propósitos intra-mundanos. Galileu pode ser apontado como precursor desta forma aberta da racionalidade, a qual possibilitaria mais tarde sua auto-avaliação e, portanto, a denúncia de sua própria crise de identidade ao ser submetida aos condicionantes do tempo e do espaço. Para Banfi (1986, p.33), “(...) o desenvolvimento especulativo que caracteriza a idade moderna está exactamente no facto de o pensamento se ir libertando da sua rigidez dogmática. Ao abstracto ideal da razão, postulado como absoluto ser em si, substitui ele [Galileu] a lei do processo infinito da própria razão como resolutora do dado empírico da experiência na ilimitada riqueza das relações que o determinam. O sistema metafísico fechado em função de experiências e valorações parciais dá assim lugar a uma sistemática racional aberta, que se desenvolve simultaneamente com o aprofundamento e o alargamento da experiência e das valorações a ela inerentes e que admite em si uma variedade e dialecticidade interna de direções e de planos teóricos, definidos não por um sistema de conceitos genéricos, abstracções arbitrárias do dado empírico, mas por leis universais que determinam a interna e necessária relacionalidade da experiência.”

<sup>8</sup> No mundo moderno este quadro é acentuado na mesma proporção que as diferenciações sociais são impulsionadas. A pluralidade valorativa que caracteriza a modernidade se apresenta com força nas representações de mundo cada vez mais pulverizadas e com autonomia relativa. A identidade da razão sofre tensões do mesmo modo que a identidade da cultura. Por consequência, a era moderna depara-se com a questão da subjetividade como elemento central das inquietações de um *novo tempo*. Em termos teóricos, Habermas (2000, p.25) atribui a Hegel o esforço de sistematizar este novo elemento propriamente moderno: “Hegel descobre o *principio dos novos tempos*: a *subjetividade*. Valendo-se desse principio explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência a crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade.”

enunciação. Entre as práticas discursivas da verdade inerentes ao “mestre da verdade” e as novas práticas do discurso verdadeiro presentes nos sistemas de pensamento nascentes, Wolff aponta uma oposição a partir de três momentos centrais.

O primeiro destes momentos refere-se à constituição do discurso verdadeiro. Nas práticas anteriores o discurso jamais é “puro”, ou seja, não pode ser separado das circunstâncias formalizadas (ou ritualizadas) que o promove. Já nas práticas racionais, o discurso é puro enunciado, é anônimo. Em segundo lugar está a relação do discurso verdadeiro com o real. Nas práticas anteriores, o discurso verdadeiro não constata o real, antes o faz ser de modo performativo. Já no discurso racional, os enunciados buscam a correspondência com o real, submetendo o discurso à constatação das coisas para sua validação. Por último, há a relação do discurso verdadeiro com o seu destinatário. Nas formas de pensamento anteriores ao discurso racional destaca-se o aspecto da passividade, onde a palavra é apenas ouvida e aceita como verdadeira devido a submissão ao mestre. Por outro lado, nas práticas racionais não há como chegar à verdade sem o debate, originado na concordância ou não, em geral explícita, por parte do interlocutor.

Nestes três momentos está inscrita a *razão*, bem como o ponto de partida de sua *crise*. Por certo, afirma Wolff (1996, p.72), tais alterações apontam para a construção de um “(...) espaço livre, o espaço deixado pela razão e, ao mesmo tempo, o lugar deixado vago pelo Mestre. E é nesse espaço que vão necessariamente se inscrever as diferentes técnicas racionais, que, em sua diversidade e por sua incompatibilidade, vão justamente construir a crise da razão.”

Por extensão, esta forma característica da razão na cultura ocidental, delineada no seu aspecto plural, se apresenta na modernidade em pelo menos duas vias: *razão objetiva* e *razão instrumental*. Podemos dizer que está última se revela de modo intenso com a perspectiva da *filosofia do progresso* desenhada pelo positivismo de Comte, uma vez que os elementos que norteiam a ciência nesta fase se voltam para a concepção de conhecimento imediato e direcionado



para a utilidade. Isto implica, em linhas gerais, em um processo de *fragmentação da razão objetiva*.

Entretanto, é possível acreditar que a dimensão da racionalidade que culmina no positivismo de Comte já estava presente, e de modo decisivo, no impulso científico da modernidade a partir do século XVI, embora tenha sido negligenciada pelo discurso filosófico que, com ênfase, dirigiu suas preocupações para fora dos procedimentos técnicos, onde se afirmou como responsável pela elaboração de uma razão unitária, universal, a-temporal, a-histórica e capaz de fundamentar a ciência.

Nesta direção, Rossi (1989) chama a atenção para uma questão levantada por Bernard Palissy, ceramista francês, em 1580 na publicação de seus *Discours admirables*: há a possibilidade de um homem ter o conhecimento dos efeitos naturais sem a leitura dos livros em latim escritos pelos filósofos? Esta questão expressa, embora de maneira genérica, o teor de uma concepção por vezes negligenciada pelo discurso moderno. Ao responder afirmativamente a indagação, Palissy deixa em aberto uma vertente do pensamento moderno que, em geral, não aparece no quadro predominante do discurso filosófico, o qual continua com sua pretensão de fundamentar a ciência por meio do aperfeiçoamento da razão e, por extensão, no esforço de produzir um *método* seguro para a apreensão do objeto (ou das leis gerais que ordenam os fenômenos naturais). Enfatiza Palissy (apud ROSSI, 1989, p.21): “Posso te assegurar, ó leitor, que, com os fatos contidos neste livro, aprenderás mais filosofia natural do que quanto aprenderias em cinqüenta anos lendo as teorias e opiniões dos filósofos antigos.”

Em linhas gerais, esta concepção de ciência (ou sua carga de racionalidade técnica-instrumental) corresponde ao *experimentalismo* formulado por Francis Bacon, para quem há uma necessidade impar na produção do conhecimento que se revela na substituição do culto aos livros pelo culto da natureza. Esta é uma visão típica para o período (século XVI) que, aglutinando diversos casos semelhantes, percebe a via do desenvolvimento científico como consequência das experiências

técnicas nas diferentes áreas de conhecimento. Destaca-se aqui o caso exemplar, apresentado por Rossi, do marinheiro inglês Robert Norman que depois de cerca de vinte anos de dedicação aos empreendimentos de navegação em alto mar passou a se dedicar a fabricação de bússolas. Além disso, das experiências reunidas no exercício da profissão, Norman produziu considerações sobre o magnetismo e a inclinação da agulha magnética.

Os inúmeros casos que caminham nesta direção podem indicar um traço característico da *revolução científica* inaugurada neste período. Na base deste cenário está o impulso da industrialização que começa a ser anunciado a partir de um conjunto de saberes técnicos direcionados ao manuseio dos fenômenos físico-químicos, os quais receberam aperfeiçoamento de acordo com as necessidades emergentes. A aproximação entre a *revolução científica* e as transformações sócio-econômicas pode ser observada de perto a partir da análise elaborada por Hobsbawm (1977), a qual apresenta o impulso científico vinculado aos componentes também presentes na Revolução Inglesa desenvolvida no século XVII e que manteve sua centralidade no âmbito econômico. Este fenômeno histórico exigiu do empreendimento científico um esforço intenso canalizado para o desenvolvimento da indústria nascente.

Em meio a este processo, alguns campos de conhecimento tiveram maior fortalecimento como, por exemplo: a *matemática* responsável pelos parâmetros de mensuração dos novos problemas; a *química* que foi despertada depois de seu envolvimento pouco expressivo com a alquimia; a *geologia* que representou o surgimento de novas ciências com o propósito direcionado para o setor industrial do estudo da matéria mineral; as *ciências biológicas* com endereçamento industrial; as *ciências do social* que manifestaram uma dupla concentração, seja em suas investigações econômicas e políticas, seja no despertar de ideias revolucionárias que implicaram nos rápidos processos de transformação da ordem social.

Hobsbawm defende a posição de que o conhecimento científico da modernidade nascente, diante do fenômeno da industrialização,

germinou pelas práticas de homens empíricos, agentes do campo experimental viabilizado pelo domínio técnico-científico. Entretanto, há a notória negligência da relevância desta dimensão experimental da ciência (artes mecânicas e habilidades manuais) naquilo que concerne ao discurso filosófico moderno elaborado entre os séculos XVI e XIX. Isto conduz a um quadro de conflito no horizonte epistemológico que procura fundamentar a ciência de maneira normativa, indicando a validade em seus procedimentos. Conforme afirma Rossi (1989, p.28):

Não se trata apenas do reconhecimento da dignidade das artes, ou somente de sua inserção nos programas de uma educação completa. Em Palissy, Norman, Vives, Vesalio, Gilbert, encontramos explicitamente presente uma afirmação destinada a ter ampla difusão e singular destino na era da nova ciência: alguns dos procedimentos utilizados pelos homens para produzir objetos de uso ou construir máquinas, para modificar e alterar a natureza através do trabalho das mãos, favorecem o efetivo conhecimento da realidade muito mais do que aquelas construções intelectuais ou aqueles sistemas filosóficos que acabam por impedir ou limitar a exploração ativa das coisas naturais por parte do homem.

Deste modo, é possível conceber um conflito silencioso dentro da racionalidade na era moderna e que se manifesta com maior intensidade a partir do projeto positivista que, em certa medida, engloba as aspirações técnicas e instrumentais latentes nos momentos anteriores. Mas, se esta via da razão, entendida como razão instrumental, se anuncia com força no século XIX, há outro movimento de pensamento que de modo radical se contrapõe à racionalidade moderna: o *irracionalismo*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> O irracionalismo, embora seja observado aqui no âmbito do conflito das mentalidades no século XIX, está profundamente enraizado nas tensões sociais geradas pela era moderna como, por exemplo, os problemas surgidos com os processos de urbanização e de industrialização (desenraizamento, degeneração dos laços sociais orgânicos, acirramento da luta pela vida, proletarização em massa, desemprego, incerteza e mal-estar). A instabilidade social no século XIX colocou sob desconfiança as promessas da modernidade, principalmente aquelas circunscritas pelo ideal do progresso. Do ponto de vista econômico, o século XIX encontrou um forte estágio de depressão, conforme afirma Hobsbawm (1988, p.59), "(...) o que preocupava até os de mentalidade menos apocalíptica era a prolongada 'depressão dos preços, uma depressão dos juros e uma depressão de lucros', como disse Alfred Marshall, em 1888. Em suma, após o colapso reconhecidamente drástico dos anos 1870, o que estava em questão não era a produção, mas sua lucratividade." Em meio a este cenário, a situação social da

Em se tratando de uma cosmovisão, o irracionalismo se caracteriza pela renúncia à razão e, em vista disso, emerge associado aos anseios do *romantismo alemão* do período. Apesar de ser um movimento complexo, composto por poetas e intelectuais de diferentes campos de conhecimento, pode ser resumido pela recusa da diretriz científica moderna que apresenta o mundo de maneira estática. Segundo Bochenski (1975, p.29) a aspiração que perpassa o romantismo alemão está voltada para “(...) o sentimento, a vida, a religião e outras coisas idênticas, com a afirmação de existirem outras vias de acesso à realidade, que não só as preconizadas pela ciência.”

Dentre os representantes do irracionalismo, que se ergue com força no século XIX contra a racionalidade moderna, podemos verificar em Schopenhauer uma das expressões mais radicais. Em sua principal obra, *O mundo como vontade e como representação*, publicada em 1818, o autor elabora um movimento de pensamento que recusa o acesso ao mundo por meio da razão, considerando este tipo de conduta

---

Inglaterra era contrária àquelas projetadas para a Civilização. Esta foi a experiência de Engels em Londres em meados do século XIX, a qual de acordo com Bresciani (1982, p.23), resultou na constatação do “(...) custo social do crescimento econômico. Poucos dias na cidade bastam para que identifique ‘os efeitos devastadores da aglomeração urbana’. Percorrendo as ruas principais da metrópole, Engels se vê constrangido ao abrir passagem através da multidão e das intermináveis filas de carruagens e carroças, constrangimento esse que aumenta quando ele chega aos bairros ruins e conclui que os londrinos se viam obrigados a sacrificar a melhor parcela de sua qualidade de homens na tarefa de atingir todos os milagres da civilização. (...) Engels não se sente atraído pela multidão das ruas londrinas, que, para ele, ‘tem em si qualquer coisa de repugnante que revolta a natureza humana’.” Distante dos ideais de civilização estava também o cenário francês, conforme descreve Süskind (1995, p.05-06), em Paris na passagem do século XVIII para o século XIX: “As ruas fediam a merda, os pátios fediam a mijó, as escadarias fediam a madeira podre e bosta de rato; as cozinhas, a couve estragada e gordura de ovelha; sem ventilação, salas fediam a poeira, mofo; os quartos, a lençóis sebosos, a úmidos colchões de pena, impregnados do odor azedo dos penicos. Das chaminés fedia o enxofre; dos curtumes, as lixívias corrosivas; dos matadouros fedia o sangue coagulado. Os homens fediam a suor e a roupas não lavadas; da boca eles fediam a dentes estragados, dos estômagos fediam a cebola e, nos corpos, quando já não eram mais bem novos, a queijo velho, a leite azedo e a doenças infecciosas. Fediam os rios, fediam as praças, fediam as igrejas, fediam sob as pontes e dentro dos palácios. Fediam o camponês e o padre, o aprendiz e a mulher do mestre, fedia a nobreza toda, até o rei fedia como um animal de rapina, e a rainha como uma cabra velha, tanto no verão quanto no inverno. Pois à ação desagregadora das bactérias, no século XVIII, não havia sido ainda colocado nenhum limite e, assim, não havia atividade humana, construtiva ou destrutiva, manifestação alguma de vida, a vicejar ou a fenecer, que não fosse acompanhada de fedor.”

investigativa, própria da modernidade e sintetizada por Kant, como ilusória diante daquilo que o mundo realmente é.

Para Schopenhauer, o mundo pode ser entendido de duas maneiras: como *representação* e como *vontade*. O primeiro modo diz respeito às concepções elaboradas pelo discurso filosófico moderno, em especial a partir do *racionalismo* de Descartes, que se concentraram no princípio de razão, submetendo todas as manifestações espontâneas da realidade à cristalização das representações possíveis de operacionalização científica. No segundo modo estão em evidência os elementos que antecedem o parecer da razão, os quais constituem o mundo por meio da *vontade* sempre presente em todas as coisas.

A máxima *o mundo é minha representação* atua como uma verdade para cada ser que vive e que conhece e, de modo exclusivo, para o ser humano que expressa tal verdade em uma consciência refletida e abstrata. Contudo, esta forma de consciência se deslocou para o plano central do conhecimento, ou do puro discurso sobre o mesmo. Nesta disposição do mundo, nos limites da representação: “Torna-se claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

A constatação schopenhauriana aponta para este “ele mesmo” como elemento auto-referente produzido pela modernidade sob a denominação de “sujeito” que é responsável pelo controle do “objeto”. Em outras palavras, “Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.44).

A adequação do mundo como objeto (ou do mundo entendido como *natureza*) e, simultaneamente, do homem como “consciência pura” (sujeito) revela dois traços importantes da modernidade: 1) o ser humano, em seu estar no mundo, fica restringido ao campo

cognoscente; 2) o objeto, única realidade possível, corresponde à *natureza* que é passível de ser reduzida à representação. Por conseguinte, o sujeito não pertence ao seu próprio campo de conhecimento e, uma vez fixado pelo processo de auto-fundamentação, permanece enquanto razão suficiente alheio a qualquer espécie de transformação. Se, por ventura, lhe for uma questão de investigação o seu corpo, o homem só está autorizado a interrogá-lo com o propósito de gerar sobre ele (seu corpo) a representação adequada. Isto distancia, de forma dicotômica, o corpo, que é pensado, do sujeito previamente capaz de formular a representação sobre ele.

No instante em que atua como uma denúncia, a perspectiva de Schopenhauer poderia parecer direcionada exclusivamente ao *racionalismo* elaborado por Descartes na abertura da modernidade. Mas, em se tratando das concepções do *empirismo* ligadas à modernidade, estas possuem como epicentro o princípio de razão que promove as representações, condicionando o mundo no âmbito estático dos conceitos. Segundo a crítica schopenhaueriana, ambos os movimentos de pensamento apresentam a mesma lacuna ao indicar o mundo, reduzindo-o a representações, sejam estas *intuitivas* ou *abstratas*. As primeiras circunscrevem todo o mundo que é apreendido pela experiência sensível, culminando com as experiências internas do pensamento na produção das representações. A segunda classe de representações atua na formulação de conceitos, tendo a razão como ponto de partida e síntese. E, a convergência de ambas para o mesmo fim foi, segundo Schopenhauer, o projeto de Kant, o qual definiu as condições de possibilidade do mundo como representação, ou seja, tão-somente por meio do *princípio de razão de ser*.

(...) uma descoberta muito importante de Kant o fato de que justamente semelhantes condições, formas do mundo visível, o mais universal em sua percepção, o elemento comum a todos os fenômenos, isto é, tempo e espaço, possam ser não apenas pensados *in abstracto* por si e separados do seu conteúdo, mas também intuídos imediatamente. (SCHOPENHAUER, 2005, p.47)

Sem dúvida, o pensamento de Kant recebe uma atenção especial em Schopenhauer naquilo que se refere à sua crítica ao pensamento moderno sustentado na razão. Este fato não se explica apenas pelas seguidas idas que o autor empreende na direção das concepções kantianas, chegando a dedicar a elas um apêndice em sua obra (“Crítica da filosofia kantiana”), tampouco pelo esforço de síntese do pensamento moderno que chegou em Kant cindido pelo antagonismo entre *racionalismo* e *empirismo*<sup>10</sup>. Outra questão é decisiva para Schopenhauer, a qual ele próprio resume do seguinte modo: “Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si.” (Schopenhauer, 2005, p.49). O significado deste procedimento kantiano é que a redução do mundo aos contornos daquilo que pode ser conhecido implica em uma concepção parcial do mesmo, a qual não é capaz de perceber a realidade para além daquilo que a representação (*princípio de razão*) pode conceber.

Em outras palavras, a “coisa-em-si” abandonada por Kant no auge do pensamento moderno precisa ser resgatada, mas sua percepção só é possível através da suspensão do princípio de razão (ou seja, o deslocamento da racionalidade em sua forma conceitual e ordenadora do discurso). Disto surgem duas questões centrais em Schopenhauer: 1) o que é a “coisa-em-si”, uma vez que foi abandonada pelo pensamento moderno exposto em síntese por Kant? 2) de que

---

<sup>10</sup> Em paralelo com o embate entre o racionalismo, aberto com as concepções cartesianas, e o empirismo moderno, formulado por Locke, o conflito entre racionalismo e irracionalismo assume uma maior amplitude entre os séculos XVIII e XIX, ultrapassando os limites da Teoria do Conhecimento. As disposições ontológicas do conflito entre razão e irrazão passam a expressar a separação que se tornaria irreversível entre a *comunidade* e a *sociedade*. A racionalização da vida em sociedade, característica central da era moderna, tende a sufocar os traços orgânicos da vida em comunidade. Para Tönies (2001), a comunidade era constituída a partir da *vontade essencial* (*Wesenwille*) que mantinha os indivíduos vinculados de modo indissociável com a natureza (ou, com o conjunto das relações sociais em meio ao qual suas vidas estavam previamente desenhadas). Na passagem para a vida em sociedade, os indivíduos tornam-se portadores de uma *vontade eletiva* (*Kürwille*), em função da qual perdem a unidade com a natureza. Tal perda pode representar, no estágio avançado da era moderna em que se situa o conflito declarado entre racionalidade e irracionalidade, a constante objetivação do mundo em que se vive e, mesmo com o ataque desferido à racionalidade, o pensamento moderno tende a manter-se prisioneiro da necessidade ininterrupta de objetivação e instrumentalização da vida social.

modo a “coisa-em-si” pode ser percebida, revelando o mundo para além da parcialidade erigida pela razão?

A resposta para estas indagações comporta a denúncia da parcialidade da razão no projeto moderno e, ao mesmo tempo, a tentativa de restabelecimento do mundo composto por sua autenticidade e integridade, sendo também, e principalmente, expressão do horizonte das vivências humanas não mais reduzidas à dimensão estritamente racional/representacional. Para tanto, Schopenhauer procura suspender o *princípio de razão* e, em seu lugar, afirmar o *princípio de vontade*. E, se a *razão*, outrora formadora de uma cosmovisão, não pode expressar a totalidade do mundo, em seu lugar atua a *vontade* enquanto unidade do mundo que antecede qualquer manifestação particular, isto é, como “coisa-em-si”.

(...) esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à *coisa-em-si*. Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo *objeto* é fenômeno. *Coisa-em-si*, entretanto, é apenas a *vontade*. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. (...) Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau de aparição, não à essência do que aparece. (SCHOPENHAUER, 2005, p.168-169)

A vontade é a essência do mundo, ou seja, o elemento que diferencia tudo o que existe em seu estágio primordial, sem qualquer determinação parcial que só é possível em momentos posteriores. Porém, é próprio da vontade, em sua determinação, ser *cega e irracional*, gerando ininterruptamente a pulsão de vida em todas as coisas que existem e, por isso, firmando uma ordem natural oculta marcada pelo conflito. Do mesmo modo que a vontade condiciona o mundo, sua manifestação pode ser apreendida no *querer* que orienta toda e qualquer ação de todos os seres particulares que são atravessados por ela. Mas, a vontade permanece *una e indivisa* em todas as manifestações concebidas como fenômenos. Esta unidade da *vontade*, apesar de promover o deslocamento da *razão*, atesta que



Schopenhauer mantém inalterado o campo metafísico, conservando-o diante da crítica feita à modernidade.

A manifestação da *vontade*, entendida como *querer* sem interrupções nos seres particulares, impõe para o ser humano a revisão da faculdade racional, concebida na modernidade também como pressuposto da normatização de suas ações no mundo, ou seja, como princípio ético intransponível. “Na espécie humana cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo: o que é de grande dificuldade, caso se queira determinar previamente com alguma segurança as suas atitudes, pois com a faculdade de razão entra em cena a possibilidade de dissimulação.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.193).

Em vista disso, a denúncia pautada pelo irracionalismo em Schopenhauer não atinge apenas o debate moderno em torno da ciência. Mas, o problema levantado se estende para o campo de ética, a qual havia sido afirmada no século XVIII pela via prática da razão em sua função de fornecer as bases normativas para a conduta moral. Kant tinha se preocupado em fundamentar, com base no desenvolvimento da razão no âmbito do conhecimento, os princípios da ética.

A preocupação kantiana foi de estabelecer um princípio ético capaz de orientar as ações dos homens, tendo em vista a capacidade racional que os mesmos possuem. Para isso, o ponto de partida é a transição do conhecimento moral que os homens possuem por meio de uma *razão vulgar* para o âmbito de um conhecimento filosófico, em vista do qual o princípio ético se torna necessário. A *razão vulgar* tem como princípio da moral a *boa vontade*, a qual é caracterizada, em um primeiro grau, pelas qualidades que formam o *temperamento* e são entendidas como talentos do espírito humano (coragem, decisão, constância de propósito, e assim por diante). Estes elementos, formadores do caráter, acompanhados dos *dons da fortuna* (poder, riqueza, honra, saúde, entre outros) indicam no ser humano a conquista da *felicidade*.

Porém, a *boa vontade*, do ponto de vista ético, apresenta como lacuna a ausência de uma finalidade norteadora, responsável por

transformá-la em princípio intransponível da ética. Em outras palavras, toda ação humana orientada pela *boa vontade* só pode ser entendida por si mesma e, de forma alguma, se obtém algum valor moral com base em sua utilidade ou inutilidade. Segundo Kant (1997, p.26), para contornar este problema é necessário, de início, fixar a *boa vontade* dentro do campo do *dever* moral.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito de Dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

Com base nisto, o valor do caráter moral está em fazer o bem não por qualquer inclinação, mas por *dever*. Segue disso que há para todas as ações o *princípio do querer*, a partir do qual uma ação é desejada. Mas, é necessário que este *querer* esteja submetido ao *princípio da vontade* já circunscrito pelo *dever* moral. Assim, há uma condição formal, *a priori*, responsável por ser o fundamento moral das ações humanas, ou seja, uma *lei moral*: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.” (KANT, 1997, p.31). Em vista disso, a razão ocupa a primazia no estabelecimento da ética<sup>11</sup>. Afirma Kant (1997, p.32-33):

(...) nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa

---

<sup>11</sup> De maneira semelhante, a aposta moderna na razão enquanto um postulado antropocêntrico capaz de deslocar a visão de mundo teocrática promoveu a reformulação dos campos da política e do direito. As máximas do direito teológico (norteadas de modo prático pelo referencial consuetudinário) foram substituídas pelo direito positivo racionalizado. O governo passou a ser dos homens, onde os ideais republicanos impuseram o rompimento com concepção hierarquizada do poder. Em todos os campos da vida social passou a predominar o novo sentido da história, expresso por meio de categorias estritamente modernas, com elevado grau de autonomia, tais como: *eu, indivíduo, pessoa, cidadão e sujeito* (BURGIO, 2001).

que age segundo esta lei, mas não deve esperar somente do efeito da ação. (...) Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*.

Contudo, o princípio regulador das ações morais, isto é, a lei moral estabelecida pela razão no campo do dever, com a finalidade de normatizar a vontade, promove a passagem do conhecimento moral simplesmente dado pela razão vulgar (boa vontade) para o âmbito do conhecimento filosófico acerca da moral (a lei universal). Mas, ainda é preciso indicar o estatuto metafísico que orienta a moral, pois, segundo Kant, é impossível encontrar na disposição das experiências e ações humanas o princípio necessário da moralidade. Este princípio, enquanto dever em geral (universal e necessário) está localizado na razão que determina a vontade *a priori*, sendo denominado de *imperativo categórico*. “O imperativo categórico, que declara a acção como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodíctico (prático).” (KANT, 1997, p.51). Este imperativo, produto da razão na sua aplicação prática, visa transformar toda vontade humana em uma vontade legisladora universal. Ou, uma lei universal retirada da razão com base metafísica que gera no homem a *autonomia*, a capacidade de se autodeterminar moralmente.

Apesar da construção das bases racionais para a ética, em sua pretensão de formular princípios universais para a moralidade, o irracionalismo se afirmou impossibilitando a legitimação de qualquer propósito colocado nesta direção. Porém, o irracionalismo em sua manifestação primeira, no auge da era moderna, ainda conservava o quadro da metafísica, o qual poderia fornecer diretrizes universais para o pensamento mesmo diante da crise anunciada da racionalidade. Mas, diante da complexidade formada por um conjunto de elementos que emergiram de modo concomitante, não tardou para a metafísica ser

colocada abaixo e junto com ela as últimas pretensões de universalidade.

Este declínio da metafísica, tão cara ao pensamento ocidental, é caracterizado por Habermas (1990) como abertura para um pensamento *pós-metafísico* que deixa evidente a crise da modernidade no século XIX. Habermas indica, naquilo que consideramos como um conjunto de elementos formadores da complexidade, quatro momentos que, acompanhados pelo irracionalismo, imputaram a transformação radical no pensamento ocidental atravessado pela marca da crise: 1) um novo tipo de racionalidade metódica que se fortaleceu a partir do século XVII por meio do método experimental das ciências da natureza e que envolveu as teorias da moral e do direito na atuação do Estado. Este fator colocou em segundo plano o privilégio do conhecimento filosófico; 2) o aparecimento das ciências histórico-hermenêuticas responsáveis pela apreciação dos eventos relacionados com a contingência diante de uma nova experiência com o tempo. Diante deste novo modo de se pensar a história, a consciência histórica deparou-se com as dimensões da finitude, o que resultou em uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais, em especial do lugar ocupado pela razão na esfera metafísica; 3) a reificação e a funcionalização de formas de vida e relacionamento trouxeram consigo o deslocamento da relação entre *sujeito* e *objeto* que estava na base do discurso filosófico moderno, ocasionando a mudança do paradigma da filosofia consciência para a filosofia da linguagem, o que permitiu o surgimento de campos de investigação acerca do homem desvinculados da filosofia; 4) a instabilidade do primado da teoria diante da *práxis* viabilizou o aparecimento de formas cotidianas de vida que antecederam as prerrogativas filosóficas com a formação de um mundo vital carregado de contradições próprias.

Em linhas gerais, o embate entre racionalidade e irracionalidade condensou as tensões da era moderna no século XIX. E, o reflexo deste embate para o discurso filosófico moderno está na desorganização entre os campos da metafísica, razão e ciência. Por uma ironia do “espírito

humano”, o discurso moderno formulado pela adequação da metafísica com a razão na tentativa de produzir um fundamento seguro para o conhecimento acabou por defender, mesmo que a partir de sua ingenuidade, a ciência que viria a se armar contra a filosofia. Os anseios de emancipação produzidos por esta última não foram capazes de resistir, na prática resultante do processo discursivo na era moderna, às formas experimentais da ciência<sup>12</sup>. E mais: uma vez fragilizada a filosofia moderna por uma racionalidade instrumental, o irracionalismo cumpriu a tarefa de decretar sua impossibilidade de apreensão e orientação do mundo. Conforme acentua Habermas (1990, p.58): “Na medida em que a filosofia se recolheu ao sistema das ciências, estabelecendo-se como uma disciplina acadêmica ao lado de outras, foi constrangida a abandonar a pretensão de constituir um acesso privilegiado à verdade e à significação salvífica da teoria. Ela continua sendo uma tarefa de poucos, mas somente no sentido de um saber especializado, reservado aos *experts*.”

Nesta mesma direção de análise, na década de 1980 veio ao público uma obra impar no cenário do debate metafísico: *Metaphysical horror* (Horror Metafísico), do professor da Universidade de Chicago Leszek Kolakowski. A originalidade da obra está em não se pretender ser mais um entre os inúmeros tratados de metafísica conhecidos pelo pensamento ocidental em seus aproximados vinte e cinco séculos de

---

<sup>12</sup> A emancipação das ciências experimentais se deu em dois níveis integrados. Por um lado, a partir do século XVI tornou-se inevitável o rompimento com a tradição no âmbito do pensamento, este fenômeno caracteriza o afastamento da era moderna com os elementos teológico-dogmáticos do período medieval. A ideia de que era necessário despertar do “sono dogmático” passou a acompanhar os filósofos, a começar por Bacon (apud Hekman, 1990, p.19) que aponta para uma nova concepção de verdade com base na ciência: “A verdade não se deve procurar na boa fortuna de qualquer conjunto particular do tempo, a qual é incerteza, mas na luz da natureza e da experiência, que é eterna.”. Por outro lado, o novo modelo de cientificidade emergiu associado às transformações políticas e morais desencadeadas na era moderna. Conforme entende Sartre (1994, p.19), “Além dos trabalhos especializados dos filósofos, trata-se de criar uma concepção racional do Universo que o englobe e justifique as ações e as reivindicações da burguesia. Eles usarão o método analítico, que é apenas o método de pesquisa provado nas ciências e nas técnicas da época. Vão aplicá-la aos problemas da história e da sociedade: é a melhor arma contra as tradições, os privilégios e os mitos da aristocracia, fundada num sincretismo sem racionalidade”. Não obstante, esta nova arma, criada e utilizada pela burguesia, se auto-legitima a partir de novos padrões de racionalidade científica como, por exemplo, objetividade e neutralidade em relação aos valores morais.

construção. De maneira semelhante, não era pretensão do autor apontar mais uma lança contra o terreno metafísico, dissolvendo-o em farelos, tal como se deu repetidas vezes a partir da segunda metade do século XIX. Mas, sem esquecer-se destas duas vias, no que concerne a uma observação cuidadosa sobre elas, Kolakowski indica uma base cultural universal no horizonte da metafísica e, somado a isso, o *absoluto*, que provavelmente tenha seu vínculo mais estreito com a filosofia hegeliana, reflete em seu esvaziamento tanto o declínio cultural quanto o metafísico.

A leitura realizada por Kolakowski do fenômeno metafísico “pós-diluição” guarda semelhanças com aquilo que Habermas denominou de “pensamento pós-metafísico”. Mas, a necessária aproximação deste fenômeno com as circunstâncias sócio-culturais é um elemento distinto na perspectiva de Kolakowski. Com um estilo direto e crítico, o autor dá início ao seu trabalho com a seguinte consideração: “Um filósofo moderno que nunca tenha experimentado a sensação de ser um charlatão é tão superficial que sua obra provavelmente não merece ser lida.” (KOLAKOWSKI, 1990, p.07)<sup>13</sup>.

Esta consideração representa algo mais do que o aparente diagnóstico do nível psicológico-existencial da condição do filósofo ou até mesmo do intelectual que por diversas vezes é anunciado em meio a uma crise. Em primeiro lugar, porque Kolakowski tem em foco a filosofia (entendida aqui como sinônimo do desenvolvimento do pensamento ocidental) enquanto um campo de reflexão associado às crenças que mesmo sem receberem a objetivação devida são responsáveis pela elevação ou declínio de determinadas concepções. No entanto, ao

---

<sup>13</sup> O charlatão pode ser entendido como aquele que se nega a aceitar que a realidade física e os valores sociais são refratários à síntese teórica e conceitual. Isto é, o excesso e o extremo das ações e relações, as contínuas mudanças no tecido social, levam à impossibilidade da plena compreensão da dimensão total da realidade social. Apontando para a complexidade da vida social na modernidade, Keynes afirmou que: “o inevitável não acontece nunca, o inesperado sempre.” (apud BODEI, 2003, p.73). Por outro lado, aquele que busca se afastar da condição de charlatão empreende o diagnóstico das tensões sociais, pensa e reflete na ordem social essencialmente em crise, marcada pela ausência de um cosmos, expondo os conflitos e as lutas, as incertezas e as angústias de uma sociabilidade sem eixo, mas provida de muitas forças e potencialidades, formas de vida e concepções de mundo, ideais e interesses.

caminhar por esta via, o autor procura não se filiar a qualquer forma de relativismo. Em segundo lugar, porque o empreendimento maior resulta em estabelecer, por meio da ligação entre a filosofia e as crenças dispostas no âmbito cultural, o diagnóstico acerca das transformações inéditas desencadeadas no campo das mentalidades na passagem do século XIX para o século XX, as quais viabilizaram o esgotamento da metafísica<sup>14</sup>. Com isso, o ponto de partida está em clarear o cenário a partir do qual a filosofia é concebida:

Se uma sociedade impõe a seus membros a monogamia, e sobrevive, a monogamia é correta e, por consequência, verdadeira: em qualquer caso crenças científicas, filosóficas e religiosas não apreciam outro tipo de verdade. Regras vêm primeiro, a realidade depende delas. Deus não existe na Albânia, mas existe na Pérsia; o princípio de Heisenberg é válido hoje mas não era na antiga Atenas. (KOLAKOWSKI, 1990, p.10).

Uma exposição desta ordem encontra o “automartírio” da filosofia, pois o que está em jogo são regras cambiáveis e, em certo sentido, linguagens locais, culturalmente sustentadas, que inviabilizam o

---

<sup>14</sup> O esgotamento da metafísica pode aqui ser remetido, em parte, à questão da multiplicidade assumida pela consciência em meio às diferentes manifestações culturais, experiências de vida e formas plurais de experimentar o mundo, trazidas com o avanço da modernidade. Em sua análise de um fragmento do romance *To the lighthouse*, de Virginia Woolf, Auerbach (1971) indica, a partir da desestruturação da ficção moderna, própria do fragmento em questão, um modo de expressar o processo multifacetado e contraditório que caracteriza o universo psíquico e social do ser humano diante das transformações do mundo e da consciência na era moderna. Nas palavras de Auerbach (1971, p.482-483): “Aqui chegamos ao reflexo múltiplo da consciência, novamente. É facilmente compreensível que um tal processo deve ter-se formado paulatinamente, e que se formou precisamente nos decênios ao redor da Primeira Guerra Mundial e depois dela. O alargamento do horizonte do ser humano e o enriquecimento em experiências, conhecimentos, pensamentos e possibilidades de vida, que começara no século XVI, avança no decurso do século XIX em ritmo sempre crescente, e desde o princípio do século XX o faz com uma aceleração tão violenta que a cada instante tanto produz ensaios de interpretação sintético-objetivos como os derruba. O violento ritmo das modificações causou uma confusão tanto maior quanto não era possível vê-las em conjunto; levavam-se a cabo simultaneamente em muitos campos da ciência, da técnica e da economia, de tal forma que ninguém, nem os que tiveram papel diretor em algum destes setores isolados, podia prever ou julgar as situações que em cada caso resultavam em conjunto. As modificações também não ocorreram uniformemente em toda parte, de tal forma que as diferenças de nível entre as diferentes camadas de um mesmo povo e entre os diferentes povos se tornaram, quando não maiores, pelo menos mais perceptíveis. A difusão da publicidade e o estreitar-se dos homens na Terra, que se tornara menor, aguçaram a consciência das diferenças dos níveis de vida e de visão, mobilizaram os interesses e os modos de vida que foram incentivados ou ameaçados pelas novas mudanças.”

postulado da universalidade. Mas, entende Kolakowski, o pensamento ocidental conseguiu sobreviver a partir de sua denúncia de morte. Em certo sentido porque a constatação do declínio impulsionou um conjunto de reflexões em torno desta problemática e, noutro, porque os elementos banidos do discurso não são facilmente removidos da cultura.

Entretanto, mesmo a existência de uma continuidade na filosofia não foi capaz de superar a diluição da metafísica, ou pelo menos não conseguiu preservar este traço indissociável da cultura ocidental. Exemplo disso é que no cerne das investigações metafísicas esteve a busca pelo “real”, ou pelo elemento universal alheio a qualquer imposição da dúvida. Tal questão trouxe outros problemas consigo como, por exemplo, os critérios de imputação do verdadeiro e do falso. E, no caso específico da modernidade, o referencial da razão foi afirmado como meio adequado para a resolução de tais problemas. Mas, apesar deste esforço, Kolakowski suspeita de que um instinto duvidoso sempre acompanhou a história da civilização:

A história da metafísica europeia parece ser um esforço desesperadamente frustrante de expressar tal instinto numa linguagem que satisfaça os requisitos da Razão, que se nomeia, com crescente autoconfiança, como o último árbitro da validade. Esta autonegação ou auto-unção foi em parte falsa, em parte genuína. Foi falsa a medida que a Razão definiu por critérios que foram tirados do corpo atual da Ciência e que por esta razão não tinha outra validade a não ser a absoluta eficiência da Ciência. Foi genuína, porém, à medida que atacou a metafísica com bases lógicas e insinuou que a lógica é um território intransponível além do qual nenhum tipo de comunicação é possível e é, pelo menos neste sentido, um princípio fundamental. (KOLAKOWSKI, 1990, p.20).

Há aqui novamente os três elementos interconectados que revelam o panorama peculiar do discurso moderno: metafísica, razão e ciência. A junção destes no mesmo plano, visando uma certeza outrora não atingida, sustentou três séculos de pensamento (século XVI ao século XIX). Mas, o conflito entre a racionalidade e a irracionalidade no século XIX logrou suspender, ou pelo menos desintegrar, esta unidade do discurso moderno. A ciência foi endereçada para as máximas do conhecimento instrumentalizado, em especial com a afirmação do



positivismo em Comte. A razão, já fragilizada por este movimento da ciência, foi novamente abalada com os ataques do irracionalismo. E a metafísica, por sua vez, embora conservada no irracionalismo, não conseguiu reerguer-se diante do matrimônio entre a ciência e a razão instrumental<sup>15</sup>.

É possível retirar deste quadro geral as implicações para a política. Segundo Vattimo (1997), o debate em torno da política passou a caracterizar-se como um evento “epocal”. Há, inicialmente, um duplo aspecto desta questão. Em primeiro lugar, a filosofia, com base na constatação de Heidegger, passa pelo fim da metafísica, tendo como *slogan* deste processo a *crise da razão*. Em segundo lugar, a conduta do socialismo real colocou em descrédito sua ideologia política “dedutiva” e global, possibilitando o fortalecimento de um liberalismo que pretende

---

<sup>15</sup> Há um constante esforço de preservar a *Razão Universal*, expressão da metafísica na era moderna, mesmo com o avanço das ciências experimentais. Talvez, o esforço mais concentrado nesta direção tenha sido promovido por Kant, ao pretender transformar a metafísica em uma ciência, excluindo do horizonte filosófico-racional, voltado para os limites daquilo que poderia ser conhecido, as questões *noumênicas* demarcadas pelo interesse em apreender a *coisa-em-sí*. Porém, mesmo diante deste esforço, a razão diretamente associada à metafísica, e com projeções universais, rapidamente foi pulverizada diante da impossibilidade de negligenciar os eventos múltiplos e mutáveis da realidade histórico-social que adquiriram força incontestável a partir do século XIX. A crítica levantada por Nietzsche (1985, p.133-134) expressa, em tom radical, tanto a destruição da metafísica quanto dos aspectos universais que por ela eram firmados: “Puntualicemos al fin la manera opuesta en que nosotros (digo ‘nosotros’ por cortesía...) enfocamos el problema del error y de la apariencia. Antes de tenían la mudanza, el cambio, el devenir, en fin, por una prueba de la apariencia, por un indicio de que existe algo que que nos engaña. Hoy día, a la inversa, exactamente en la medida en que el prejuicio de la razón nos obliga a suponer unidad, identidad, duración, sustancia, causa, objetividad y Ser, nos vemos enredados, en cierto modo, en el error, *condenados* a incurrir en error; por más que en virtud de una recapitación profunda estemos seguros de que aquí reside, en efecto, el error. Ocurre con esto lo que con los movimientos del gran astro: respecto a éstos el error está respaldado continuamente por nuestra vista; en el caso que nos ocupa, por nuestro *lenguaje*. La génesis del lenguaje cae en los tiempos de la forma más rudimentaria de la sicología; la dilucidación de las premisas básicas de la metafísica del lenguaje, esto es, de la *razón*, nos revela un tosco fetichismo. Se reduce todo el acaecer a agentes y actos; se cree en la voluntad como causa, en el ‘yo’, en el yo como Ser, en el yo como sustancia, y se *proyecta* la creencia en el yo-sustancia sobre todas las cosas, *creando* en virtud de esta proyección el concepto ‘cosa’... El Ser es pensado, inventado, *introducido* siempre como causa; del concepto ‘yo’ se sigue como concepto derivado el del ‘Ser’... En el principio es la grand fatalidad de error según el cual la voluntad es una instancia *eficiente*, una *facultad*... Hoy sabemos que es una mera palabra... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más esclarecido, los filósofos tuvieron con sorpresa conciencia de la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón y dedujeron que éstas no podían derivar de la empiria, puesto que la empiria las desmentía.”

pensar o fenômeno político no esquema, visivelmente popperiano, de “teste e erro”, convergindo para uma extremada pragmática concreta.

Diante destes dois elementos ocorreu de forma significativa a passagem de um pensamento *universalista* para as determinações particulares da perspectiva política como, por exemplo, o fim do colonialismo, a conquista do espaço de voz por “outras” culturas, a elaboração de uma antropologia cultural sustentada no princípio da diferença, a primazia da prática sobre a teoria (no caso específico da Primeira Guerra Mundial), a quebra do mito do progresso da humanidade orientado pelo princípio civilizatório no mundo ocidental.

De modo específico, este deslocamento no horizonte político se apresentou também como *crise*, o que se deu acompanhado pelo declínio na relação entre o filósofo e a política. De maneira semelhante, o intelectual orgânico passa por um processo de esvaziamento ao emergir a finitude do comunismo marxista e, ao mesmo tempo, vê esgotada a possibilidade de diálogo com o *partido político*. Em seu lugar, a via de reaparecimento do interlocutor desloca-se para a opinião pública. Mas, esta exige do intelectual um posicionamento “profissional” de ordem acadêmica e, neste sentido, um espaço jornalístico em função do qual passa a atuar como especialista e técnico.

Este fato ganha centralidade diante das questões gerais do pensamento político. Isto porque a relação entre o intelectual e a política é caracterizada pelo conteúdo normativo, ou pelo menos desiderativo, que sustenta o modo próprio de elaboração e enunciação do debate político. Em outras palavras, no nível macrossocial da análise, ocorreu uma metamorfose neste conteúdo que reflete a dissolução da metafísica e do socialismo real, resultando disso o enfraquecimento do filósofo político do século XVIII, embasado pela *ilustração*<sup>16</sup>. Por certo, o

---

<sup>16</sup> Há, diante deste processo, um conjunto de implicações diretas sobre os intelectuais. Talvez seja possível resumir tais implicações no fenômeno do crescente distanciamento entre o intelectual como um ser de ação política, construtor de novas formas de existência, e o intelectual que se torna cada vez mais especializado, sendo exigido na condição de especialista. Para Nogueira (2004, p.362), “Os especialistas proliferam aos borbotões, colados à lógica mesma da racionalização instrumental que nos domina. Tendem a empurrar para os bastidores os ideólogos, a estigmatizá-los como dinossauros, sobretudo quando associados a qualquer perspectiva anti-sistêmica. Os

deslocamento da cosmovisão tradicional, orientada no âmbito metafísico pela autoridade de uma *verdade* confeccionada na arena da disputa política<sup>17</sup>, se deu de modo concomitante com a construção do espaço da democracia, onde predomina por meio do jogo entre minoria e maioria, a construção do consenso que redefine a hierarquização dos valores na organização política do universo social.

No quadro da legitimidade da democracia liberal destaca-se a presença do ambiente acadêmico que se manifesta por meio do discurso especializado. Em vista disso, o debate político vê-se impossibilitado de indicar um ponto de vista regulatório, permitindo a abertura do espaço para uma possível manipulação ideacional da classe dominante que, em grande medida, se apóia nos *mass media*. A via de oposição a este processo apresenta dificuldades em se erguer, ou, conforme indaga Vattimo (1997): como pode ocorrer o diálogo entre a filosofia e a política, com o propósito de restabelecer um marco regulatório, uma vez que esta última deixou de ser concebida a partir do referencial de *verdade*? Esta interrogação pode parecer, num primeiro momento, situada sobre uma preocupação metodológica da análise das novas condições políticas inexistentes com o suporte filosófico, mas há outro sentido para a dúvida, o qual se refere ao posicionamento do intelectual.

Vattimo considera, a partir do pensamento heideggeriano, a validade de uma “ontologia da atualidade”, em função da qual a filosofia e a política podem retomar o diálogo com base na via da *interpretação*: “la filosofia non è espressione dell’epoca, è un’interpretazione che certo si sforza di essere persuasiva, ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità.” (VATTIMO, 1997, p.123-124). Diante deste esforço,

---

ideólogos ‘oficiais’ – os que sabem pensar o mercado e o indivíduo liberal (...) – são convertidos em intelectuais de outro tipo: ideólogos que se querem sem ideologia, técnicos em princípios gerais, em ‘soluções’, em normas e lições moralizantes. Numa época de decisionismo, rapidez e resultados, tende-se a cobrar do intelectual uma mudança de postura: menos idéias e mais conhecimentos, menos opinião e mais interesse, menos valores e mais ‘objetividade’.”

<sup>17</sup> Na era moderna o fenômeno da centralidade política tem lugar de destaque. É de Hegel (1986, p.499) a síntese teórica da era moderna como espaço e tempo substancialmente político: “Napoleão disse uma vez, perante Goethe, que nas tragédias do nosso tempo, a política substitui o lugar ocupado pelo destino nas tragédias antigas.”

o passado é percebido no desenrolar do momento presente, fecundando o campo interpretativo. Porém, mesmo diante desta nova via de diálogo entre a filosofia e a política, Vattimo não concentra maiores expectativas na recolocação de um marco regulatório para a política. De maneira semelhante, a figura do intelectual encontra dificuldades para superar a atual condição de “contentamento” em investigar com rigor apenas parcelas do vasto campo do saber.

Em resumo, a crise que atingiu a era moderna, no horizonte do discurso filosófico, foi marcada pelo conflito entre racionalidade e irracionalidade<sup>18</sup>, o qual desconstruiu a estrutura espiritual ordenada a partir de valores universais para a realização da humanidade. Na perspectiva apresentada por Husserl (2008), a crise não é apenas inerente ao pensamento em sentido estrito, mas suas implicações são irremovíveis da cultura ocidental. Diante disso, a crise do século XIX suspendeu a estrutura espiritual da Europa, a qual estava construída como unidade de vida, de ação, de criação de ordem espiritual que incluía objetivos, interesses, preocupações e esforços para com as obras realizadas com uma intenção, as instituições e organizações.

A crise europeia foi responsável por ofuscar o parentesco entre as nações europeias no século XIX, elevando a hostilidade entre elas. Do ponto de vista da historicidade em que os diferentes povos da Europa estão situados há um elemento espiritual comum a todos: um *télos* espiritual da humanidade europeia em meio ao qual repousa o *télos* particular das nações singulares e dos homens individuais. Este elemento para o qual se projetaram todas as realizações espirituais da humanidade é o *vir-a-ser global*.

---

<sup>18</sup> O conflito entre racionalidade e irracionalidade deve ser entendido enquanto enraizado nas diversas concepções e valorizações do mundo, isto é, nas disposições concretas das ideias que atravessam a vida social dos indivíduos, sendo, ao mesmo tempo, expressões de suas vivências. Para Mannheim (1976, p.61), isto pode ser percebido no fato de que “Quando muitas igrejas substituíram o sistema doutrinal único, garantido pela revelação, com o auxílio da qual se podiam explicar todas as coisas essenciais em um mundo agrário estático – quando surgiram vários setores pequenos onde havia anteriormente uma religião mundial, as mentes dos homens simples se viram afetadas por tensões similares às que os intelectuais experimentavam no nível filosófico em termos de coexistência de numerosas teorias da realidade e de conhecimento.”

Não obstante, o pensamento ocidental foi capaz de apreender este elemento que orienta todas as determinações espirituais da humanidade, refutando qualquer particularização que estivesse empenhada em obter primazia nas realizações humanas. Esta atuação do pensamento diante do mundo é considerada por Husserl como uma *nova atitude* dos indivíduos, a qual emerge na Grécia do século VII e VI a.C. enquanto uma forma cultural delimitada, sendo denominada de *filosofia*. Esta disposição humana diante do mundo correspondeu à confecção de uma *ciência universal* voltada para a totalidade do mundo e para a unidade total de todo o existente. E, o desenvolvimento desta posição assumida pela humanidade, com suas ramificações para a formação de um quadro espiritual mais abrangente, é o que caracteriza a Europa em sua forma supra-nacional.

De modo contrário, o abandono desta disposição autêntica com a ampliação da racionalidade instrumental por meio da ciência implicou na crise europeia. “Precisamente, esta falta generalizada de uma genuína racionalidade é a fonte da obscuridade já insuportável do homem sobre sua própria existência e suas tarefas infinitas. Estas encontram-se inseparavelmente unidas numa única tarefa: Só quando o espírito deixar a ingênua orientação para o exterior e retornar a si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, poderá bastar-se a si.” (HUSSERL, 2008, p.86).

## 2. O intelectual engajado: “sal da terra”

A tentativa de formular uma “sociologia dos intelectuais”, ou uma investigação sistemática capaz de apreender o intelectual por meio de uma definição unilateral, é carregada por dificuldades tanto teóricas quanto metodológicas. Isto ocorre, em grande medida, conforme exposto por Leclerc (2004), pelo fato de que o intelectual emerge sem ser uma classe ou uma profissão e seu estatuto não remete a nenhuma categoria específica. E mais: do ponto de vista metodológico, o tratamento dos intelectuais apresenta três problemas centrais: 1) a observação comparada a outros grupos sociais implica em verificar os intelectuais na sua aproximação com segmentos do poder político ou econômico, mesmo quando não fazem parte da elite dirigente. Mas, aqui há a dificuldade de estabelecer categorias de ordem profissional, social ou cultural para sua apreensão; 2) A cisão entre os grandes nomes e os “anônimos” gera um entrave na medida que não possibilita uma abordagem precisa (ou estatística), conservando-se no esforço investigativo apenas a via da análise biográfica individual; 3) A abundância do discurso dos intelectuais sobre si mesmos gera uma amplitude de auto-projeções de difícil diagnóstico.

Diante destas dificuldades gerais, para Leclerc a manipulação dos símbolos sócio-culturais feita pelos intelectuais expressa, na busca pela caracterização de um campo investigativo próprio, a *divisão do trabalho intelectual* que poderia ser denominada de *expertise*, sendo esta o emprego pontual dos saberes práticos e aplicados. Porém, diante desta dimensão, o intelectual é um ser híbrido que em seu aspecto *profissional* torna-se responsável pela produção de uma obra artística ou científica e que, ao se tornar *engajado* nos assuntos da vida pública é dotado de visibilidade que tanto o aproxima dos homens práticos quanto dos homens da mídia. Nesta definição prévia,

Os *intelectuais* vivem *para* as idéias, por uma espécie de vocação ou engajamento. Ao passo que as *profissões intelectuais* vivem antes *pelas* idéias ou *das* idéias, eles vivem da aplicação prática de idéias

específicas, sob a forma de *expertise*. (...) O intelectual ultrapassa o campo de sua competência profissional (romancista, historiador, sociólogo, físico, etc.) para falar de coisas nas quais não é *expert*, mas em relação às quais julga-se implicado e preocupado. (LECLERC, 2004, p.17).

Além disso, três combinações de categorias permitiria ampliar o horizonte de compreensão acerca dos intelectuais. Trata-se, pois, das relações entre (1) inteligência e intelecto, (2) recolhimento e engajamento, (3) seriedade e riso. A inteligência caracteriza-se como capacidade de apreensão do mundo, impulsionada por um interesse pragmático centrado em uma habilidade especializada. No caso do intelectual, para além de sua atuação profissional, o intelecto ocupa uma função central, uma vez que é por meio deste realizado o afastamento da experiência imediata e, com isso, há uma predisposição para o engajamento por meio de um *espírito contemplativo e especulativo*.

Em se tratando do engajamento, o intelectual é portador de uma *vocação* que se manifesta pelo sentimento profundo de uma missão a cumprir a serviço da coletividade e direcionado para o bem dos indivíduos e da humanidade. Mas, segundo Leclerc (2004, p.19-20):

(...) o intelectual é o fruto de um equilíbrio entre *engajamento* e o *desligamento*. (...) O intelectual representa uma síntese instável, sempre frágil, modulável conforme os indivíduos, entre um investimento fatal no mundo das idéias concebidas como valores que devem guiar a vida social, totalmente e em seu conjunto (o que Weber chamaria de 'vida intramundana', 'neste mundo'), e um recolhimento fora do mundo, a contemplação de outros mundos, do 'mais além', a busca da salvação naquilo que Nietzsche denuncia como sendo 'mundos ocultos'.

No âmbito do desligamento, o intelectual se alimenta do questionamento. E, para tanto, pode assumir uma postura de seriedade ou de riso no instante em que a denúncia é colocada. De modo semelhante, seu comportamento pode se apoiar no sagrado ou no profano, isto é, na concordância ou refutação do objeto colocado em questão. Em vista disso, os intelectuais podem se expressar de maneira aparentemente contraditória. Num primeiro momento como defensores

(guardiões) da tradição, dos valores e das instituições centrais da sociedade, mantendo o contato com o sagrado. De modo distinto, como representantes da criação e da *dissidência*. E, ao profanizar, elaboram e desenvolvem potencialidades alternativas em sua cultura, com a tendência para a quebra dos particularismos e a tendência para a afirmação do universalismo enquanto um valor.

Portanto, existe quase sempre no intelectual uma ‘tensão’ com os poderes institucionais. Se ele pode se fazer conselheiro do príncipe, especialista a serviço do poder, pode também assumir o papel de dissidente e de oponente e ter sua vida ameaçada por seus atos de defecção em relação ao conformismo social. (LECLERC, 2004, p.25).

Diante deste quadro panorâmico traçado por Leclerc, podemos observar a dificuldade que há em tratar a temática dos intelectuais por meio de concepções teóricas gerais que, em grande medida, sustentam-se em demarcações arbitrárias. As teorias, por vezes, se entrecruzam e deixam em aberto o espaço que deveria ser ocupado por um delineamento metodológico capaz de comprovar os pontos de vista apresentados. De modo distinto, podemos preencher este espaço metodológico com a busca pelo viés histórico do lugar de aparecimento do *intelectual* e, em seguida, indicar os contornos iniciais de sua constituição. Por certo, há uma confiança em encontrar subsídios históricos para a gênese e desenvolvimento dos intelectuais e que podem apresentá-los como, genuinamente, circunscritos pelo *engajamento*.

Nesta direção, segundo Zuin (2003), o *intelectual*, enquanto um neologismo cunhado no século XIX, pode ser entendido em conformidade com as profundas alterações no sentido da história, as quais possibilitaram a abertura de um novo referencial explicativo diante da nova ordem social e política. Com isso, a palavra intelectual aparece como produto das aspirações pautadas em valores universais como, por exemplo, os direitos fundamentais do indivíduo e do cidadão, a liberdade pessoal e a igualdade jurídica, a justiça racional-positiva e a verdade construída racionalmente e, simultaneamente, como reflexo dos



contornos históricos da França da Terceira República, tendo como desfecho o *Caso Dreyfus* na década de 1890. Em linhas gerais, este é o ponto de partida para se pensar o intelectual: 1) o seu despertar dentro do discurso filosófico da modernidade, que neste caso remete ao pensamento de Fichte; 2) a reivindicação do compromisso a ser assumido pelo intelectual diante da injustiça e do arbítrio no *Caso Dreyfus*. Estes dois momentos, entendidos de modo integrado, contribuem para compreender tanto o surgimento histórico do intelectual quanto o discurso filosófico e político que estava em sua base, conforme afirma Rouanet (2006, p.72):

O intelectual como tal tem uma data de nascimento precisa: 13 de janeiro de 1898, quando o jornal *L'Aurore* publicou *J'accuse*, carta dirigida ao presidente da República por Émile Zola, exigindo a revisão do processo que havia condenado o oficial judeu Alfred Dreyfus por crime de alta traição, e denunciando o tribunal militar que havia absolvido, na véspera, o verdadeiro culpado, o comandante Esterházy. No dia seguinte, vários artistas e homens de letras publicaram uma petição apoiando Zola. Os adversários do romancista retaliaram imediatamente, batizando esse documento, depreciativamente, de "petição dos intelectuais". Era um neologismo, porque até então o termo não existia em francês, mas com isso os anti-semitas e os nacionalistas que combatiam Zola mostraram ter compreendido, por instinto, que um personagem novo havia surgido, exigindo uma nova terminologia.

Em se tratando do discurso presente no desenvolvimento da concepção de intelectual, Rouanet (2006, p.72) considera que "Esse personagem usava um discurso universalista, diretamente extraído do repertório do Iluminismo. A argumentação de Zola se baseava em princípios éticos absolutos e em valores universais. Ele dizia, em *J'accuse*, que a absolvição de Esterhazy era uma bofetada contra "toda verdade, toda justiça"."

O *Caso Dreyfus* (1894-1906) está entre os principais eventos históricos da França do século XIX. Não seria exagero indicar tal episódio histórico como responsável pela revisão dos valores humanistas na década seguinte ao centenário da Revolução Francesa, o que também promoveu a própria revisão da modernidade iluminista.

Mas, antes de qualquer afirmação por esta via, é preciso resgatar o caso do ponto de vista factual. E, para isso, o quadro dos fatos composto por Arendt (1989) é, inicialmente, de extrema relevância.

Alfred Dreyfus era oficial judeu do Estado-Maior francês e a acusação recebida dizia respeito ao crime de traição, sendo esta baseada em uma carta supostamente escrita por ele ao oficial militar alemão Schwartzkoppen. O manuscrito (*bordereaux*) encontrado com o militar alemão continha uma lista de documentos com informações sigilosas acerca do Estado francês. A acusação direcionada contra Dreyfus, suspeito da autoria do manuscrito, sustentava-se apenas na semelhança caligráfica confirmada por um exame pericial. E, além disso, o manuscrito era a única prova por meio da qual o julgamento foi realizado no ano de 1894.

O julgamento teve como resultado a condenação de Dreyfus à prisão perpétua na Ilha do Diabo, costa da Guiana Francesa. No ano seguinte à condenação, alguns indícios sobre a inocência de Dreyfus começaram a ser levantados, os quais convergiram para imputação da culpa por espionagem ao militar do exército francês Walsin-Esterhazy. Mas, a reviravolta no caso refletiu em um cenário conturbado no ano de 1897, conforme apresenta Arendt (1989, p.111):

(...) Bernard Lazare, a pedido dos irmãos de Dreyfus, publicava o primeiro panfleto sobre o Processo: *une erreur judiciaire: la vérité sur l'affaire Dreyfus*. Em junho de 1897, Picquard informou Scheurer-Kestner, vice-presidente do Senado, sobre o julgamento e a inocência de Dreyfus. Em novembro de 1897, Clemenceau iniciou a sua luta para reexaminar o caso. Quatro semanas mais tarde, Zola aderiu aos partidários de Dreyfus. *J'accuse* foi publicado no jornal de Clemenceau em janeiro de 1898. Ao mesmo tempo, Picquard era preso. Zola, levado em fevereiro a julgamento por calúnia contra o exército, foi condenado tanto pelo tribunal comum como pelo Tribunal de Apelação. Em agosto de 1898, Walsin-Esterhazy foi reformado por crime de peculato. Imediatamente, contou a um jornalista inglês que ele – e não Dreyfus! – era o autor do *bordereau*, tendo forjado a letra de Dreyfus por ordem do coronel Saudherr, seu superior e antigo chefe da Seção de Estatística. Alguns dias mais tarde, o tenente-coronel Henry, outro membro do mesmo departamento, foi preso por ter forjado várias peças do dossiê secreto de acusação; ele se suicidou na prisão. Em seguida, o Tribunal de Apelação ordenou uma nova investigação do processo Dreyfus.

Diante do clima tenso, em 1899 o Tribunal de Apelação anulou a sentença de 1894 que condenava Dreyfus. E, um novo processo foi instaurado no mesmo ano, no qual a nova condenação passou a ser de dez anos de prisão. Em 1900, a Câmara dos Deputados decidiu, por maioria de votos, que não haveria mais revisão do processo Dreyfus. E, em dezembro do mesmo ano todos os julgamentos ligados ao Caso Dreyfus foram anulados por anistia geral. Mas, uma nova reviravolta estava por acontecer e, antes de ser o desfecho final do episódio, foi a abertura para um capítulo irremovível da história do século XIX que se projetava a partir da França. Isto é, o Caso Dreyfus não pode ser resolvido completamente, apenas fechado formalmente deixando suas implicações expostas.

Em 1903, Dreyfus solicitou nova revisão. Sua petição foi ignorada até 1906, quando Clemenceau galgou o posto de primeiro-ministro. Em julho de 1906, o Tribunal de Apelação anulou a sentença de Rennes e absolveu Dreyfus de todas as acusações, embora, segundo as leis da França, não tivesse autoridade para absolver: só poderia ter ordenado novo julgamento. Nova revisão ante uma corte militar, porém, teria, provavelmente e a despeito de todas as provas esmagadoras a favor de Dreyfus, levado a uma nova condenação. Portanto, Dreyfus nunca foi absolvido de acordo com a lei, e o processo Dreyfus nunca foi realmente encerrado. A reintegração do acusado nunca foi reconhecida pelo povo francês, e as paixões originalmente suscitadas nunca se acalmaram inteiramente. Ainda por volta de 1908, nove anos após o perdão e dois anos após ter sido inocentado, quando, a pedido de Clemenceau, o corpo de Emile Zola foi transferido para o Panteão, Alfred Dreyfus foi atacado na rua. Um tribunal de Paris absolveu o agressor, afirmando discordar da decisão que havia inocentado Dreyfus. (ARENDR, 1989, p.112).

Dreyfus não foi apenas um homem acusado injustamente, foi principalmente a expressão de uma época. Alguns contrastes do século XIX se apresentaram nitidamente por meio do julgamento conturbado de um homem inocente e, que apesar de ter reconhecida sua inocência, não podia apagar de si próprio as marcas negativas que lhe eram atribuídas em sua época. Dreyfus era judeu, e isso significava, conforme repetidas vezes foi apontado posteriormente, que o caso no qual estava circunscrito dizia menos a ele do que à sua condição social em um meio anti-semita. Além disso, era um judeu alsaciano (região da França que

havia sido anexada ao Império Alemão em 1871). Foi um episódio que expressou de modo ímpar os fortes aspectos de xenofobia e nacionalismo frente aos valores universais do Iluminismo engendrados pelos *direitos do homem e do cidadão* a partir da Revolução Francesa.

Além destes contrastes, o Caso Dreyfus, do ponto de vista histórico, expôs o *engajamento dos intelectuais*, sendo o principal responsável pela confecção do neologismo *intelectual* no sentido moderno do termo. Ou seja, no sentido da exigência do comprometimento de uma nova figura com as transformações sociais, embora a esta altura tal comprometimento estivesse ainda orientado pelos valores universais herdados do ideário iluminista. E, o principal personagem responsável por esta inovação – tanto conceitual quanto política –, em um contexto histórico preciso, foi Émile Zola (1840-1902).

Zola entrou no debate público sobre a condenação de Dreyfus nos anos de 1897 e 1898. Por meio da publicação de artigos em jornais e revistas, não apenas defendeu a inocência de Dreyfus, mas, sobretudo, acusou a *injustiça* praticada no julgamento. Dentre suas principais manifestações aparece em janeiro de 1898 o artigo *J'accuse!* (Eu Acuso!), com o subtítulo *Carta a Félix Faure*, Presidente da República, o qual foi publicado no jornal literário *L'Aurore*. O texto apresentava um posicionamento crítico acentuado, o que provavelmente transformou-o na manifestação pública mais ferrenha contra o processo de condenação de Dreyfus. Apesar de sua participação destacada no Caso Dreyfus, Zola não chegou a ver seu desfecho, ocorrido apenas em 1906, pois morreu em 1902. A causa – “provável” – da morte teria sido inalação de uma quantidade letal de monóxido de carbono proveniente de uma chaminé defeituosa.

Zola abre a Carta se dirigindo ao presidente francês Félix Faure. Seu pedido de licença é para fazer uma advertência, a qual diz respeito ao perigo que corre sua imagem diante da mais “vergonhosa” e “imoral” das manchas que pode recair sobre seu reinado; reinado este que celebra a “festa patriótica” depois de um século de trabalho sob os princípios da *verdade* e da *liberdade*. Em contraposição à imagem

grandiosa do reinado estaria o *Caso Dreyfus*, sendo a absolvição de Esterhazy um insulto contra toda *verdade* e toda *justiça*.

Zola se declara no dever de se manifestar, pois, caso contrário, seria cúmplice. E, se posiciona pela inocência de Dreyfus: “Mis noches se verían asediadas por el espectro del inocente que, padeciendo el más horrible suplicio, expira un crimen que no ha cometido.” (Zola, 1998, p.19). Ao fazer isso apresenta sua suspeita de que o presidente desconhece o caso que é marcado pela injustiça. Pois, o responsável pela situação seria o “homem nefasto” tenente-coronel Du Paty de Clam, o primeiro culpado do espantoso *erro judicial* que se cometeu. Sua culpa, segundo Zola, começa pela composição das provas contra Dreyfus, as quais não vão além de um manuscrito sem comprovação legítima de autoria: “(...) se vale de recursos de folletín, de papeles robados, cartas anônimas, citas en lugares desiertos, mujeres que, de noche, entregan pruebas contundentes.” (Zola, 1998, p.19).

Zola denuncia outros nomes que, juntamente com o tenente-coronel Du Paty Clam, foram responsáveis pela injustiça praticada sobre Dreyfus. Trata-se de Mercier, ministro da Guerra, “cuja inteligência parece medíocre”; o general De Boisdeffre, chefe do Estado Maior, o qual parece ter “sucumbido à sua paixão clerical”; o general Gonse, subchefe do Estado Maior, “cuja consciência se acomodou a muitas coisas”. Estes foram manipulados pelo tenente-coronel Du Paty Clam, submetendo Dreyfus a uma “tortura demente”. O ato de injustiça partiu da leviandade das provas apresentadas, passou pela inexistência de diálogo no julgamento e culminou no fato de que tudo foi realizado com “portas fechadas”.

Além disso, a injustiça se manifestou também no âmbito da *nação*: “La nación se halla estupefacta, la gente susurra hechos terribles, traiciones monstruosas, de esas que indignan a la Historia; y, por supuesto, la nación se inclina. Ningún castigo será lo bastante severo, la nación aplaudirá la degradación pública, exigirá que el culpable, devorado por los remordimientos, permanezca en su infamante islote.” (ZOLA, 1998, p.20). Isto é, o caso expressa tanto a injustiça praticada

pelo tribunal quanto pela nação acomodada e responsável por um “delito cívico”.

As pesquisas realizadas de maio a setembro de 1896 revelaram que a letra do manuscrito, anteriormente considerada ser de Dreyfus, era na verdade de Esterhazy, o verdadeiro culpado pelo crime de traição. Mas, segundo relata Zola, o Estado Maior não se mostrou interessado em rever o caso Dreyfus mesmo após ser descoberta a verdadeira autoria do manuscrito. Em grande medida, havia nisso o receio de contrariar a opinião pública. O Estado Maior não podia confessar seu delito, sua injustiça praticada. Em vista disso, o tenente-coronel Du Paty Clam tornou-se o principal protetor de Esterhazy.

O único homem honesto foi o coronel Picquart, que ao cumprir seu papel foi transformado em outra vítima, recebendo um castigo indevido. Mas, o problema havia ganhado proporções maiores: outro conselho de guerra viu-se limitado para intervir na decisão (injusta) estabelecida anteriormente. Assim: “Si el primer consejo de guerra pudo pecar por falta de inteligencia, el segundo es, por fuerza, criminal.” (ZOLA, 1998, p.23). Diante disso, vários outros crimes foram cometidos a partir do primeiro ato de injustiça, conforme os indica Zola (1998, p.23):

También es un crimen haberse apoyado en la prensa inmundada, haberse dejado defender por toda la chusma de Paris, que triunfa, insolente, al venirse abajo el derecho y la simple honestidad. Es un crimen haber acusado de perturbar a Francia a quienes la desean generosa, a la cabeza de las naciones libres y justas, cuando precisamente en su interior se urde el impúdico complot para imponer el error ante el mundo entero. Es un crimen desorientar a la opinion pública, utilizar para una campaña mortal a esa opinion pública que han pervertido hasta lograr que delirara. Es un crimen envenenar a los pequeños y a los humildes, enardecer las pasiones reaccionarias a intolerantes que se ocultan tras esse odioso antisemitismo que provocará la muerte de la gran Francia liberal de los derechos del hombre, si antes no la curan. Es un crimen explotar el patriotismo para fomentar el odio y, en fin, es un crimen hacer del sable el Dios moderno cuando toda la ciencia humana trabaja para la obra verdadera de verdad y justicia.

Finalizando a Carta, Zola reafirma a paixão pelos ideais das luzes e a força dos valores universais da justiça e da verdade sobre a violência e o arbítrio das forças sociais e políticas que geraram e conduziram o Caso Dreyfus. Uma manifestação de consciente rebeldia, que caracteriza a figura do intelectual perante a grande riqueza e aos poderes existentes, e de perseverante contestação dos crimes praticados com o erro judicial, e que se manteve ativa na construção obstinada da verdade e na esperança de ajudar na edificação de uma “consciência universal”. E, mesmo que os culpados pela injustiça se esforcem para evitar a “luz”, ainda assim os “justiceiros” darão sua vida por ela. Isto porque a “verdade” está em marcha e nada poderá detê-la: “(...) cuando se oculta la verdad bajo tierra, ésta se concentra, adquiere tal fuerza explosiva que, el día en que estalla, salta todo con ella.” (ZOLA, 1998, p.24).

A Carta de Zola representa o ponto decisivo para o surgimento do *intelectual engajado*. Com base na(s) *acusação(ões)* apresentada(s) por Zola emergem duas questões irremovíveis para a “história dos intelectuais”: 1) a manifestação crítica e impertinente, que se torna pública na forma de denúncia da injustiça e da violência; 2) a defesa intransigente e a ênfase na existência dos valores universais, que possibilitam que a denúncia seja feita, que não poderiam ser abandonados e destruídos pelos ordenamentos existentes. Com isso, o engajamento do intelectual implica no compromisso assumido, ou, de acordo com a análise de Bobbio (1997), no manifesto que se tornou a forma típica do protesto dos intelectuais. Por meio desta prática, os intelectuais se expressam, em geral, como uma comunidade cosmopolita, apta a intervir no debate sobre grandes temas como, por exemplo, a *opressão* e a *guerra*. “(...) o intelectual tem o dever de iluminar a opinião pública a respeito dos perigos que ameaçam a conservação de alguns bens supremos, aos quais a sociedade civil não pode renunciar. O intelectual como portador dos valores superiores. Para realizar tal tarefa, o manifesto deveria ser difundido através de jornais de grande circulação e tiragem.” (BOBBIO, 1997, p.61).

Não obstante, o *protesto* está sustentado em outro elemento significativo produzido na era moderna: *a imprensa*<sup>19</sup>. De acordo com Weber (2002), apesar de existirem diferenças significativas entre o comportamento da imprensa nos vários países em que ela se fortaleceu, há um ponto comum que a torna um fenômeno decisivo para o mundo moderno: *as relações de poder desencadeadas a partir de sua atuação*. Tais relações de poder são criadas à medida que a imprensa transfere para o ambiente público determinados temas e questões que de outro modo não teriam visibilidade. Esta conduta representa uma variação significativa nos campos em que a imprensa se insere: nos aspectos culturais, nos negócios, na política e na vida pública de um modo geral. Segundo Weber (2002, p.193):

A imprensa introduz, sem dúvida, deslocamentos poderosos nos hábitos de leitura e com isso provoca poderosas modificações na conformação, no modo e na maneira como o homem capta e interpreta o mundo exterior. A constante mudança e o fato de se dar conta das mudanças massivas da opinião pública, de todas as possibilidades universais e inesgotáveis dos pontos de vista e dos interesses, pesa de forma impressionante sobre o caráter específico do homem moderno.

No caso específico do século XIX, mesmo antes da eclosão do Caso Dreyfus, os intelectuais estabeleceram uma relação direta e de fortalecimento com a imprensa. Segundo Santos (1992), nesta relação, a elite intelectual manifestava contradições naquilo que diz respeito às suas metas. Por um lado, na perspectiva da elite intelectual proveniente do liberalismo fazia-se presente o anseio da constituição de uma aristocracia do saber voltada para o benefício de todos. Em

---

<sup>19</sup> A confiança depositada nos jornais, por exemplo, é extremamente significativa no século XIX. Conforme observa Losurdo (1982, p.788), no curso do Vörmärz, a escola dos jovens hegelianos de esquerda, celebram e elogiam a imprensa e os jornais como espaços políticos nos quais os novos valores deveriam ser difundidos para a formação de um novo senso comum da vida social: “No Vörmärz, Ruge compôs um verdadeiro hino aos jornais: “Os jornais são o próprio tempo, são a luta real para o ser ou o não ser do espírito, são os dias do juízo nos quais os segredos são revelados e todas as questões recebem a sua resposta sob juramento” (...) O hino aos jornais é também a exortação ao empenho político, de modo que, segundo Ruge, “o presente político e o jornalismo” são, em última análise”, a mesmíssima coisa.” O elogio ao jornal é o mesmo elogio ao intelectual que se empenha nas lutas sociais de seu tempo histórico.



contrapartida, um conjunto de concepções românticas focava a cultura popular como o horizonte do simples e do autêntico, a qual devia ser preservada mesmo diante da tentativa de emancipar o povo, direcionando-o para uma cultura elevada.

A partir destas duas perspectivas distintas deu-se no século XIX a expansão do público-leitor, o que foi acompanhado pelo avanço da produção no ambiente editorial. “Curiosamente, o livro, emblema por excelência da “grande cultura”, seria dos primeiros objetos culturais a entrar no sistema alargado de produção e difusão e evoluiria num mercado expansionista, fortemente concorrencial e exigente em novidade.” (SANTOS, 1992, p.540). A difusão do livro contribuiu para a intervenção cultural dos intelectuais, o que exigiu gradativamente o fortalecimento do campo de alfabetização das camadas populares por meio de seguidas reformas públicas do ensino, bem como impulsionou a imprensa periódica seja voltada para o entretenimento ou para a instrução.

Na passagem do século XVIII para o século XIX, em grande parte da Europa, nem todos os intelectuais ligados à expansão da imprensa preservavam uma postura intervencionista. Uma parcela significativa realizava uma atividade “descomprometida” no setor jornalístico marcado pela crescente profissionalização. Porém, dentro do quadro dos intelectuais que desempenhavam um papel intervencionista, com destaque para o uso do livro como instrumento de manifestação, o ideal auto-atribuído para sua conduta estava na “missão de educadores do povo”.

Entretanto, de acordo com Santos (1992), no conjunto dos intelectuais não existia homogeneidade naquilo que seria o ideal de “educar o povo”, pois diferentes cosmovisões traçavam objetivos diferentes para a realização desta “missão”. É possível focar, em meio ao cenário conflituoso dos intelectuais vinculados à imprensa, dois eixos gerais que serviam como norte no século XIX para se pensar a pluralidade dos interesses manifestados: democratização *versus*

elitização e preservação da cultura popular *versus* conversão à cultura cultivada.

Ambos os eixos incluíam a preocupação com a camada popular, mas em sentido inverso: o primeiro se dirigia dos literatos para o povo e, o segundo, do povo para a literatura. Com efeito, apesar do conflito, o movimento dos intelectuais ligados à imprensa, em sua textura geral, produziu um evento unívoco e extremamente importante: propagou a imprensa por meio do horizonte popular, conduzindo as massas para uma maior participação nos assuntos públicos. Este fator culminou em um diálogo outrora inexistente entre os intelectuais e os setores da sociedade antes excluídos.

Diante disso, a expansão da imprensa no mundo moderno contribuiu para o avanço da capacidade de expressão dos intelectuais. Um novo tipo de intelectual era formado neste processo, o qual comportava a dimensão do engajamento político a partir da dissolução da ordem social tradicional. A carta de Zola foi o coroamento do processo que estava em andamento desde o no século XVIII com o anúncio do novo tipo de intelectual: “jornalistas filósofos” (*gazetiers philosophes*). Conforme entende Zuin (2003), este grupo de intelectuais pode ser percebido nas concepções apresentadas pelo francês, escritor e redator de jornais, Brissot de Warville:

Ao celebrar a efetiva participação dos filósofos no debate político a respeito da vida pública, Brissot de Warville aponta também a importância decisiva dos jornais para a construção de uma nova visão política da ordem social existente. O elogio aos jornais significa também um simultâneo elogio dirigido à participação dos filósofos na luta política de sua sociedade. No seu chamado dirigido aos “jornalistas filósofos”, concebidos como os “anjos enviados pelo céu para a felicidade dos homens”, está presente a revelação de um forte deslocamento ocorrido no sentido do papel dos intelectuais na França do Setecentos. Brissot de Warville acentua o surgimento de um novo grupo de intelectuais não mais subordinados à hierarquia doutrinária da Igreja e às clausuras da ordem social aristocrática. (ZUIN, 2003, p.86).

Assim, a carta de Zola sintetiza, em seu aspecto histórico, um conjunto de ideias profundamente modernas, as quais emergiram de

uma nova ordem social e política na Europa dos séculos XVIII e XIX, a partir de onde também surgiu o tipo de intelectual engajado. “(...) o intelectual não nasceu na época do caso Dreyfus, ao contrário, no affaire podemos vislumbrar o coroamento do processo no qual o intelectual surge como defensor dos valores universais que fundamentam a era moderna.” (ZUIN, 2003, p.99). E, é com o acréscimo desta outra dimensão, “defensor dos valores universais”, que o intelectual engajado passou a ser concebido.

A “missão do intelectual”, demarcada a partir dos “valores universais”, tem no pensamento de Fichte (1762-1814) sua primeira formulação, a qual corresponde às *De officiis eruditorum – Sobre a missão do erudito*, pronunciadas em Jena no verão de 1794. As conferências eram abertas a todos, não reservadas apenas para os alunos de filosofia, o que já revela uma ampla vontade do autor de tornar pública as suas ideias acerca da missão do erudito. As conferências foram as seguintes: 1) A vocação do homem em si; 2) A vocação do homem na sociedade; 3) A Diferença das ordens na sociedade; 4) O destino do sábio; 5) Exame das teses de Rousseau acerca da influência das artes e das ciências sobre a bondade da humanidade.

Destacaremos a primeira, a segunda e a quarta conferências para a caracterização do intelectual engajado a partir dos valores universais do iluminismo, conforme contribui o pensamento de Fichte para tal perspectiva. O recorte feito não é arbitrário por dois motivos. Em primeiro lugar, tais conferências assinalam a vocação do homem – partindo de sua condição de sujeito isolado da exterioridade (Eu puro), mas que encontra para fora de si (Eu empírico) o reconhecimento *daquilo que é* – até sua realização completa na atuação diante do mundo que o circunscreve, a partir de onde advém sua missão. Em segundo lugar, as conferências contemplam a disposição prática da razão na concepção de Fichte.

Em se tratando deste segundo aspecto presente no pensamento de Fichte, a análise empreendida por Habermas (1987) contribui para a

compreensão mais ampla do desdobramento da razão – conforme havia sido postulada pela modernidade filosófica em sua dimensão objetiva – sobre o mundo vital que requer o nivelamento de suas contradições rumo à emancipação humana. Isto é, a razão carrega em seu interior a capacidade de intervir, de modo prático, na realidade humana. Para Habermas, este movimento outorgado à razão incorpora em seu projeto o *interesse* como modo de sua expressão transformadora da humanidade. E, neste sentido, a proposta de Fichte guarda semelhanças com o projeto kantiano que reivindicara a passagem da *razão pura* para a *razão prática*, sendo a primeira adequada aos contornos epistemológicos e a segunda à imposição de princípios éticos necessários para a moralidade. Decorre deste propósito, no caso de Fichte, a conexão indissolúvel entre a polaridade pura da razão e sua inserção no mundo. Conforme indica Habermas (1987, p.226), Fichte

(...) concebe o ato da razão, a intuição intelectual, como uma atividade refletida retornando a si mesmo, e converte o primado da razão prática em um princípio: a coalescência accidental da razão pura especulativa e da razão prática pura “em vista de um conhecimento” dá lugar à dependência radical da razão especulativa com relação à razão prática. A organização da razão é submetida à intenção prática de um sujeito que se engendra a si próprio. Sob a forma originária da auto-reflexão a razão é imediatamente prática, como a doutrina da ciência o mostra. Ao se tornar transparente a si mesmo em seu gesto autoprodutor, o Eu liberta-se do dogmatismo. Este Eu necessita da qualidade moral de uma vontade emancipadora para elevar-se até os confins da intuição intelectual.

O *interesse* não é o outro lado da razão que se desdobra ao engendrar o mundo, mas é a própria disposição da razão que tem em *seu* interesse o impulso para sua realização *no* e *com* o mundo. De sorte que, a razão prática não é um “segundo momento” da razão, mas seu aspecto próprio de realização. E, para os propósitos da presente análise, diante da constatação feita por Habermas, podemos destacar que os valores universais que estão na postura do erudito em sua vocação, os quais sugerem o caminho para a realização da humanidade por meio do esclarecimento e da emancipação, são modos de seu posicionamento diante do mundo antes de serem opções oferecidas seja

pela razão ou pelo campo de suas vivências. Em outras palavras, do mesmo modo que a razão prática é necessariamente adequada à razão pura, a missão do erudito (diga-se, do intelectual) é o imperativo da sua condição de ser racional diante do mundo.

Nesta direção, Fichte (1999a) expõe em sua primeira conferência *a vocação do homem em si*, pois se o propósito geral é definir *a vocação do erudito em relação com o conjunto da humanidade*, tendo em vista as ordens que a orientam, faz-se necessário refletir, num primeiro momento, sobre o modo mais adequado para o erudito atingir seu propósito enquanto homem em si mesmo. Fichte define, inicialmente, o erudito diferenciando-o do restante dos homens que vivem em sociedade: o erudito é aquele que os outros homens não são no âmbito das relações sociais. Diante disso, responder a pergunta sobre a vocação do erudito corresponde a identificar o destino do homem para sua posterior inserção na sociedade.

Assim, Fichte primeiro expõe a vocação do homem em si, ou o homem em geral e, em seguida, apresenta sua vinculação ao convívio social. Para tanto, é preciso verificar o que há de primeiro no homem. Na disposição espiritual do *Eu* há sua percepção de si em oposição a um *não-Eu*, ou seja, toda exterioridade que o cerca. Mas, afirmar que o homem se caracteriza através da exterioridade seria cair no materialismo (transcendental) que não possibilitaria uma volta para se conceber o homem a partir da razão. Antes, é com base na exterioridade que o homem alcança a consciência de si, isto é, por meio de suas determinações empíricas. Encontrar-se nesta consciência de si, enquanto um ser racional, é o ponto de partida para a vocação do homem. O que já implica assumir-se como portador desta vocação (portador da razão) em meio aos demais homens. E, portanto, assumir-se como o ser absoluto no encontro consigo por meio do enfrentamento firmado diante da exterioridade.

Por esta via, o homem se caracteriza a partir da máxima “Eu sou”, entendendo-se assim como um ser racional. Disto deriva-se uma segunda máxima: “Sou isto ou aquilo”. Nisto reside sua condição de

poder ser algo a partir da sua racionalidade, para fora dela e com ela, encontrando sua autoconsciência empírica através de sua faculdade receptiva do mundo, ou seja, sua sensibilidade. Em suma, a racionalidade e a sensibilidade do homem devem integrar-se na base de sua vocação.

Segundo Fichte, na relação que o homem estabelece com a exterioridade (relação entre o “Eu puro” e o “não-Eu”) não pode haver contradição. Tal contradição, ou a atitude do homem em contradizer-se mediante suas ações, ocorre quando ao nível do seu Eu empírico o homem não mantém correspondência com o Eu puro. Isto é: quando o homem vive apenas no estado da sensibilidade, sem conexão com sua racionalidade, a contradição é algo presente. Mas, ao manter estável a relação entre a sensibilidade e a racionalidade o homem está imune da contradição. Por conseguinte, nesta relação ausente de contradição consigo mesmo, o homem pode determinar-se a partir de si, mantendo-se isento das determinações recebidas por algo que lhe é estranho.

Fichte retira deste quadro aquilo que considera ser o princípio fundamental da ética sobre o agir moral: *Age de maneira tal que possas pensar a máxima da tua vontade como lei eterna para ti.* Assim, a vocação do homem em si está em sua unidade consigo mesmo, na conexão segura entre a racionalidade e a sensibilidade, entre o “Eu puro” e a exterioridade. Decorre disso que todas as forças do homem devem estar na mesma direção. Não se trata apenas da vontade norteadada pela racionalidade, mas das ações que se orientam por meio da razão sem contradições no campo de atuação do Eu empírico. Mesmo que as forças exteriores, engendradas no homem por intermédio da sua sensibilidade, venham a provocar tensões constantes torna-se necessário restituir a configuração originária inerente ao Eu puro (razão) mediante o exercício das ações no mundo. Por conseguinte, esta capacidade de empreender a restituição da racionalidade converte-se em uma habilidade que o homem deve procurar preservar e aperfeiçoar, pois sua aquisição e uso correspondem à formação da *cultura*.

Apesar de existir no horizonte da cultura uma diversidade manifesta, é por meio dela, enquanto uma função correlacionada com o homem, que este pode atingir uma perfeita consonância de um ser racional consigo mesmo. A adequação do homem com a cultura, preservando sua unidade de “ser sensível racional” e, portanto, sustentado em uma vontade racional que orienta suas ações, tem como fim a *felicidade*. Este caminho tem em seu ponto máximo a perfeição a ser alcançada, mas sendo esta inacessível é a vocação do homem seu aperfeiçoamento até ao infinito. Porém, esta determinação do homem é dada apenas em seu nível de isolamento diante dos demais seres racionais. De outro modo, inserido no meio da sociedade, a vocação do homem em si deve ser ampliada em função dos demais.

Contudo, o desdobramento da vocação que há para o homem em si na direção de sua aplicação na sociedade passa pelo *reconhecimento* que este deve fazer dos demais seres racionais concebidos em semelhança com sua própria unidade (ser sensível racional). A questão do reconhecimento colocada por Fichte torna-se central para se pensar tanto a vocação do erudito quanto sua inserção na sociedade demarcada, em um primeiro momento, pela existência de seres racionais conscientes de sua vocação.

A questão da passagem da vocação do homem em si para a *vocação do homem na sociedade* é o tema da segunda conferência. Por sociedade Fichte (1999a) entende a relação que os seres racionais estabelecem entre si. É no meio social que os homens podem ver a razão se realizar. Para tanto, é necessário que fora do homem, tomado em si, existam seres racionais, para os quais a unidade entre sensibilidade e racionalidade seja uma finalidade desejada. E, neste ponto reside a liberdade humana, pois os fenômenos produzidos pela natureza são determinados por *leis necessárias*, enquanto que a ação dos homens em sociedade, a qual tem por finalidade a unidade entre razão e sensibilidade, é em conformidade com a razão que pode ou não se expressar sem contradições.

A consciência desta liberdade só é possível quando o Eu empírico for guiado pela vontade que não é determinada por outra força que não seja a razão. Isto faz com que o homem tenha consciência de suas ações em sociedade mediante a condição de liberdade que possui e, ao mesmo tempo, tem consciência de sua liberdade por não ser determinado por algo que não seja sua razão. Na base deste processo, tanto de reconhecimento quanto de formação da sociedade por homens livres, está a ação recíproca de todos que ao se relacionarem expressam sua condição de “ser sensível racional”.

Diante desta concepção de sociedade é viável indicar que há no homem um impulso social, onde a interação mediada pela liberdade é seu elemento positivo, seu principal conteúdo. Isto faz da liberdade (ou mesmo sua inesgotável busca) o fim para o qual tende o homem na sociedade, sendo sua unidade a condição de possibilidade para a realização deste caminho. Porém, ao passo que o conceito de homem é apenas ideal, convém considerar que cada homem em particular é portador de ideais com os quais ele pode reconhecer os demais homens.

Decorre daí a possibilidade de conflito entre ideais distintos e, em consequência, uma via para o aperfeiçoamento da espécie que revela, em vista da presença de alguns mais fortes no conflito, o destino de toda a sociedade. E, do mesmo modo que a vocação do homem em si deve ser entendida como uma habilidade a ser sempre aperfeiçoada, a sociabilidade também é para o homem uma habilidade que deve ser desenvolvida constantemente.

Em vista do impulso social que lhe é próprio, o homem é levado a entrar em interação com seres *livres* e *racionais* que estão em sua exterioridade, o que o coloca a viver em comunidade não por subordinação, mas por coordenação. Para a existência plena da humanidade é necessário que os homens não coloquem o desejo de subordinar como princípio em suas relações, solidificando sua liberdade por meio da construção de uma sociedade livre. E, apesar de que todos os homens são atravessados pela diferença entre si, o ideal da perfeição coloca todos em comum acordo.



Tal perfeição manifesta-se, enquanto ideal comum, como a meta da sociedade, tendo em sua base a unidade e a unanimidade entre todos os membros da comunidade. Mas, não sendo este ideal passível de realização entre os homens, antes uma meta que norteia suas ações comuns, a plena união entre os homens por ela produzida constitui a vocação do homem em sociedade. É neste ponto que a habilidade do homem voltada para a sociabilidade torna-se decisiva.

Com base na exposição feita acerca da vocação do homem em si, seguida de sua vocação na sociedade, Fichte (1999b) passa a caracterizar a vocação do erudito em sua quarta conferência, tendo como ponto de partida a ideia de que *o portador do conhecimento possui um compromisso com a verdade*. No início desta palestra, Fichte indica que pretende se dirigir a todos aqueles que fizeram da ciência a principal ocupação de suas vidas, tendo por base de sua atuação o sentimento da honra. Cabe, pois, ao erudito uma missão extraordinária. Enquanto situado em uma classe, com características próprias, o erudito se expressa a partir da dignidade com a qual é marcado seu pertencimento a classe. E, por meio da honra se configura o cumprimento do papel do indivíduo nesta classe de homens.

O indivíduo é portador de potencialidades, impulsos e talentos, correspondentes às suas aptidões particulares. Por outro lado, há nos indivíduos não apenas o modo imediato de desenvolver-se, mas também a dimensão mediata que se realiza na sociedade. De maneira integrada, tais aptidões são observadas de modo satisfatório quando ajudam a sociedade a progredir. E, para tanto, o indivíduo escolhe determinado ramo da sociedade, deixando os outros para os demais membros. Espera que o empenho dos demais contribua para seu aperfeiçoamento e, do mesmo modo, seu empenho contribui para a formação do demais. Isto justifica a diferença de classes em uma sociedade.

É neste sentido que emerge a possibilidade da perfeição ou imperfeição de uma determinada sociedade. O que demarca tais possibilidades é o curso dos impulsos naturais dos homens, quando são geridos de modo a promover o desenvolvimento e a satisfação das

necessidades não apenas particulares, mas coletivas. Logo, o aperfeiçoamento da sociedade implica tanto no desenvolvimento do eu particular (das suas aptidões e talentos, vontades e desejos, em uma palavra, da sua subjetividade), quanto da capacidade dos particulares em compreender a centralidade dos valores universais que os vinculam dentro da vida social (a consciência das atitudes e das necessidades, dos deveres, das normas, das leis, em uma palavra, da universalidade que dá a sociedade um sentido próprio de existência). De outro modo, se o desenvolvimento e o progresso das aptidões e talentos, das ações pessoais que geram as mudanças e criações são obras do acaso ou da força coercitiva de um determinado conjunto de homens, tal sociedade também poderia regredir com a mesma probabilidade.

No entanto, um desenvolvimento desta ordem pressupõe a construção de uma ciência capaz de mapear o homem em sua totalidade, mantendo em foco o seu impulso cognitivo, bem como a capacidade de buscar saber o que lhe falta e ao que pertence como parte. Mas, este esforço só pode ocorrer de fato se for integrado, sustentando-se na cooperação mútua, sendo está uma necessidade de todos, e atravessando o sentido da existência de uma classe inteira: a dos eruditos.

A descoberta da finalidade, ou das metas, implica na compreensão paralela dos meios pelos quais elas possam ser alcançadas. Tal exercício exige o empenho de uma mesma classe; mas, quanto às determinações gerais das necessidades que se almejam realizar, o conhecimento se fundamenta em princípios da razão, sendo este de tipo filosófico. No que diz respeito aos meios para se atingi-lo, sua via mais adequada é a experiência e, portanto, é um conhecimento de tipo filosófico-histórico. “Esse conhecimento deve tornar-se útil para a sociedade; não se trata, portanto, apenas de saber das disposições do ser humano em geral e, ademais, dos meios em geral pelos quais estas podem ser desenvolvidas, visto que tal conhecimento seria estéril. Ele precisa avançar ainda um passo a mais para propiciar de fato a utilidade almejada.” (FICHTE, 1999b, p.47)

Para isso, é necessário descobrir o nível cultural da sociedade na qual vivemos e, junto a isso, qual o próximo nível que ela pode alcançar para, então, empreender os meios adequados. Este diagnóstico poderia mesmo se dar através do estabelecimento *a priori* em conformidade com os degraus percorridos pela evolução da humanidade. Mas, não se deve abrir mão da experiência para verificar o momento em que a sociedade realmente se encontra. A reflexão filosófica e *também política* purifica o olhar sobre os acontecimentos do passado, e a análise histórica permite a observação dos acontecimentos contemporâneos.

Há, assim, três modos de conhecimento. Um primeiro que identifica as necessidades. Um segundo que conduz aos meios para satisfazê-las. E, um terceiro, que caracteriza a sociedade em seu momento presente. Os três concebidos em conjunto constituem o sentido da erudição. E, aquele que se dedica a este empreendimento é denominado de “erudito” ou, se usarmos a palavra em seu sentido eminentemente moderno, o “intelectual”. Um erudito certamente não conseguiria abarcar a totalidade do conhecimento humano. Antes, escolherá uma parcela do todo e aplicará os três modos de cognição: o filosófico, o filosófico-histórico e o meramente histórico. Não obstante, a finalidade de todos os conhecimentos é: “tomar as providências para que todas as disposições da humanidade se desenvolvam de modo homogêneo e constante; é daqui que resulta a verdadeira destinação do erudito: *a suprema supervisão do progresso efetivo da humanidade em geral e o constante fomento desse progresso.*” (FICHTE, 1999b, p.48). Do progresso da ciência depende diretamente todo o progresso da humanidade. Quem obstrui a ciência obstrui a humanidade. Agir de tal modo implica em afirmar não querer ser esclarecido e, ainda, ir rumo à escuridão e à decadência. A humanidade não pode ser roubada da possibilidade de aperfeiçoar-se. A ciência é um ramo da educação do homem, e o aperfeiçoamento humano só é possível com o desenvolvimento de todos os ramos. Mas, cabe aos eruditos um empenho maior para o avanço de seu ramo, uma vez que de seu desenvolvimento depende todos os demais ramos da educação humana.

Precisa estar mais avançado que os demais, para propor o caminho, investigá-lo e guiar os demais. Neste sentido, Fichte (1999b, p.50) caracteriza a missão do erudito:

O erudito existe, com efeito, para a sociedade; seu estamento, mais do que qualquer outro, existe através da sociedade e em função dela. Cabe-lhe, portanto, cultivar sobremaneira em si os talentos sociais: *a mentalidade de abertura e de interesse e a capacidade de expressão*. A receptividade já deveria estar presente nele pela devida aquisição de conhecimentos empíricos. Deve estar familiarizado com o que já foi produzido em sua área. Isso só é possível mediante o estudo, seja em aula ou pela leitura de livros, mas de maneira alguma pela mera reflexão e dedução *a priori*. Ele precisa cuidar de sua receptividade e sempre continuar os estudos evitando, portanto, a reclusão em si mesmo e a rejeição de opiniões alheias e de formas de exposição divergentes da sua, o que se observa amiúde em pensadores originais. Ninguém é tão instruído a ponto de não precisar ampliar seus conhecimentos e, por vezes, precisa disso com urgência. De resto, raramente alguém é tão ignorante que não possa ensinar algo ao mais elevado erudito. O erudito a todo instante precisa da habilidade de expressão pois não possui os seus conhecimentos para si mesmo mas sim para a sociedade. Precisa, portanto, exercitá-la já na juventude, mantendo-a ativa e viva.

Diante disso, a função do erudito está, inicialmente, em destinar seus conhecimentos para a sociedade, apresentando aos homens suas verdadeiras necessidades e os meios adequados para satisfazê-las. Não se trata de expor os meios pelos quais tais conhecimentos foram alcançados, pois em todos os estamentos há depositado a confiança a partir da competência e da honestidade manifestada em cada um deles, o que não é diferente no caso do erudito. Além disso, há o sentimento da verdade em todos os homens e que reflete na atuação do erudito, o qual tem sua verdade reconhecida.

Assim, o erudito é o *professor* da humanidade. Ele realiza sua missão ao não permitir que a sociedade venha a regredir, tornando-se o *educador* da humanidade. Deve seguir os princípios éticos e a coerência para consigo mesmo, respeitando a liberdade da sociedade e, portanto, não atuando por meio da força ou da coação para persuadir os homens. Assim, a meta final da atuação de cada indivíduo na sociedade e também do erudito é o aperfeiçoamento ético do homem inteiro. “O

erudito, mais do que qualquer outro, deve este exemplo à sociedade, já que em tudo o que concerne à cultura deve tomar a dianteira!” (FICHTE, 1999b, p.52). Diante disso, Fichte caracteriza o intelectual: “*Vós sois o sal da terra! Se o sal perder a sua força, o que sobrar para temperar?*”

A metáfora empregada por Fichte ilustra o espaço que deve ser ocupado pelo intelectual em meio às transformações econômicas e políticas engendradas pela era moderna, as quais as diversas forças sociais reivindicam a construção de um novo sentido para a história. Com o deslocamento dos referenciais da tradição, bem como o esvaziamento das representações de mundo norteadas pelas máximas teocêntricas, Fichte chama o intelectual ao comprometimento que deve ser efetivado pelo uso da razão. Enquanto “sal da terra”, o intelectual tem a missão de fornecer um novo tempero para um novo mundo.

### **3. Os intelectuais e os nacionalismos no século XIX**

A concepção de nacionalismo pode ser compreendida dentro do cenário do século XIX por meio dos movimentos de nacionalidades que empreenderam tanto o desenvolvimento da ideia nacional quanto o sentimento nacional. Em meio a um contexto sócio-cultural carregado por dessemelhanças (étnicas, linguísticas e históricas), inúmeros países da Europa concentraram esforços no sentido de construir unidades políticas e, por conseguinte, alimentar no campo das mentalidades o desejo de despertar o sentimento de pertencimento a tais unidades. Assim, o fenômeno do nacionalismo tornou-se decisivo quando conseguiu engendrar na consciência, ou nos referenciais culturais, um modo próprio de sentir e de pensar, voltado para sua consolidação. Há neste processo, extremamente novo na Europa, uma participação direta dos intelectuais, conforme indica Rémond (1993, p.161):

O movimento das nacionalidades no século XIX foi em parte obra de intelectuais, graças aos escritores que contribuem para o renascer do sentimento nacional; graças aos lingüistas, filósofos e gramáticos, que reconstituem as línguas nacionais, apuram-nas, conferem-lhes suas cartas de nobreza; graças aos historiadores, que procuram encontrar o passado esquecido da nacionalidade; graças aos filósofos políticos (a idéia de nação constituía o centro de alguns sistemas políticos).

Para além da formação da mentalidade da época, marcada pela produção dos intelectuais, o movimento das nacionalidades se expande para o âmbito da sensibilidade, promovendo um forte impulso no cotidiano dos indivíduos. E, neste caso, emerge com força o papel dos interesses dos indivíduos, uma vez que a ideia de nacionalidade agrega o universo político ao espaço econômico, despertando as energias voltadas para a realização de um projeto que é simultaneamente social e pessoal.

Por esta via, no decorrer do século XIX, o sentimento de nacionalidade passa por transformações, englobando movimentos situados neste mesmo período como, por exemplo, o liberalismo, a democracia e o socialismo. No entanto, diante destes sucessivos

estágios, o desdobramento do nacionalismo tinha como horizonte final o propósito da unificação. Mas, para atingir este propósito foi preciso aperfeiçoar gradativamente a identidade nacional e convertê-la para a esfera da construção política da nação.

Apesar de adquirir um impacto mundial, sendo fermento para a maioria das guerras do século XIX<sup>20</sup>, o movimento de formação das nacionalidades não foi homogêneo e como causa disto está o campo das diferenças nos países que passam a reivindicá-lo. Além disso, as combinações singulares das ideias políticas e/ou filosóficas que reinterpretam as condições específicas de cada país expressam, de formas distintas, a luta pela nacionalidade naquilo que concerne à produção da *consciência nacional*, bem como a realização dos ideais de soberania popular, liberdade pessoal e igualdade jurídica, justiça e direitos. Porém, segundo Rémond, as experiências históricas podem revelar uma tipificação do movimento das nacionalidades em dois momentos, podendo ser nomeados como um *nacionalismo de direita* e o outro como *nacionalismo de esquerda*. O primeiro tipo apresenta características aristocráticas e o segundo é de base popular. Este último

---

<sup>20</sup> A fase violenta dos nacionalismos está diretamente vinculada com o desenvolvimento das contradições do capitalismo. Se no século XVIII o nacionalismo surge como expressão da luta pela liberdade e pelo fim dos despotismos, privilégios e arbítrios, bem como no desejo de constituição do povo soberano, no final do século XIX ocorreu uma significativa metamorfose no sentido do nacionalismo. O acirramento da competição imperialista, os problemas demográficos nas grandes cidades oriundos das migrações em massa, o desenvolvimento da industrialização, o fenômeno da massa, geraram a transformação do nacionalismo em sua face agressiva e belicista. É o que podemos observar na síntese histórica de Lênin (1986, p.10), “Houve uma época de capitalismo relativamente “pacífico” quando, nos mais adiantados países da Europa, o feudalismo acabava de ser totalmente vencido; o capitalismo podia, então, desenvolver-se de modo relativamente bem mais calmo e regular, mediante uma expansão “pacífica” sobre imensos territórios ainda não ocupados e em países não arrastados ainda, em forma definitiva, por seu torvelinho. É verdade que, mesmo nessa época – aproximadamente situada entre 1871 e 1914 –, o capitalismo “pacífico” criava, com a guerra externa e com a luta de classes, condições de vida muito distantes, extremamente afastadas de uma “paz” verdadeira. Para os 9/10 da população dos países adiantados, assim como para centenas de milhões de homens, nas colônias e nos países atrasados, essa época não foi, portanto, de “paz” – mas de opressão, de torturas e de horrores, tão espantosos que era impossível prever seu fim. Esse período está irreversivelmente superado: ele cede lugar a uma época de violências intermitentes, em ritmo relativamente acelerado, uma época de catástrofes repentinas e conflitos. E o que se torna típico para as massas já não é tanto “o pavor sem fim”, mas o fim num contexto de pavor.”

possui a tendência à democratização da sociedade, orientando seu funcionamento a partir do recrutamento feito junto às camadas populares. O primeiro, aristocrático, apresenta a tendência conservadora e tradicionalista, escolhendo seus dirigentes entre a elite composta pelos notáveis tradicionais.

Para Hobsbawm (1990), as tentativas de explicar a nacionalidade, ou definir o motivo por meio do qual certos grupos se tornaram “nações” e outros não, em geral foram encaminhadas a partir de critérios simples como a língua, ou a etnia, ou por meio de uma combinação de critérios como a língua, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns e outros mais. Porém, a limitação dessas definições está no fato de que traduzem de modo abstrato as circunstâncias concretas que orientam e diferenciam os movimentos internos do nacionalismo nas distintas nações em formação no século XIX com seus ajustes próprios. Isto implica em transformações no âmbito do conceito de nação.

Para uma melhor compreensão do fenômeno do nacionalismo, Hobsbawm propõe cinco aspectos centrais: 1) o termo “nacionalismo” indica que há um princípio que sustenta a unidade política e nacional; 2) a nação tem sua base em um período histórico específico, tornando-se uma entidade social apenas quando relacionada à certa forma de Estado territorial moderno (o Estado-nação). Diante disso, os Estados e os nacionalismos são responsáveis pela formação da nação, a qual não os antecede; 3) a questão nacional está integrada, necessariamente, não apenas com a política mas com a tecnologia e a transformação social. O aspecto tecnológico foi responsável pela padronização das línguas, faladas ou escritas, as quais atingiram seus propósitos no nacionalismo por meio da imprensa e da alfabetização em massa. “As nações e seus fenômenos associados devem, portanto, ser analisados em termos das condições econômicas, administrativas, técnicas, políticas e outras exigências.” (HOBBSAWM, 1990, p.19); 4) a nação só pode ser analisada por duas vias combinadas. Uma que parte de cima, em meio aos processos sociais gerais da época, e outra que se detêm aos



elementos sociais que estão na base do processo social, tais como: suposições, necessidades, esperanças, aspirações e interesses das pessoas comuns; 5) o sentimento nacionalista que embasa a formação da nação não pode ser homogeneizado nos diferentes países nos quais a nação foi estabelecida. Além disso, a consciência nacional se desenvolve de modo desigual entre os grupos e regiões sociais de um país.

Assim, considerando o processo mais amplo que produziu os nacionalismos na Europa do século XIX, é possível perceber seu desenvolvimento em três fases articuladas: 1) fase A: inerente à Europa do século XIX, sendo suas características gerais dispostas nas esferas cultural, literária e folclórica, sem implicações diretas nas políticas particulares e nos direcionamentos nacionais dos Estados; 2) fase B: abertura da “ideia nacional” e o início das campanhas políticas sustentadas nesta ideia; 3) fase C: inserção dos programas nacionalistas nas massas, o que coloca a nação próxima de sua efetivação.

Diante disso, o conceito de nação é historicamente recente, isso pode ser constatado, segundo Hobsbawm, no dicionário linguístico *New English Dictionary* que em 1908 fazia a distinção entre o velho significado do termo, definido apenas por meio da unidade étnica, e o uso atual marcado pela noção de independência e unidade política. E, do ponto de vista da inovação sofrida pelo termo “nação”, o “princípio de nacionalidade” tornou-se central a partir de 1830. Neste estágio, a nação era entendida na relação constitutiva com o Estado e o povo. “(...) a “nação” era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política. Pois, fosse o que fosse uma nação, ela sempre incluiria o elemento da cidadania e da escolha ou participação de massa.” (HOBBSAWM, 1990, p.31).

Esta junção entre as três categorias – nação, Estado e povo –, com ênfase na concepção de povo soberano ligou a nação ao território. Neste sentido, o ideal da democracia, com a autodeterminação popular,

consolidou os propósitos da nação<sup>21</sup>. Mas, qualquer vínculo coletivo que pudesse agregar os indivíduos na concepção de povo, fosse a etnicidade, a língua, ou outro elemento, tornou-se secundário diante dos ideais do período para a construção da nação. Com isso, em primeiro lugar, o povo era concebido pela capacidade de manifestar o interesse comum sobre os interesses particulares e o bem comum contra o privilégio individual. E, mesmo existindo diferenças étnicas ou linguísticas em meio aos diversos grupos, estes puderam ser agregados sob os desígnios da nação e em vista dos interesses comuns aos quais todos os grupos estavam submetidos.

Diante deste quadro mais geral, é possível encontrar duas concepções diferentes de nação, a saber, uma primeira caracterização que descende da via *revolucionária-democrática* e, em outro sentido, a nação que se abre a partir dos ideais do *nacionalismo*. Para a primeira, o epicentro repousava sobre a soberania popular e, ao mesmo tempo, por meio da perspectiva liberal, apresentava, em grande medida, uma demarcação de ordem econômica. No caso da segunda, o peso da tradição passou a ser requisitado, o que significava, em linhas gerais, a filiação com aspectos preponderantes de comunidades pré-existentes.

Na fase entre 1830 e 1880 o impulso para a consolidação das nações foi acompanhado pela perspectiva liberal, a qual, em um sentido mais lato, era responsável por promover a justaposição entre a nação, em termos políticos, com as condições econômicas voltadas para a sua autonomia. “A autodeterminação das nações ajustava-se apenas para as nações consideradas viáveis: ou seja, viáveis culturalmente e, é lógico, economicamente (qualquer que fosse o significado exato da viabilidade).” (Hobsbawm, 1990, p.44). Paralelo a isso, as nações eram

---

<sup>21</sup> Tais propósitos remetem ao sentido positivo que é associado ao nacionalismo, ou seja, a formação do Estado como uma democracia responsável por satisfazer o ideal de governo do povo. Por outro lado, com o processo de nacionalização das massas, acentuado com a ascensão dos totalitarismos, promoveu a colonização da subjetividade e da consciência, sustentando-se na construção simbólica do inimigo por meio do ideal da unicidade nacional que se converteu em xenofobia e racismo. Diante deste processo, a identidade pessoal foi dissolvida na identidade coletiva, gerando o sentimento de pertencimento, segurança e proteção para os iguais, em contraposição aos diferentes.

apontadas como legítimas a partir de sua capacidade de expansão no cenário mundial. “(...) as nações estavam afinadas com a evolução histórica na medida em que elas ampliassem a escala da sociedade humana, permanecendo iguais as outras condições.” (HOBBSAWM, 1990, p.44).

Tal perspectiva de nação, circunscrita na esfera econômica, refletia na prática tanto a expansão quanto a unificação, não priorizando os elementos da etnicidade, da língua, ou da história comum, os quais eram integrados com a multiplicidade constitutiva, e sem produzir obstáculos na formação da nacionalidade como, por exemplo, no caso dos mais antigos Estados-nações (Grã-Bretanha, França e Espanha).

Em contrapartida, os Estados-nações em processo de formação (Estados-nações novos) seguiam outros critérios que não estavam restritos aos condicionantes econômicos. Hobsbawm (1990) destaca três critérios como decisivos: 1) a associação com um Estado já existente e/ou com um passado recente e razoavelmente durável; 2) a existência de uma elite cultural longamente estabelecida, a qual era detentora de um vernáculo administrativo e literário escrito; 3) a capacidade para a conquista. Este novo panorama, no âmbito da formação das nações no século XIX, abriu espaço para o nacionalismo, sendo por este, enquanto uma mentalidade incorporada pelas massas, sustentado.

O “princípio de nacionalidade”, que os diplomatas debateram e que mudou o mapa da Europa entre 1830 e 1878, era portanto diferente do fenômeno político do nacionalismo que se tornou crescentemente central na era da política de massas e da democratização européia (...). Contudo, depois de 1880, importaria crescentemente de fato como homens e mulheres comuns sentiam-se a respeito da nacionalidade. É então importante considerar os sentimentos e atitudes desse tipo dos povos pré-industriais, sobre os quais o novo apelo do nacionalismo político poderia ser construído. (HOBBSAWM, 1990, p.55-56).

No caminho que conduz para a consolidação da nação, com uma sustentação que ultrapassa a demarcação econômica da perspectiva liberal, é possível indicar, de acordo com Hobsbawm, cinco princípios integrados: 1) a comunidade cultural e linguística; 2) o nacionalismo; 3)

a missão histórica; 4) a reivindicação da paternidade de 1789; 5) a ambiguidade terminológica e retórica. Com isso, o “princípio de nacionalidade”, erguido no período entre 1830 e 1870 que desencadeou profundas alterações no quadro político da Europa, teve um desdobramento diferenciado no período entre 1880 e 1914, o qual pode ser caracterizado por três elementos: 1) qualquer corpo de pessoas que se considerasse uma “nação” tinha o direito de reivindicar autodeterminação com um Estado independente para o seu território; 2) a etnicidade e a língua tornaram-se critérios centrais para a existência de uma nação em potencial; 3) o impulso dos sentimentos nacionais dentro dos Estados-nações estabelecidos por meio de uma forte mudança no direito político com a afirmação da nação e da bandeira.

Em outras palavras, a questão nacional teve como traço central, no momento que antecedeu a Primeira Guerra Mundial, o debate em torno da unidade linguística e étnica direcionado para a produção da identidade nacional capaz de sustentar o Estado-Nação. Deste debate passou a emergir, gradativamente, a mentalidade nacionalista, em especial na Alemanha e Itália, estendendo-se também para a composição de um novo painel na ideologia nacional em outros países da Europa na segunda metade do século XIX.

(...) o nacionalismo étnico recebeu reforços enormes; em termos práticos através da crescente e maciça migração geográfica; na teoria, pela transformação da “raça” em conceito central das ciências sociais do século XIX. Por um lado, a velha e estabelecida divisão da humanidade em algumas poucas “raças” que se diferenciavam pela cor da pele passou a ser elaborada agora em um conjunto de diferenciações “raciais” que separavam pessoas que tinham aproximadamente a mesma pele clara, como “arianos” e “semitas” ou, entre os “arianos”, os nórdicos, os alpinos e os mediterrâneos. Por outro lado, o evolucionismo darwinista, suplementado pelo que seria depois conhecido como genética, alimentou o racismo com aquilo que parecia ser um conjunto poderoso de razões “científicas” para afastar ou mesmo, como aconteceu de fato, expulsar e assassinar estranhos. (HOBBSAWM, 1990, p.131).

A questão racial<sup>22</sup> refletiu também, e de modo catastrófico, no antisemitismo, alcançando lugar de destaque sobre o preconceito religioso e cultural sofrido pelos judeus em momentos históricos anteriores. E, do ponto de vista da discriminação resultante da ideologia nacionalista, a língua e a raça chegaram até mesmo a se confundir como critério de diferenciação e, simultaneamente, afirmação da identidade nacional. Assim, no limite, o nacionalismo de base linguística e o nacionalismo de base étnica reforçaram-se mutuamente.

Socialmente, três fatos deram um alcance crescente para o desenvolvimento de novas formas de invenção de comunidades – reais ou “imaginárias” – como nacionalidades: a resistência de grupos tradicionais ameaçados pelo rápido progresso da humanidade, as novas classes e estratos, não tradicionais, que rapidamente cresciam nas sociedades urbanizadas dos países desenvolvidos e as migrações sem precedentes que distribuíram uma diáspora múltipla de povos através do planeta, cada um estranho tanto aos nativos quanto aos outros grupos migrantes e nenhum, ainda, com os hábitos e convenções da coexistência. (HOBBSAWM, 1990, p.132-133).

O apelo nacional estava acima de qualquer apelo situado como, por exemplo, de grupos ou de classes. E, na passagem para o estágio da Primeira Guerra Mundial, tal apelo foi direcionado em conformidade com o desejo de paz responsável por empreender a transformação social suspendendo a guerra. Contudo, este desejo, dissolvido entre as massas envolvidas no processo, implica em uma dificuldade de mensurar a intensidade da consciência de nacionalidade nelas presente. Junto a isso, a consciência nacional das massas emergiu acompanhada de um conjunto de outros elementos voltados para a construção de uma consciência social e política mais abrangente. Isto indica que não há

---

<sup>22</sup> A questão racial presente no nacionalismo em sua fase agressiva foi acompanhada pela alteração no direito sobre a vida. Conforme destaca Foucault (s/d., p.94): “Creo que una de las transformaciones de más peso en el derecho político del siglo XIX consistió, no en sustituir el viejo derecho de la soberanía – hacer morir o dejar vivir – com otro derecho. El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y de dejar morir. Resumiendo: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir.”

uma linearidade na formação da consciência nacional nas diferentes etapas dos nacionalismos.

Contudo, apesar de não existir um caminho unilateral na formação da consciência nacional, sua confecção na era moderna pode ser percebida por meio do fortalecimento da imprensa que, por sua vez, possibilitou a intensificação da mentalidade responsável pela elaboração do projeto de nação por parte das elites intelectuais. Segundo a análise de Anderson (1993), o desenvolvimento da imprensa com caráter mercantil é o ponto de partida para se pensar o impulso de novas ideias que engendraram a dimensão social na era moderna. Isto explica previamente o surgimento das comunidades de tipo “horizontal-secular” que deram origem ao modelo da nação. Um elemento que, inicialmente, comprova este fato é que na Europa do século XVI foram impressos pelo menos vinte milhões de livros, demarcando o início da época da “reprodução mecânica”. Junto a isso, o conhecimento passou a ser impresso diante do avanço da capacidade de reprodução e disseminação, transformando o conhecimento manuscrito em algo escasso e arcaico.

Com isso, a imprensa encontrou terreno fértil no mercado editorial, expandindo-se por toda a Europa. Este período de crescimento, dentro dos moldes do século XVI, durou aproximadamente cento e cinquenta anos, quando o mercado editorial encontrou-se saturado. A causa disto foi que seu público-leitor era reservado ao latim como língua “oficial” para a difusão do conhecimento através dos livros. A maior parte da humanidade era monolíngue, e o latim não ultrapassava o grupo muito restrito de leitores bilíngues. O declínio momentâneo do mercado editorial, baseado no latim, fez aparecer um número cada vez maior de edições mais acessíveis, seja financeiramente ou pela oferta de textos em línguas vernáculas. Este fator deu novo impulso ao mercado editorial a partir da segunda metade do século XVII.

Ademais, segundo Anderson, o caráter revolucionário conferido às línguas vernáculas contribuiu diretamente para o surgimento da

*consciência nacional*, sendo tal processo reforçado por três fatores concomitantes: 1) com o deslocamento da centralidade ocupada pelo latim, e a conseqüente retomada do avanço do mercado editorial por meio das línguas vernáculas, a elite intelectual pode resgatar e expandir a literatura da antiguidade, o que conduziu à percepção do aspecto arcaico dos textos escritos e, por comparação, à formação de uma nova percepção do presente; 2) a repercussão da *Reforma* orientada por Martinho Lutero foi impar, pois suas *teses* fixadas em 1517 nas portas da catedral de Wittenberg estavam impressas em língua alemã. O teor secular das obras posteriores de Lutero, que representaram pelo menos um terço dos livros vendidos em idioma alemão entre 1518 e 1525, foi um fenômeno completamente novo, sustentando-se no poder da imprensa conjugado com as línguas vernáculas. De acordo com Anderson (1993, p.67): “La coalición creada entre el protestantismo y el capitalismo impreso, que explotaba las ediciones populares baratas, creó rápidamente grandes grupos de lectores nuevos – sobre todo entre los comerciantes y las mujeres, que típicamente sabían poco o nada de latín – y al mismo tiempo los movilizó para fines político-religiosos.”; 3) a difusão lenta das línguas vernáculas como instrumento de centralização administrativa.

Os três momentos integrados contribuíram para a inovação linguística como suporte para a confecção de uma *consciência nacional*. Tal inovação, ao nível do nacionalismo, não representou a completa aceitação das línguas vernáculas em sua diversidade constitutiva, mas o aprimoramento executado por meio da combinação entre capitalismo, tecnologia e diversidade linguística. Assim, entre o latim, como manifestação de uma língua universal, e a pluralidade linguística das línguas vernáculas, emergiram linguagens específicas que serviam como elemento de criação de uma *identidade nacional*. Isto derivou do avanço da imprensa que colocou sobre a diversidade das línguas faladas modelos linguísticos escritos, os quais mantinham forte correspondência com as línguas vernáculas.

Assim, as línguas impressas permitiram a solidificação da consciência nacional em três momentos subsequentes: 1) a criação de campos unificados para os processos sociais interconectados por meio da comunicação que, nesta fase, permaneceu abaixo do latim e acima das línguas vernáculas fragmentadas; 2) o capitalismo no momento em que fortaleceu a imprensa, tornando-a indispensável em diversos setores do universo social, viabilizou a reconstrução forjada da imagem do passado que orientaria a elaboração da subjetividade social, a partir de onde nasceriam os laços da unidade nacional; 3) o capitalismo, através da imprensa, criou novas linguagens de poder que contribuíram para a formação de uma nova classe administrativa sem contato com os extratos administrativos anteriores.

Com efeito, a produção da consciência nacional, concomitante aos traços que gradativamente forneceram os elementos para a produção da unidade nacional, teve a participação decisiva da imprensa. Mas, de um modo mais lato, a imprensa foi um instrumento através do qual as elites intelectuais aos poucos impuseram um novo arranjo social e político. Isto é, o nacionalismo que culminou no século XIX foi sustentado em uma mentalidade (uma visão de mundo) já em andamento nos séculos anteriores, mesmo que por um percurso carregado de contradições e conflitos.

Neste sentido, segundo Elias (1997), o posicionamento dos intelectuais da classe média na maioria dos países da Europa entre o século XVIII e o final do século XIX manifesta um deslocamento dos valores morais, partindo dos ideais humanistas em direção aos valores que elevam o indivíduo. Esta classe média, organizada em torno das elites intelectuais, tinha como elemento comum a concepção de progresso norteada pela crença na razão e no próprio homem, seja na afirmação da época presente enquanto um período histórico evoluído na comparação com as épocas anteriores, ou na confiança acerca das condições estabelecidas para a continuidade da evolução histórica da humanidade.



No entanto, na medida em que os representantes da classe média conseguiram chegar ao poder, tanto pela derrubada do *antigo regime* quanto por meio da fusão com os grupos remanescentes da aristocracia, os ideais de progresso, acompanhados pela expectativa de avanço material e moral da humanidade, foram gradativamente perdendo seu significado revolucionário. Assim, o progresso deixou de ser a força motriz dos intelectuais na passagem do século XIX para o século XX. Por consequência, outro referencial tornou-se responsável por despertar o entusiasmo dos intelectuais diante da fragilidade apresentada pelo ideal de progresso na segunda metade do século XIX: a imagem idealizada da nação que reivindicava o apego das crenças sociais na formação de um novo campo de valores na orientação da sociedade.

Este processo se desenrolou através do deslocamento das cosmovisões para o passado, deixando de lado as prerrogativas que se orientavam para o futuro. Ou seja, manteve-se, segundo analisa Elias, a crença na superação do tradicional arcaico sem a composição do horizonte futuro moldado pelo progresso a ser alcançado. Com isso, o sentimento de “herança nacional” foi recebido com uma positividade inegável, norteando os projetos intelectuais da fase nacionalista. O anseio revolucionário que estava presente na passagem do século XVIII para o século XIX foi solapado em função de uma nova mentalidade que pretendia consolidar a nação.

A mentalidade nacionalista recebeu primazia no ideário das elites intelectuais européias no século XIX, passando a ocupar “(...) o lugar supremo em sua escala de valores públicos; ganhou precedência sobre os mais antigos ideais humanistas e moralistas, triunfando sobre eles em caso de conflito, e, impregnada de fortes sentimentos positivos, converteu-se na peça central de seu sistema de crenças sociais.” (ELIAS, 1997, p.130). Do ponto de vista cultural, tal mudança de orientação da mentalidade intelectual implicou em alterações substanciais. Isto é, as concepções de *cultura* (no caso alemão, *Kultur*) e *civilização* (*Civilisation*, no caso da França) sofreram intensa

desintegração, em vista da qual a *unidade* e a *universalidade* dos valores circunscritos culturalmente deixou seu espaço para ser preenchido pela *unidade cultural da nação*.

Neste cenário marcado pelo conflito de ideais, os valores universais perderam a centralidade nos projetos das elites intelectuais, os quais tiveram suas metas concentradas, em grande medida, na elaboração da unidade nacional. Tal conflito, que envolve a afirmação do nacionalismo, pode ser identificado de acordo com a sistematização feita por Todorov (2005) em “quatro famílias” que disputaram a hegemonia intelectual no século XIX: *conservadores, cientistas, individualistas e humanistas*.

O jogo entre as “quatro famílias” tem seu impulso inicial na reivindicação da liberdade feita pelo homem moderno: liberdade de organizar a vida pessoal em função do gosto, liberdade de escolher sem estar submetido às determinações da tradição. Contudo, o que inicialmente parecia ser uma exigência a partir da vontade humana transformou-se em uma liberdade da razão para julgar o verdadeiro e o falso. A combinação entre a liberdade da vontade e o exercício da razão livre de qualquer condicionamento externo resultou no vasto domínio das ações públicas. Segundo Todorov (2005, p.12), para o homem moderno

Somente seria agora declarada moral uma ação realizada com liberdade, pela força de sua vontade (é o que ele ia chamar de responsabilidade); somente seria julgado legítimo o regime político escolhido pela vontade de seus súditos – denominado, este, “democracia”. Mais nenhum domínio escaparia então à intervenção da vontade, que poderia gozar de sua liberdade em qualquer circunstância.

A tentativa de concretização destes ideais de liberdade produzidos pelo homem moderno ocorreu no século XVIII com a Revolução Americana e a Revolução Francesa, acompanhadas, respectivamente, de uma “Declaração de Independência” e de uma “Declaração de Autonomia”, o que deixou irremovível o princípio da vontade dos povos e da vontade dos indivíduos sobre qualquer instância de ordem superior, ou sobre qualquer determinação da tradição. Mas, o

que parecia ser um acordo unívoco firmado entre os homens para efetivar a liberdade mostrou-se como uma divisão entre “famílias” e defesa de suas opiniões.

De acordo com Todorov, a primeira família a se pronunciar foi a dos *conservadores*, sendo seu manifesto fundamentado no desejo de viver no mundo novo por meio dos valores antigos. Os *cientistas* se mostraram céticos em relação à liberdade que havia sido anunciada em fase de concretização, mas sabiam que haveria espaço para a liberdade do saber que, necessariamente, conduziria ao poder, em especial com o aperfeiçoamento do campo da técnica. Os *individualistas* não expuseram nenhum sentimento de perda com o declínio da tradição, ao contrário, passaram a direcionar seus esforços para o propósito de ampliar cada vez mais o horizonte da liberdade anunciada como fim das determinações fixas sobre os indivíduos. Os *humanistas* se apresentaram devotados à liberdade, mas o empreendimento maior estaria em recuperar os elementos esquecidos como, por exemplo, os valores partilhados, a vida com os outros homens e a razão que seria responsável por orientar as ações humanas.

Em se tratando do espaço ocupado pelo debate acerca do *intelectual engajado* no século XIX, principalmente na relação estabelecida com os nacionalismos, a família dos humanistas tem maior destaque. Isto porque no embate com os valores nacionais, os humanistas mantiveram intacto o propósito de estabelecimento dos valores universais, com os quais o intelectual passou a ser concebido. Diante deste conflito, segundo Elias (1997), a produção de uma auto-imagem nacional implicou na passagem dos valores morais universais, defendidos dentro do quadro próprio do pensamento humanista, para os valores nacionais. Em grande medida, os referenciais universais que envolviam os valores morais não estavam soltos como prerrogativas ou princípios teóricos abstratos. Antes, correspondiam ao arranjo social de uma sociedade tradicional que tinha na aristocracia os códigos específicos de honra e civilidade responsáveis por orientar a conduta social. No entanto, a ordem piramidal da sociedade aos poucos entrou

em colapso, principalmente quando na era moderna ascendeu ao poder uma nova classe social.

No lugar da disposição hierárquica emergiu uma ordem social horizontal, constituída na passagem das classes sociais subordinadas à condição de dirigentes. Tais classes estavam em situação inferior, trabalhando para ganhar a vida e/ou dependendo dos rendimentos obtidos pelo trabalho. Do ponto de vista dos valores sociais gerados a partir desta inversão das classes sociais, o espaço da virtude foi ampliado a ponto de superar a honra. “O tipo específico de regulamentação auto-imposta da conduta humana e das relações humanas a que nos referimos como “moralidade” tinha seu *locus* social primário entre pessoas desse tipo, entre pessoas que normalmente trabalhavam para ganhar a vida – nos círculos de classe média.” (ELIAS, 1997, p.133).

Porém, os novos códigos de conduta eram “internalizados” sem qualquer tipo de rejeição. O que mudou foi a forma vertical que produzia tais valores, uma vez que a virtude constitutiva da moralidade era produzida no cenário das relações de trabalho e não por uma emanção do sobrenatural. Diante disso, preservou-se o caráter de universalidade dos valores morais, os quais eram aplicados a todos os seres humanos sem estratificação por classe ou país. Por certo, os determinantes humanistas da antiga ordem social aristocrática não foram completamente removidos neste estágio inicial e, que a nova classe, fortalecida pelo mundo do trabalho, estava em ascensão social. Em outras palavras, a nova classe média ocupava gradativamente um espaço que havia sido deixado vago pela classe alta, mas sem romper com a moralidade em sua conformação geral.

Do ponto de vista sociológico, no período que antecedeu a Revolução Francesa, os sentimentos nacionais não se manifestaram. A revolução trouxe uma nova elite dominante ao poder, a qual passou a formular uma identidade própria que se converteria em sentimentos nacionais. A superação da aristocracia, acompanhada do sentimento de pertencimento a uma nova ordem social – o que implicava também no

sentimento de exclusão em relação aos componentes da antiga ordem aristocrática –, proporcionou a formulação de um conjunto significativo de crenças nacionalistas no século XIX, conduzidos por uma nova classe média que tinha em sua elite intelectual outro conjunto de valores, não mais universais. “A conduta das elites de classe média nas relações interestatais foi afetada, quando estas passaram a ocupar as posições dominantes do Estado, e se viram como os grupos dirigentes não só de um país ou de um Estado, mas também de uma nação.” (ELIAS, 1997, p.137).

Do ponto de vista político, o final do século XIX ainda era, em grande medida, marcado pela sensação de paz que atravessava o cotidiano social e refletia nas atuações dos Estados-nações. Segundo Hobsbawm (1988), desde 1815 não se tinha a sensação da proximidade com a guerra envolvendo as potências europeias e, a partir de 1871, nenhuma nação da Europa fez uso de armas para atacar outras nações deste continente. Apesar de guerras desencadeadas contra povos e países de fora, nenhuma expectativa de turbulência perturbou a tranquilidade do cenário europeu até o final do século XIX.

Na década de 1890, a preocupação com a guerra foi suficiente para gerar o Congresso Mundial (Universal) para a paz – o vigésimo primeiro estava previsto para setembro de 1914, em Viena –, o Prêmio Nobel da Paz (1897) e a primeira das Conferências de Paz de Haia (1899), reuniões internacionais de representantes majoritariamente céticos de governos e a primeira das muitas reuniões que tiveram lugar desde então, nas quais os governos declararam seu compromisso assumido, porém teórico, com o ideal de paz. Nos anos 1900, a guerra ficou visivelmente mais próxima e nos anos 1910 podia ser e era considerada iminente. (HOBSBAWM, 1988, p.419).

O período de calma entre as nações europeias até o final do século XIX se manifestava na ausência de uma maior preocupação com a formação do quadro militar efetivo. As funções dos exércitos, em geral, eram direcionadas para a esfera civil e não para conflitos internacionais. As atividades que extrapolavam o âmbito interno não se estendiam para além da manutenção da ordem nas colônias: “(...) o trabalho do soldado nos países ocidentais era, de longe, consideravelmente menos perigoso

que o de certos grupos de trabalhadores civis, como os dos transportes (especialmente por mar) e das minas.” (HOBBSAWM, 1988, p.422).

Entretanto, as transformações ocasionadas em meio ao clima da guerra podem ser resumidas na concepção de *perda das certezas* com as quais os povos europeus estavam habituados a conduzirem suas vidas. O que se anunciava no campo dos valores como uma alteração radical dos princípios de universalidade em função da fragmentação e do conflito ocasionados devido ao sentimento de nacionalidade, neste momento passou a ser sentido no cotidiano social enquanto perda dos referências responsáveis pela organização estável da vida. Enquanto exemplificação deste processo, Stefan Zweig (1953), judeu de Viena, expressa de forma autobiográfica a sensação de incerteza proporcionada pelas turbulências sociais, econômicas, políticas e culturais na segunda metade do século XIX.

Zweig foi educado em Viena no período anterior à Primeira Guerra Mundial. E, considera a época de sua formação, de modo resumido, como a “idade dourada da segurança”. “En nuestra casi milenaria monarquía austríaca, todo parecía establecido sólidamente y destinado a durar, y el mismo Estado aparecia como garantía suprema de esa durabilidad.” (ZWEIG, 1953, p.13). Além da segurança mantida pela política, a economia também gozava de certa imutabilidade, onde cada família tinha diante de si os gastos fixos necessários para sua manutenção. O mundo se apresentava de modo durável, sólido, ordenado e racional e, portanto, alheio a guerras, revoluções e distúrbios. “Todo radicalismo, toda imposición de la fuerza, parecia imposible ya en un siglo predilecto de la razón.” (ZWEIG, 1953:14).

Junto a isso, o idealismo liberal alimentava no século XIX o anseio de encontrar o caminho para o “melhor dos mundos”. A sensação de superação das épocas anteriores contribuía para a crença no *progresso* alcançado no presente. Tal crença se apoiava no avanço da técnica e nos milagres da ciência, bem como no rápido acontecimento do progresso social. Mas, este processo não demorou a apresentar uma lacuna intransponível: o esvaziamento da crença de que o

progresso técnico conduziria de modo necessário ao progresso moral. Por conseguinte, os frutos colhidos desta crença compuseram o ceticismo acerca da educação moral do homem.

Diante disso, de maneira rápida, *a segurança revelou-se uma ilusão*. A “burguesia judia”, à qual pertencia Zweig, só pode lamentar sua total destruição, tendo em vista que os valores culturais e o empenho econômico concedidos à sociedade vienense de nada serviram para protegê-la. E, por meio de sua percepção autobiográfica, Zweig expressa o momento doloroso vivenciado na segunda metade do século XIX, onde a própria experiência familiar foi alvo de profundas alterações. Neste sentido, aparece em seu texto o perfil de seu pai, enquanto um perfil comum da época, era um homem dedicado aos negócios, na indústria têxtil crescente no norte da Bohemia, reservado quanto às honrarias, “tocaba muy bien el piano, escribía en un estilo claro y bueno, hablaba el francés y el inglés.” (ZWEIG, 1953, p.19). A segurança sobre a qual vivia inspirava a sensação de liberdade interior. Sua mãe, nascida na Itália, pertencia a uma família judia internacional. A família Brettauer era portadora de prestígio, sendo formada por advogados, médicos, professores, banqueiros e, detentora do domínio de vários idiomas.

Entretanto, para a época que repousava sobre a segurança, a riqueza significa um meio para a obtenção de um nível cultural elevado. “La voluntad verdadera del judío, su ideal inmanente, es el de elevarse a la esfera espiritual, la ascensión hacia una capa cultural superior.” (ZWEIG, 1953, p.21). Por certo, os valores eram engendrados pelo anseio de atingir este estágio superior em termos culturais.

No es una casualidad que un lord Rothschild llegara a ser ornitólogo; un Warburg, historiador del arte; un Cassirer, filósofo; un Sassoon, poeta; todos ellos obedecen al mismo impulso inconsciente de emanciparse de todo lo que había tornado estrecho el judaísmo, del exclusivista y frío afán de ganar dinero, y quizás se manifiesta en ello incluso el oculto anhelo de diluirse en lo comúnmente humano, evadiéndose de lo meramente judío hacia lo espiritual. (ZWEIG, 1953, p.21-22).

Em Viena, tais valores eram integrados com um ambiente de tolerância espiritual, e, com uma formação, embora inconsciente, marcada pelo sentido do supranacional, cosmopolita e de cidadão do mundo. O espaço micro da vida cotidiana mantinha-se integrado com os valores gerais da sociedade. O “fanatismo por el arte, y especialmente por el arte teatral, extendíase em Viena a todas las clases sociales.” (ZWEIG, 1953, p.26). Os valores universais, bem como o desejo de elevação cultural, encontraram em Viena terreno fértil para se desenvolver, tendo em vista que o princípio que orientava a cidade podia ser assim resumido: “viver e deixar viver.”

Entretanto, uma nova era se apresentou, expandindo-se com aceleração paralela aos avanços tecnológicos (as máquinas, o automóvel, o telefone, o rádio, o avião), os quais proporcionaram outra medida de tempo. Não obstante, aquilo que havia de universal na cultura foi solapado a partir da imposição do nacionalismo. “(...) sólo las décadas próximas demostrarán qué crimen cometió Hitler en Viena cuando trató de nacionalizar y provincializar por la fuerza esa ciudad, cuyo sentido y cultura radicaban justamente en el encuentro de los elementos más heterogéneos, en su condición de supranacionalidad espiritual.” (ZWEIG, 1953, p.31).



#### 4. O paradoxo do intelectual engajado

O intelectual engajado é produto do século XIX, pelo menos naquilo que concerne à sua manifestação a partir das tensões geradas com o Caso Dreyfus na França, seguidas do protesto dos intelectuais contra a injustiça que tem em *J'accuse* de Zola sua expressão mais notável. Do ponto de vista das considerações clássicas acerca do intelectual engajado há como pressuposto uma missão que só poderá ser cumprida se a atuação do intelectual estiver sustentada em sua autonomia e independência em relação aos poderes constituídos. Há, diante disso, de acordo com Rêgo (2000), a prerrogativa moral que se efetiva com a prática pedagógica na sociedade, sendo embasada no *universalismo ético* retirado do programa humanista do iluminismo. Paralelo a isso, a *reflexão* é para o intelectual engajado condição indispensável, a qual é mediada pela liberdade de pesquisa e conhecimento que visa a elevação moral dos homens a partir de sua atuação.

Os termos que sinalizam o campo de atuação do intelectual são da ordem ética-política. Embora o compromisso assumido – educadores da humanidade – impõe para o cenário intelectual a necessidade do equilíbrio epistemológico e gnosiológico, o que exige uma atuação pautada por um vasto conjunto de saberes e valores. É neste quadro de atuação que o intelectual incorpora a responsabilidade cívica diante de seus concidadãos, colocando-se como expressão de uma ética da responsabilidade em sua atividade reflexiva. Assim, segundo Rêgo (2000, p.73):

(...) o destino do intelectual previsto pela ilustração não poderia ser outro a não ser aquele de viver e produzir o conhecimento capaz de alterar a rotina dos hábitos tolhedores de energias progressivas. Dessa maneira, o pensar e o conhecer os objetos do mundo se definem pela capacidade de projetar, para a vida coletiva, instituições políticas e sociais capazes de tornar presente e audível a multiplicidade de vozes existentes na sociedade. Essa busca se funda na pretensão constitutiva do intelectual *esclarecido*, que é a de

produzir saber que se torne matéria de carne e sangue, porque passível de contribuir para a desfetichização das instituições.

Entretanto, a *questão nacional* aberta no século XIX trouxe para os intelectuais um desafio a ser superado: uma vez constituído como portador dos valores universais, o intelectual se aproximou dos valores nacionais corrompendo-se naquilo que deveria ser sua missão. Eis aqui o primeiro paradoxo dos intelectuais: de um lado os valores universais a ser seguidos e, de outro, a aproximação com os particularismos políticos e valorativos<sup>23</sup>.

O início do século XX em 1914 – um século que parte da historiografia denomina como um século breve e que começou tardiamente com o final da belle époque – marcou um momento de radical alteração acerca do sentido do papel e da ação dos intelectuais. O nacionalismo agressivo promovido pelas principais potências industriais européias impôs a necessidade da cooptação dos intelectuais para a construção da ideologia da guerra e dos sacrifícios que seriam assumidos pelos cidadãos comuns. Acerca dessa mutabilidade do papel do intelectual moderno, Domenico Losurdo (1989, p.105) aponta que tal metamorfose fora diagnosticada e denunciada pelo historiador francês Fustel de Coulanges no curso da guerra franco-prussiana de 1870/1871:

---

<sup>23</sup> A expectativa projetada sobre o intelectual engajado, bem como a desconfiança acerca de sua “verdadeira” missão podem contribuir para a formulação de algumas interrogações: 1) o intelectual esclarecido, ilustrado, educado pela razão e pelo ideal de universalidade é, realmente, uma “alma bela”, e que pode estar alheio ao mundo da vida e das suas contradições e impurezas?; 2) seria possível afirmar que a entrada dos intelectuais na esfera política passa a implicar que os mesmos foram corrompidos em sua natureza?; 3) seria, de fato, possível estar fora, acima, ou indiferente à política, numa época e em um tempo histórico no qual *tudo é política* (no sentido de valores, ideias, ideais que nascem do processo de individualização (queda das cosmologias antigas, da tradição) e na qual a diferenciação social se reproduz politicamente?; 4) como é possível ser puro e ideal numa época política? Paralelo a isso, seria também possível suspeitar de que a crítica direcionada aos intelectuais, norteadada pela questão do posicionamento político assumindo no século XIX em meio à eclosão dos nacionalismos, contenha traços de ingenuidade. Conforme acentua Machado Neto, (1968, p.67), “Malgrado a tônica de ingênuo e eufórico otimismo que o século passado imprimiu à rotineira consideração da vida intelectual, habitualmente enfocada nos termos de uma permanente e gradativa vitória das luzes da razão sobre as trevas dos preconceitos e tabus obscurantistas, já hoje se tornou patente para as mentes mais lúcidas do mundo contemporâneo que a vida intelectual está, toda ela, montada sobre os riscos dos mais sorrateiros equívocos e das mais perigosas contrafações.”

“Fustel de Coulanges lamentou o fato de que a historiografia e a cultura em geral haviam se tornado “um meio de governo e um instrumento de guerra”, de modo que “a guerra dos eruditos” era somente uma preparação e um prolongamento da “guerra dos soldados”.” Uma denúncia semelhante foi feita por Sigmund Freud (1954, p.221) em 1915 no começo da guerra:

Parece-nos que jamais acontecimento algum aniquilou tantos apreciados bens da Humanidade, ofuscou tantas das mais lúcidas inteligências, denegriu tão completamente aquilo que havia de excelso. Até a ciência perdeu sua tranqüila imparcialidade; seus servidores, exasperados no mais íntimo, tratam de fazê-la subministrar armas para contribuir com a luta contra o inimigo. O antropólogo declara inferior e degenerado o adversário; o psiquiatra, proclama o diagnóstico de suas anomalias mentais e psíquicas.

Diante da tragédia e da catástrofe praticada pelos Estados nacionais – a brutalização da linguagem, a transformação simbólica do adversário em inimigo, o fim do *jus publicum europaeum*, a imposição de pesados sacrifícios e renúncias para toda a população masculina e feminina, a mobilização total dos recursos e das pessoas, o extremo da violência praticada pela ideologia da guerra e política total, o elevadíssimo número de soldados e de civis mortos pelas armas de destruição em massa, a destruição da natureza e da cultura –, Julien Benda (1999), em sua obra *La trahison des clercs* (A traição dos intelectuais), publicada em 1927, ergue a crítica radical aos intelectuais que, em sua concepção, teriam se manifestados como traidores da sua missão no século XIX. Por definição, os intelectuais seriam “(...) todos aqueles cuja atividade, na sua essência, não perseguem fins práticos, mas que, procurando satisfação no exercício da arte ou da ciência, ou da especulação metafísica, enfim, na aquisição de um bem não temporal, dizem, de certo modo: ‘Meu reino não é deste mundo’.” (Benda, 1999, p.66). Diante disso, os intelectuais desviaram-se de seu compromisso quando se dedicaram a assumir as paixões dos homens de facção. O apego aos valores universais, em especial a *justiça* e a *verdade*, tornou-se sinal de fraqueza no século XX. Por conseguinte, os

intelectuais passaram a adotar as paixões políticas, incluí-las em suas atividades e consolidá-las por meio de suas doutrinas.

Esta classe de homens, que, segundo Benda, pode ser percebida há mais de dez mil anos através da história, composta por filósofos, religiosos, literatos, artistas e cientistas, se opôs, em épocas anteriores, tanto ao realismo/imediatismo das multidões quanto às paixões políticas. A oposição alimentava-se de valores voltados para a “humanidade” e para a “justiça”, sendo circunscrita por uma atitude teórica que mantinha espaço aberto para a construção do caminho rumo à civilização. Mas, uma postura nova foi assumida pelos intelectuais no final do século XIX, quando uma parcela significativa desta classe se dispôs a fazer o *jogo das paixões políticas*. E, ao invés de refrear o imediatismo do comportamento das multidões, os intelectuais, em grande medida, passaram a impulsionar o comportamento realista dos povos.

Hoje, basta dizer os nomes de Mommsen, Treitschke, Ostwald, Brunetière, Barrès, Lemaître, Péguy, d’Annunzio, Kipling, para convir que os intelectuais exercem as paixões políticas com todos os aspectos da paixão: a tendência à ação, a sede pelo resultado imediato, a preocupação apenas em alcançar objetivo, o desprezo pelo argumento, o excesso, o ódio, a idéia fixa. O intelectual moderno não deixa mais o leigo ir à praça pública desacompanhado; ele pretende reivindicar sua alma de cidadão e exercê-la com vigor; ele tem orgulho desta alma; sua literatura é cheia de seu desprezo por aquele que se fecha dentro da arte e da ciência e se desinteressa pelas paixões da cidade. (BENDA, 1999, p.67-68).

Com isso, se os intelectuais de épocas anteriores mantinham-se alheios ao realismo das mudanças que estavam gerando a formação da sociedade de classe e de massa, a partir do século XIX o posicionamento dos intelectuais, em grande medida, passou a servir às paixões que acompanham os interesses particulares<sup>24</sup>. Embora

---

<sup>24</sup> A alteração no sentido da missão dos intelectuais – entre a defesa dos valores universais e os particularismos sócio-políticos – demonstra o vínculo indissociável com as transformações sociais que anunciaram a era moderna. As contradições objetivas da sociedade capitalista refletem diretamente sobre a postura dos intelectuais. É neste sentido que para Sartre (1994), o intelectual na modernidade é um *homem-contradição*. A contradição tem origem no processo de recrutamento, onde o intelectual portador de um saber distinto das demais camadas sociais tende a entrar em conflito com as ideologias presentes na sociedade a partir da visão humanista de mundo. O intelectual

houvesse, em épocas anteriores, alguns intelectuais isolados que se preocuparam com as paixões políticas e, de modo semelhante, a partir do século XIX alguns que tenderam a evitá-las, no *conjunto* dos intelectuais que marca um período e outro esta distinção é, segundo Benda, a principal característica desta classe de homens. O apego às paixões políticas, no conjunto dos intelectuais, manifesta-se em sua ação exercida no mundo e não por uma definição conceitual que visa encontrar a essência daquilo que seria o intelectual. E, é por meio desta ação no mundo que os intelectuais do século XIX se distanciaram das formas de atuação das épocas anteriores.

Diante desta nova fase em que se encontram os intelectuais, o pensamento direcionado pela ação no mundo tornou-se a principal ferramenta de sua atuação. O protesto na forma de manifestação pública fez do intelectual um ator presente nas transformações para a nova ordem social na era moderna. Apesar de ser essa postura produto de manifestações imediatas – como, por exemplo, o espaço ocupado na imprensa com a exposição de opiniões em artigos de jornais –, é preciso considerar que há como pano de fundo destas formas de manifestação um conteúdo especulativo e reflexivo gerado através de uma atividade intelectual mais intensa, fruto de visões mais amplas do mundo. Assim, o que parece ser um tão somente um campo constituído por opiniões manifestadas é, antes, uma forma própria assumida pelo intelectual como alguém que age no mundo.

Contudo, temos aqui a combinação de dois momentos que servem para mensurar o compromisso do intelectual. Em primeiro lugar, a nova forma assumida para a atuação, a qual diz respeito ao agir no mundo sustentado pela manifestação pública como elemento

---

pode ser recrutado de dois campos diferentes da realidade social: das famílias de profissionais liberais ou das famílias de operários. Em ambos os casos, a contradição é inevitável. Contudo, é por meio desta contradição inerente ao intelectual que ele adquire consciência do descompasso entre as práticas existentes na realidade social e os complexos ideacionais que mascaram a realidade. “Nascido em geral, na camada média das classes médias, onde lhe é inculcada desde a mais tenra infância a ideologia particularista da classe dominante, seu trabalho coloca-o de qualquer maneira na classe média. (...) Seu ser social e seu destino lhe vêm de fora: é o homem dos meios, o homem médio (...); os fins gerais aos quais se referem suas atividades não são seus fins.” (SARTRE, 1994, p.24).

indispensável. Em segundo lugar, o posicionamento com o qual a manifestação é empreendida e, neste aspecto, encontra-se o problema central que situa o pensamento de Benda. Isto é, a *traição dos intelectuais* está no compromisso assumido a partir das paixões orientadas por valores particulares, o que implica na renúncia dos valores universais voltados para a humanidade. Os intelectuais que não se submeteram a tais paixões “(...) Eram os oficiantes da justiça abstrata e não se maculavam por qualquer paixão por um objeto terrestre.” (BENDA, 1999, p.71). Disto deriva o critério para identificar se o intelectual, ao agir publicamente, respeita seu ofício e não se submete à condição de traidor: “(...) ele é imediatamente difamado pelo leigo cujos interesses ele prejudica (Sócrates, Jesus). Pode-se dizer, de antemão, que o intelectual louvado pelos leigos trai sua função.” (Benda, 1999, p.71).

O critério estabelecido por Benda para apontar os intelectuais que praticaram a traição – traição esta definida inicialmente pelo abandono dos valores universais – tem um conteúdo específico naquilo que concerne ao apego às paixões particulares. Trata-se, pois, da *paixão nacional* que os intelectuais europeus assumiram diante do *nacionalismo* no século XIX. Na construção dos *impérios* os intelectuais não submeteram suas concepções ao princípio da crítica e, em vista disso, colocaram o patriotismo acima de qualquer valor universal. Ao citar Barrès na França – “deve-se dar razão à pátria, mesmo se ela estiver errada”, frase emblematicamente pronunciada no curso do *Affaire Dreyfus*, mais especificamente, nas séries de comprovações das injustiças cometidas pelo Estado Francês expostas por Émile Zola em seus artigos publicados nos jornais de Paris –, Benda acentua que a traição dos intelectuais é caracterizada pelo esforço de assegurar a construção dos impérios através da formação de uma mentalidade nacionalista agressiva, belicista e xenófoba. Por consequência, os intelectuais se comprometeram também com os efeitos negativos da parcialidade inerente ao nacionalismo:

Apontarei outro traço que toma o patriotismo para o intelectual moderno: a xenofobia. O ódio do homem pelo “homem de fora” (o farasteiro), sua proscricção, seu desprezo pelo que não é “de casa”. Todos estes movimentos, tão constantes entre os povos e aparentemente necessários à sua existência, foram adotados em nossa época por homens ditos pensadores e com uma seriedade de aplicação, uma *ausência de ingenuidade*, que contribui bastante para que esta adoção mereça atenção. (BENDA, 1999, p.74).

Diante deste posicionamento dos intelectuais resulta uma ameaça que recai sobre a civilização quando o “cataclisma das noções morais universais” é anunciado por parte daqueles que educam o povo. Paralelo a isso, os intelectuais passaram a expressar um “amor por suas cidades” que não deixa espaço para qualquer “ordem superior” que esteja acima de suas nações. Isto implica na confecção de um “espírito nacional” que é solidificado em oposição aos outros “espíritos nacionais”. E, por um gesto de vaidade, cada qual procura alimentar a arrogância de seu povo, fortalecendo a crença da superioridade sobre os demais povos. Assim, ao defender seu “enraizamento”, o intelectual assume a parcialidade que fere todo “valor universal” que deveria nortear seu compromisso.

O comportamento parcial dos intelectuais, que assumem um posicionamento alheio aos valores universais, atravessa os trabalhos dos artistas, cientistas e filósofos do século XIX. O que, em grande medida, deveria ser produto de uma *inteligência desinteressada*<sup>25</sup>, transformou-se, segundo Benda, em obras políticas com interesse restrito. Os *poetas* jamais puderam se isolar de suas paixões, mas o que ocorre de novo é o endereçamento extremado para as intenções

---

<sup>25</sup> A concepção de que os intelectuais devem manter um compromisso desinteressado foi transportada para o mundo contemporâneo, tendo o cientista também auto-identificação com este propósito. Nas palavras de Sarlo (2000, p.168): “Apoiados na credibilidade da ciência e da técnica (que talvez sejam hoje, juntamente com as neo-religiões, as principais fontes de fé no sistema linfático da mídia), os especialistas, em primeiro lugar, acreditam na própria neutralidade frente aos valores e, portanto, em que um aspecto central de sua tarefa é justamente preservar essa neutralidade. Opinam como especialistas, a partir de bases acadêmicas ou das repartições do governo, e sua opinião obtém uma aura de objetividade, já que é justamente a opinião de um especialista, que se considera acima da disputa de interesses. Os meios de comunicação de massa (em particular o jornalismo escrito) acrescentam outro fio a essa trama, sobre a qual os especialistas fazem com que seus juízos pareçam objetivos, atribuindo objetividade à prática tecno-científica.”

políticas. Exemplo destacável deste fenômeno é, para Benda, o *lirismo filosófico* que tem na obra de Barrès sua expressão mais significativa: no ápice de sua obra seu esforço concentrou-se em servir à “paixão da raça” e ao “sentimento nacional”. Mais intensa “traição” está entre os *romancistas* que projetam nos feitos dos “heróis” os fins parciais, direcionando todas as suas virtudes na capacidade de enaltecer o povo contra os perigos trazidos pelo “estrangeiro”. Assim, o valor da obra de arte abandona o caminho da civilização para produzir a paixão política, em seu caráter parcial, no coração do leitor. Para além da arte, as construções científicas tiveram maior força no processo de particularização dos valores. Os discursos produzidos pelos *historiadores* revelam o interesse (traição) junto aos nacionalismos do século XIX:

A humanidade certamente não esperou a época atual para ver a história pôr-se a serviço do espírito partidário ou da paixão nacional; mas acredito poder afirmar que ela nunca havia visto fazê-lo com o espírito de método, a intensidade de consciência que vemos nela, há meio século, entre certos historiadores alemães e, há 20 anos, entre os monarquistas franceses. (BENDA, 1999, p.85).

As doutrinas dos intelectuais impuseram uma nova escala de valores no mundo, desconsiderando qualquer aspecto teórico que pudesse estar além do temporal. Logo, o sentimento universal foi enfraquecido por meio das doutrinas de autores como Bourget, Barrès, Maurras, Péguy, d’Annuzio, Kipling e a imensa maioria dos pensadores alemães. Estes autores fortaleceram o sentimento de pertencimento à nação e à raça, recusando todas as aspirações acerca do homem, em seu sentido universal.

Se, por um lado, o movimento teórico anterior prezava o *humanismo* a partir de uma pura paixão da inteligência que elevava o humano por meio de um conceito sem diferenciações concretas, de outro modo, os pensadores do século XIX – como, por exemplo, Michelet, Quinet, Proudhon, Romain e Georges Duhamel – visaram a condição concreta do homem, exigindo a primazia dos valores



particulares da condição humana diferenciada. Além disso, “Esta glorificação do particularismo nacional, tão inesperada entre todos os intelectuais, o é singularmente entre aqueles que chamei “intelectuais por excelência”: os homens de Igreja.” (BENDA, 1999, p.94).

As doutrinas que rejeitam o sentimento universal não estão apenas em favor da nação. É o caso, por exemplo, da defesa da *classe*. Segundo Benda, ao invés de propor que o sentimento de diferença entre burgueses e proletários fosse enfraquecido, os moralistas do século XIX buscaram a construção de uma mentalidade que cada vez mais fortalecesse a oposição entre as classes. De maneira semelhante, os moralistas erigiram o desprezo sobre qualquer forma de moral universal e, em seu lugar, passaram a afirmar morais especiais. Mas, além da moral universal, os intelectuais também condenaram a verdade universal, o que ultrapassa o âmbito estrito da política para promover uma inversão no pensamento ocidental: “Lembremos que esta veneração do individual é, na história da filosofia, a contribuição dos pensadores alemães (Schlegel, Nietzsche, Lotze), enquanto a religião metafísica do universal (acrescida até de certo desprezo pelo experimental) é eminentemente o legado da Grécia ao espírito humano.” (BENDA, 1999, p.105).

A denúncia feita por Benda culmina na oposição entre dois tipos de razão distintos, as quais podem revelar o engajamento ou a traição dos intelectuais. Em primeiro lugar, os intelectuais que assumiram o compromisso moral eram defensores da razão capaz de indicar os valores universais, a qual era a base do projeto humanista e que visava a emancipação da humanidade. Em contrapartida, os intelectuais empreenderam a traição com relação a tais valores ao se filiarem com a razão de Estado, comprometida com os anseios nacionalistas que resultaram na fragmentação dos valores. Segundo Bobbio (1997), esta é a principal denúncia levantada por Benda na direção dos intelectuais, pois indica que o declínio do comprometimento moral se deu a partir da aproximação desta classe de homens com as paixões políticas, sem perceberem que o comportamento que é lícito para o político nem

sempre é lícito para o intelectual. Diante disso, a manifestação do paradoxo do intelectual engajado na passagem do século XIX para o século XX está em assumir para seu posicionamento, marcado por valores universais, a conduta política sustentada em paixões particulares.

No entanto, de maneira abrangente, o paradoxo do intelectual também pode ser percebido naquilo que Wolff (2006) considera como dilemas (trágicos) inerentes à sua constituição. Três são estes dilemas: 1) intelectual específico ou intelectual total?; 2) ter o saber do poder ou denunciar o poder do saber?; 3) ética da convicção ou ética da responsabilidade. Tais dilemas seriam para os intelectuais questionamentos que sempre os acompanharam na história do pensamento ocidental, mesmo antes dos episódios do século XIX que permitiram a abertura para o *intelectual engajado*. Segundo Wolff, o ponto de partida desta problemática está no enfrentamento estabelecido entre Sócrates e os Sofistas na Grécia antiga.

Em se tratando do primeiro dilema, a questão era considerar o posicionamento retórico dos intelectuais como adequado ou inadequado para os assuntos públicos. No caso dos sofistas, a postura intelectual estava atrelada com a retórica que pretendia um discurso acerca de todas as coisas, sem qualquer conhecimento específico de suas esferas, ou das esferas da vida pública como, por exemplo, urbanismo, finanças, defesa e assim por diante. Com isso, os Sofistas eram os representantes de um *saber total*, o qual passou a ser refutado por Sócrates que pretendia o empreendimento de um *saber específico* sobre cada assunto. Para Wolff, o dilema permanece em aberto para os intelectuais, o que manifesta um paradoxo delimitado: ser um intelectual específico, mais próximo do campo dos *experts*, mesmo que em assuntos públicos, ou se posicionar como um intelectual total que elabora um discurso acerca de todas as coisas, correndo o risco de ser superficial.

O segundo dilema também surgiu no confronto de ideias entre Sócrates e os sofistas. A possibilidade de desmascarar o poder do saber pela força das palavras deixou um peso significativo para a capacidade

da retórica, a qual passou a apresentar um aspecto positivo ao permitir a retirada do povo do subjuço do poder, mas investiu-se de desconfiança com um lado negativo: a retórica, técnica universal para falar que visava seduzir e convencer, poderia por si mesma subjugar o povo que havia sido libertado da opressão denunciada do poder. O paradoxo nascia da retórica e era recebido pelos intelectuais: fazer uso da retórica implicava em uma necessidade e um risco, não existindo um mecanismo preciso de mensuração da passagem de uma função à outra. De acordo com Wolff, este dilema se intensificou com o aparecimento do intelectual midiático, o qual, em grande medida, faz o uso da retórica recolocando constantemente o movimento alternado de sua necessidade e risco.

O terceiro dilema, provavelmente o mais próximo da problemática levantada por Benda, diz respeito à filiação ou não dos intelectuais com as concepções políticas de uma época particular. O intelectual pode orientar-se por meio de uma *ética da convicção*, diante da qual sua sustentação é importada da pureza das ideias que não se submetem aos contornos políticos de um período histórico. Neste caso, o posicionamento moral dos intelectuais é garantido a partir de valores universais que antecedem disputas particulares. De outro modo, os intelectuais podem reivindicar para seu comprometimento a realização de ideias particulares que assumem a forma de projetos de um determinado grupo ou nação. Em vista disso, o intelectual assume a *ética da responsabilidade*, buscando as vias adequadas para a realização de um propósito que não é universal.

Os três dilemas apresentados por Wolff não se remetem a uma forma específica de intelectual em um momento histórico delimitado. Antes, sua preocupação é avaliar o modo pelo qual a trajetória dos intelectuais – enquanto homens presentes em todas as sociedades e em todas as épocas, cuja atividade constituía-se no esforço em orientar o andamento social – foi marcada por contradições formadoras de paradoxos indissolúveis. Porém, se o paradoxo é uma condição inerente aos intelectuais, podemos indicar que com o surgimento do *intelectual engajado* no século XIX ele se intensificou numa direção, a qual poderia

ser resumida como “intelectuais em tempo de crise”; a crise é de sua época e o paradoxo é aquilo que nele reflete.

A crise diz respeito à dissolução da era moderna tanto ao nível das mentalidades quanto no processo histórico-social, tendo em vista que os dois momentos convergem para uma transformação impar na cultura europeia. No âmbito das mentalidades, o projeto iluminista foi afetado substancialmente a partir do espaço ocupado pela instrumentalização da racionalidade com o avanço das ciências experimentais. O irracionalismo no século XIX ratificou o desmanche da era moderna, sendo acompanhado pelo deslocamento da metafísica diante do fortalecimento das concepções positivistas. Do ponto de vista ético-moral, a afirmação dos valores universais, naquilo que era próprio ao empenho humanista, encontrou obstáculos intransponíveis. Tais obstáculos foram solidificados com a expansão dos nacionalismos, os quais, na via histórico-social, elevaram os valores particulares e as visões delimitadas de mundo.

Na base do intelectual engajado que nascia no século XX estavam os valores universais como suporte de seu compromisso moral. As prerrogativas encontradas no pensamento de Fichte foram gradativamente atrofiadas com a participação dos intelectuais nos projetos nacionalistas, embora o Caso Dreyfus tenha provocado a manifestação dos intelectuais comprometidos com os ideais universais de justiça e verdade. O paradoxo encontrado pelos intelectuais, que pode ser percebido em Benda como impulso para a *traição*, remete justamente à fragmentação do suporte universal necessário para que o compromisso pudesse ser assumido.

Assim, é no acúmulo de paradoxos e de contradições produzidas pelos processos de urbanização, industrialização e modernização, que fora constituído o caminho histórico que conduziu para o esvaziamento de sentido da figura do intelectual engajado. E, a possibilidade de contornar tal esvaziamento passa pela recolocação de um ponto de apoio para a atuação dos intelectuais que não mais pode ser conseguido com as tentativas de reafirmação dos valores universais, tendo em vista

tanto o declínio da razão emancipadora da era moderna e do campo metafísico outrora responsável por suspender as particularizações na confecção dos valores, bem como o advento do nacionalismo agressivo e belicista.

Diante deste paradoxo, Mannheim (1976) se deu conta de duas questões que precisavam ser equacionadas novamente, pois a fórmula anteriormente aplicada não era mais satisfatória. Em primeiro lugar, a crise dos valores havia sido acentuada a tal ponto que passara a ser necessário encontrar uma nova saída na conjugação entre os aspectos irracionais e racionais da vida social. Em segundo lugar, as prerrogativas universais não teriam mais força para sustentar a atuação dos intelectuais, o que passa a indicar a necessidade de construção da *sociologia do conhecimento* como possibilidade de diagnosticar os problemas sociais e, a partir disso, reafirmar a capacidade dos intelectuais com base na ciência.

## PARTE II – CIÊNCIA E INTELLECTUAIS EM KARL MANNHEIM

O desafio mais profundo do pensamento de Mannheim diz respeito à compreensão da crise da modernidade e das profundas transformações ocorridas no final do século XIX e, sobretudo, no início do século XX. Isto pode ser afirmado por duas razões. Em primeiro lugar, sua obra identifica na crise da modernidade o principal ponto de instabilidade dos intelectuais, pois com o declínio das antigas formas de representação e orientação social se tornaram mais agudas as contradições oriundas dos processos de urbanização e de industrialização. Por conseguinte, há o declínio das elites responsáveis pela orientação social e o fortalecimento do descontrole da vida social, sendo este o impulso para os regimes totalitários e para a barbárie na primeira metade do século XX. Em segundo lugar, o conjunto de sua teoria converge para o esforço de refletir a importância do papel dos intelectuais, tendo em vista o imperativo da construção de novas formas de sociabilidade no bojo das radicais mudanças na ordem social. Os dois momentos delimitam a análise proposta sobre o pensamento de Mannheim: o diagnóstico – seja como diagnóstico do tempo presente, ou, diagnóstico da sociedade moderna – acerca da fragmentação dos referenciais estabelecidos na era moderna e a via de saída do cenário de profunda crise social. Nesta direção, o autor desenvolveu um importante debate acerca das bases de uma ciência da sociedade, a qual reivindicou um estatuto epistemológico próprio ao se afastar do modelo das ciências naturais, bem como a ligação necessária deste debate com a intervenção social que tem no compromisso moral dos intelectuais seu ponto de apoio.

Nesse capítulo, buscamos compreender o sentido e o significado dos problemas sociais apontados pela sociologia do conhecimento em três momentos. No primeiro, serão apresentados os aspectos mais abrangentes do pensamento de Mannheim, os quais demonstram a preocupação do autor para com a leitura da era moderna até o ponto de manifestação de sua profunda crise. No segundo, há a exposição das bases da sociologia do conhecimento e seu alcance de compreensão da

realidade social. Por fim, a contribuição da sociologia do conhecimento para o problema do papel dos intelectuais, proporcionando um suporte científico que passa a sustentar a sua atuação. Os três momentos são integrados pela concepção de que a crise da modernidade é compreendida por Mannheim por meio do suporte científico. Ou seja, no espaço antes ocupado pelos valores universais tradicionais, segundo a visão humanista, Mannheim coloca a base científica da *sociologia do conhecimento* para refletir, interpretar e contribuir para ordenar o sentido do jogo das forças sociais e políticas.

## 5. Dinâmica social, irracionalidade e crise

A racionalização das diferentes esferas da vida projetada na era moderna culminou no cenário de *barbárie* que atravessou o terreno social da primeira metade do século XX. Este processo, sentido pelo pensamento ocidental como retrato da crise da humanidade, é entendido por Benjamin (1995) como propulsor da principal questão a ser investigada: a presença da violência e da irracionalidade em suas múltiplas formas existentes no tecido social. Por certo, a racionalização da violência, efetuada pelas diversas forças sociais e políticas, tornou visível o lado irracional da vida em sociedade, promovendo, no âmbito das ideias, uma releitura do percurso civilizatório no mundo ocidental.

Por um lado, a distinção entre a racionalidade e a irracionalidade precisou ser revista, uma vez que, conforme afirma Löwy (2011), a *barbárie* moderna é essencialmente racional quando: utiliza meios técnico-científicos para a criação de uma indústria “legítima” do homicídio; promove a impessoalidade do massacre desmedido; constrói uma gestão burocrático-administrativa para empreender e legitimar os atos bárbaros; e, por meio do discurso “científico”, configura uma ideologia legitimadora de novo tipo, ou seja, sem recorrer aos valores religiosos e tradicionais. Por outro lado, além da necessidade de um diagnóstico da situação presente, o esforço reflexivo precisou encontrar caminhos alternativos para o futuro, uma vez que a *barbárie* revelou a crise radical que envolveu os projetos sociais e políticos da modernidade.

Diante deste quadro, o ponto de partida da análise de Mannheim (1962a) está na constatação de que o aspecto irracional inerente à vida social foi elevado de modo extremo no século XX em função de dois elementos: o declínio da crença no caráter nacional permanente e o declínio da crença no progresso gradual da Razão na história<sup>26</sup>. O

---

<sup>26</sup> O contexto sócio-econômico vivenciado por Mannheim reflete de modo expressivo o declínio da crença na nação associada ao progresso. Se os anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial significaram progresso econômico para a Alemanha, o período imediatamente posterior ao fim da guerra podia ser resumido num contexto de miséria e fome da população. Na mesma proporção em que as péssimas condições de vida do povo alemão cresciam, as



aparente caráter nacional duradouro se mostrou insustentável, uma vez que a sociedade moderna, marcada pela transitoriedade, manteve-se distante do aspecto de permanência próprio das sociedades tradicionais. De modo semelhante, o otimismo relacionado com o progresso racional revelou-se como ofuscamento das forças caóticas que em certo momento não puderam mais ser reprimidas. A defesa do caráter nacional não pode se afirmar a partir da manifestação de suas lacunas, demonstrando um limitado desdobramento do ponto de vista teórico. Mas, o embate entre racionalidade e irracionalidade não perdeu seu espaço na formação da sociedade, conduzindo todas as forças sociais, inclusive aquelas que deveriam ser responsáveis pela orientação da vida social (diga-se, os intelectuais), a uma condição de paralisia<sup>27</sup>.

Sabemos que certos grupos da sociedade são sempre animados por impulsos irracionais latentes. O efeito mais desastroso dos acontecimentos dos últimos anos não foi simplesmente o fato de que êsses grupos se tenham abandonado ao irracionalismo. Muito pior é a forma pela qual os acontecimentos confundiram os outros grupos dos quais havíamos esperado certa desistência a uma irracionalidade exagerada e que agora, da noite para o dia, perderam sua crença no poder da razão na sociedade. (Mannheim, 1962a, p.49-50).

Os aspectos gerais desta época de transição situam-se (1) no abandono do projeto moderno fixado na “Idade da Razão” por parte de seus defensores e, simultaneamente, (2) no acirramento da disputa ideológica do curso da história. Estas duas questões são enunciadas por Mannheim de maneira enfática, pois serão elas responsáveis por nortear

---

tentativas de contornar a crise caíam em descrédito. Assim, o projeto de reconstituição da Alemanha pela via democrática sustentado na República de Weimar conseguiu pouco espaço para a obtenção de sua legitimidade.

<sup>27</sup> A situação de paralisia recebeu um impulso decisivo por parte dos regimes totalitários. No caso específico do nazismo, seu posicionamento frente aos intelectuais descontentes e críticos a implantação do regime tornou-se manifesto logo no início da chegada do Partido ao poder através da ação simbólica da *Bücherverbrennung* (queima de livros). O dia dez de maio de 1933 ficou tragicamente registrado para a camada de intelectuais que presenciou nas praças de Munique e de Berlim a destruição de aproximadamente vinte mil livros de suas bibliotecas públicas. Dentre os textos estavam obras de autores que declaradamente mantinham posições contrárias aos propósitos nazistas e também outros que poderiam ser interpretados como portadores indiretamente de tal intenção, tais como: Thomas Mann, Heinrich Mann, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Erich Maria Remarque, Kurt Tucholsky, Franz Werfel, Sigmund Freud, Karl Marx, Heinrich Heine.

seu pensamento. De início, para uma melhor caracterização desta segunda questão, com a qual encontraremos a primeira adiante, é possível considerar que a constatação da *alteração no sentido da história* ocupa um espaço privilegiado no pensamento de Mannheim. Em seu artigo publicado em 1924, sob o título *O Historicismo*, Mannheim (s/d.[a], p.117-118) procurou uma resposta para o “novo sentido da história”:

O historicismo tornou-se uma força intelectual de extraordinária importância; resume a nossa *Weltanschauung* (concepção de mundo). O princípio historicista não só organiza, como uma mão invisível, o trabalho das ciências culturais (*Geisteswissenschaften*), mas percorre todo o nosso pensamento cotidiano. Hoje é impossível tomar parte na política, compreender mesmo uma pessoa (pelo menos se não queremos esquecer as técnicas interpretativas modernas), sem tratarmos todas estas realidades de que tratamos como dinâmica na sua origem e no seu desenvolvimento.

Há aqui outras questões que integram a pergunta pelo novo sentido da história, a qual tem em sua resposta o *historicismo*. Em primeiro lugar, o ponto de rompimento reivindicado por Mannheim em relação às concepções da filosofia da história que se sustentaram tanto no pressuposto de uma substância (diga-se, razão) à qual o processo histórico permanecia submetido, quanto na determinação teleológica que em seu caráter evolucionista lançou mão de um estágio de realização para a humanidade, sustentado pela crença no progresso sempre crescente e benéfico. Em segundo lugar, as premissas erguidas pelo discurso filosófico moderno, as quais partiram da aceitação exclusiva da dimensão estática da realidade que, acreditava-se, podia ser afirmada em representações (leis gerais) imutáveis apesar das transformações sócio-culturais latentes. Em terceiro lugar, o campo aberto pelo historicismo hermenêutico – seja como uma disposição teórica em torno das investigações da realidade humana ou como predisposição da própria realidade humana agora entendida como *cotidiano* – proporcionou uma via de acesso aos elementos culturais “espontaneamente” gerados a partir das vivências intersubjetivas, o que apontou para o ambiente

outrora ocultado devido a uma crença exclusiva (ingênua, parcial) na razão.

Em se tratando do rompimento com a filosofia da história, o pensamento de Karl Popper (1980) pode contribuir para uma apreciação inicial das suas implicações. Em uma sistematização crítica do historicismo inerente à filosofia da história, Popper utiliza como base da análise a questão do conhecimento humano percebido sob o movimento evolutivo. Isto porque nas diferentes formas de manifestação, a filosofia da história se consolidou a partir da crença de que a evolução histórica estava associada, de modo necessário, à capacidade cada vez mais ampla do homem em dominar tanto os fenômenos naturais quanto os fenômenos culturais. A crença na evolução do controle do mundo exterior promoveu o elemento *finalista* nas pretensões historicistas: perceber as leis inexoráveis do processo histórico permitiria a indicação precisa do futuro, ou mesmo do presente, onde estaria situada a realização da humanidade (civilização). Entretanto, a previsibilidade do movimento histórico é caracterizada por Popper como “miséria” das concepções historicistas teleológicas. Segundo Popper, tal fracasso historicista, que passa pela crença na evolução contínua do conhecimento humano, se apresenta por meio de cinco momentos encadeados:

1) O curso da história humana é fortemente influenciado pelo crescer do conhecimento humano (...). 2) Não é possível predizer, através de recursos a métodos racionais ou científicos, a expansão futura do nosso conhecimento científico (...). 3) Não é possível, conseqüentemente, prever o futuro curso da história humana. 4) Significa isso que devemos rejeitar a possibilidade de uma *História teórica*, isto é, de uma ciência social histórica em termos correspondentes aos de uma *Física teórica*. Não pode haver uma teoria científica do desenvolvimento histórico a servil de base para a predição histórica. 5) O objetivo fundamental dos métodos historicistas está, portanto, mal colocado; e o historicismo aniquila-se. (POPPER, 1980, p.05).

Na base da refutação ao historicismo evolucionista está, portanto, a máxima de que *se o conhecimento humano cresce, não há como antecipar hoje o que tão-somente saberemos amanhã*. Por conseguinte, Popper classifica tal mentalidade em duas concepções distintas: 1)

*naturalística*, sendo aquela que se utilizou dos métodos da Física para a composição de suas análises históricas; 2) *antinaturalística*, sendo aquela que recusou os métodos da Física, reivindicando um arranjo metodológico próprio para a exposição do campo histórico. A concepção historicista do positivismo de Comte seria a principal expressão da primeira concepção do historicismo teleológico. No caso da segunda, a dialética de Hegel e o materialismo-histórico de Marx aparecem como expoentes.

Entretanto, apesar de pontuar a crítica radical ao historicismo teleológico dos séculos XVIII e XIX, Popper não empreendeu maiores esforços para resgatar a crítica ao mesmo movimento que já se erguia no século XIX. Tal crítica foi responsável pela afirmação de outro modelo historicista, ausente de qualquer substancialização, reducionismo a leis mecânicas e finalismo evolucionista. Trata-se, pois, do historicismo de viés hermenêutico formulado por Dilthey (1833-1911) como referencial para as *ciências do espírito* em oposição ao modelo das *ciências naturais*. Este modelo é relevante para a presente análise, uma vez que passou a ocupar a centralidade na demarcação inicial da Sociologia com procedimento interpretativo, da qual o pensamento de Mannheim tornou-se herdeiro. Conforme acentua Lepenies (1996, p.11), a confecção da Sociologia no século XIX se dá entre:

(...) uma orientação científicista, pronta a imitar as ciências naturais, e uma atitude hermenêutica, que aproxima a disciplina da literatura. O debate entre uma intelectualidade literária e uma intelectualidade das ciências sociais constitui dessa forma parte de um processo, em cujo decorrer foi-se distinguindo o modo de produção científico do modo de produção literário; essa separação é acentuada ideologicamente pela contraposição entre a fria razão e a cultura dos sentimentos – uma dessas oposições que marcam o conflito entre a Ilustração e a Contra-Ilustração.

O caminho hermenêutico apresentado por Dilthey (1986) recusa qualquer forma de determinismo histórico, passando a conceber a realidade histórico-social como um complexo vital em movimento ininterrupto. Este movimento não é filtrado por uma perspectiva dialética, em vista da qual seria possível atingir uma síntese realizadora e

redentora do processo histórico, mas, de modo contrário, as interações no processo histórico são de ordem multideterminante, o que exige a *compreensão* da realidade histórico-social a partir das diferentes configurações sociais em interação com o fluxo constante das ações humanas no mundo. De maneira semelhante, o homem não pode ser apreendido por definições unilaterais, ou explicativas de caráter mecanicista, mas constitui-se como uma *unidade psico-física de vida inserido em um contexto histórico-social*. Em outras palavras, a situação do homem no mundo caracteriza-se pela sua capacidade de produzir a cultura e ser um produto cultural, em uma esfera de multideterminação que antecede qualquer traço de intencionalidade (ou, racionalidade) em meio às interações sócio-culturais. Paralelo a isso, Dilthey elaborou um modelo de ciência fora dos padrões epistemológicos das Ciências Naturais. Esta última encaminhou seus procedimentos investigativos com a afirmação de um objeto estático passível de ser operacionalizado por meio das representações imutáveis e, ao mesmo tempo, aplicou sobre este objeto um método experimental-causal, desconsiderando os componentes mutáveis da realidade observada. Em contrapartida, com a apresentação das ciências do espírito, Dilthey reivindica a apreciação da dinâmica constitutiva dos fenômenos histórico-sociais.

De acordo com Löwy (1991), esta nova concepção historicista-hermenêutica tem em seu ponto de partida três hipóteses fundamentais: 1) todos os fenômenos sociais, culturais ou políticos só podem ser *compreendidos* dentro do processo (mudança) histórico; 2) os fatos sociais são qualitativamente diferentes dos fatos naturais, o que implica na composição de dois horizontes epistemológicos distintos; 3) se os fenômenos observados estão submetidos ao movimento do processo histórico, o sujeito que observa tais fenômenos também está inserido em seu campo de observação, o que proporciona para o investigador das ciências do espírito um estatuto distinto daquele firmado para o “sujeito moderno” projetado pela teoria do conhecimento a partir de Descartes. Diante disso, se a indicação do historicismo feita por Mannheim – tendo em vista a questão do novo sentido da história (aceitação da dinâmica) –

passa pela recusa do determinismo histórico, de maneira semelhante ao empreendimento teórico de Dilthey, então é possível perceber que a concepção de sociedade que está na base de seu pensamento tem como impulso o modelo das ciências do espírito naquilo que concerne à reivindicação de um pensamento dinâmico obtido em correspondência com a mudança histórico-social. Por certo, este é o segundo momento do historicismo presente no pensamento de Mannheim: a dinâmica social. Neste momento, o historicismo

(...) implica em uma filosofia e uma visão de mundo que não faz violência ao novo elemento que nos move – a dinâmica – tratando-o segundo um velho sistema estático como um resíduo a ser relativizado, mas tenta antes colocá-lo no centro e fazer dele o nível arquimediano pelo qual se desequilibra toda a nossa concepção do mundo. (MANNHEIM, s/d.[a], p.182).

E, com base nesta visão historicista de mundo, Mannheim passa a investigar a dinâmica social caracterizada por dois tipos de forças atuantes na sociedade. Por um lado, as *forças integradoras* que aproximam os indivíduos. Por outro, as *forças de afastamento* que impelem os indivíduos a agir uns contra os outros. A ação destas forças determina os quadros de estabilidade e instabilidade social. Ademais, a compreensão da realidade social a partir da atuação destas forças permite a superação de modelos sociológicos de abordagem sustentados em padrões estáticos.<sup>28</sup> Tais modelos tendem a considerar unidades elementares como, por exemplo, partidos políticos, família, corporação

---

<sup>28</sup> A quebra dos padrões estáticos aponta para a radicalização da modernidade, onde as diferentes áreas de saber precisam responder às indagações resultantes da elevação do princípio antropocêntrico associado às contradições objetivas desencadeadas na sociedade moderna. Para Foucault (1999, p.477-478), ocorre uma profunda revisão epistemológica entre os séculos XVIII e XIX, tendo por base o fato de que "(...) o homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem. Daí esta dupla e inevitável contestação: a que institui o perpétuo debate entre as ciências do homem e as ciências propriamente ditas, tendo as primeiras a pretensão invencível de fundar as segundas, que, sem cessar são obrigadas a buscar seu próprio fundamento, a justificação de seu método e a purificação de sua história, contra o "psicologismo", contra o "sociologismo", contra o "historicismo"; e a que institui o perpétuo debate entre a filosofia, que objeta às ciências humanas a ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas, e essas ciências humanas, que reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da filosofia."

comercial de negócios, igreja e Estado, enquanto “entidades míticas”, sem a devida atenção aos seus componentes constitutivos, os quais interagem constantemente pelas vias de integração e desintegração.

Segundo Mannheim, este pressuposto social pode ser aplicado na compreensão da sociedade constituída a partir da dinâmica dos *grupos sociais*. Em se tratando de uma estratificação social desta ordem, ou mesmo da exploração minuciosa do *complexo vital* enunciado por Dilthey (1986), o primeiro passo é destacar os grupos sociais e, em seguida, identificar o movimento interno destes naquilo que concerne a sua organização e desorganização. No caso da disposição dos grupos na confecção do universo social, Mannheim (1962a) apresenta em sua *sociologia dos grupos* seis estágios: 1) a multidão, 2) o público, 3) a massa abstrata e o público abstrato, 4) grupos organizados, 5) diferentes tipos de agrupamentos, 6) o Estado. Cada um destes demonstra maior ou menor agregação de acordo com a *racionalidade* e a *continuidade* presentes em sua “estruturação dinâmica”.

A *multidão* apresenta o menor grau de estabilidade social. “A multidão pode ser definida como uma agregação física e compacta de seres humanos em contato direto temporário e não organizado, reagindo freqüentemente, de modo semelhante, ao mesmo estímulo.” (Mannheim, 1962a, p.162). Na multidão todos os indivíduos reagem imediatamente aos mesmos estímulos, demarcados por interesses motivadores comuns, diante dos quais a integração apenas existe na mesma proporção da existência das motivações comuns temporárias. O comportamento da multidão é, em um primeiro momento, condicionado às emoções. E, neste caso, a capacidade de reflexão diminui drasticamente. O desfecho desta forma de organização social se dá com a escolha de uma vítima, em virtude da qual a integração aumenta, satisfazendo os *elementos irracionais* da conduta primitiva do ser humano.

Se a multidão requer proximidade física para o processo de interação, o *público* interage mesmo com o distanciamento físico. E, estímulos semelhantes são responsáveis pela agregação dos indivíduos em torno de um mesmo propósito. De modo distinto da multidão, o público

se orienta por certos aspectos intencionais, o que, em certa medida, isola o caráter estritamente irracional das emoções intensificadas. Apesar de existirem traços emocionais no público, há a ênfase nos elementos cotidianos filtrados pela experiência, os quais são partilhados mediante a elaboração de uma continuidade em suas manifestações.

Devido a esta continuidade de determinados elementos motivadores do público, esta forma de organização social indica um percurso intermediário entre a multidão e o *grupo social*. Não obstante, o público comporta de modo ainda superficial os dois componentes que caracterizam os grupos sociais: a permanência e a mudança. Ao primeiro componente corresponde um grau mais elevado de racionalização da vida social que implica na estabilidade social, e, no caso do segundo, há um maior nível de instabilidade derivada das oscilações entre a racionalização e sua ausência. Em vista disso, de acordo com Mannheim (1962a, p.167):

A totalidade da sociedade só pode ser explicada sob o ponto de vista das integrações fluidas e das consolidações grupais. (...) A opinião pública fluida é a garantia do espírito dinâmico e flexível dos tempos modernos, tal como podemos observá-lo em grande parte da Europa, já desde os tempos do Renascimento.

Em grande medida, a *sociologia dos grupos* exposta por Mannheim reflete um significativo diagnóstico das crises sociais na era moderna. Com efeito, a própria demarcação epistemológica da Sociologia do conhecimento é produto do declínio do *antigo regime* seguido pelo surgimento dos fenômenos e acontecimentos próprios da modernização europeia: a industrialização e a urbanização, o desenvolvimento de tecnologias de transporte e de comunicação, a formação do mercado mundial e o incremento das trocas comerciais, o crescimento dos aparatos burocráticos e administrativos, a consolidação dos Estados nacionais, os processos de individualização e emancipação. Além disso, os estágios transitórios, nos quais a instabilidade social se sobressai por meio das forças desintegradoras, são alimentados pela presença das multidões e do público com suas iniciativas emotivas capazes de



suspender a permanência da organização racional dos grupos. Em processo de instabilidade, os grupos são forçados a fazer a transição, abandonando suas características integradoras, bem como seus componentes ideacionais e axiológicos. Quanto à integração que oferece estabilidade aos grupos sociais, Mannheim (1962a, p.169) destaca oito momentos:

a) uma relativa persistência; b) organização, isto é, um certo grau de divisão das funções; c) instituições sociais, baseadas nos hábitos tradicionais dos indivíduos que compõem os grupos; d) certas normas ou padrões grupais às quais os membros do grupo ajustam as suas atividades; e) certas idéias sobre a existência e funções do grupo e suas relações com outros grupos. As idéias subjetivas dos membros do grupo sobre o seu destino e sua função, não coincidem, em muitos casos, com as suas funções reais na sociedade. Em tais casos, podemos falar nas ideologias dos membros do grupo (...); f) cada grupo tem um interesse coletivo e, ao mesmo tempo, cada membro do grupo tem, com relação a ele, um interesse pessoal e coletivo; g) cada grupo tem uma organização mais ou menos desenvolvida de poder e um sistema de distribuição do poder; h) cada grupo engendra situações específicas com tensões típicas, repressões e conflitos, assim como agências típicas de repressão e de liberação.

Ademais, a coesão do grupo social é garantida por três fatores. Em primeiro lugar, os grupos são unidos por reações, hábitos e instituições sociais comuns. Em segundo lugar, os grupos permanecem coesos por meio de funções complementares. Em terceiro, há uma organização fixa que faz presente os elementos conscientes como, por exemplo, normas, interesses e ideologias. Os aspectos conscientes refletem nas atitudes institucionalizadas dos grupos, o que os circunscrevem em um estágio de permanência. Porém, mesmo na permanência, os grupos dispõem de uma dimensão não institucionalizada que admite a dinâmica interna, bem como a emanção de forças desintegradoras capazes de canalizar elementos irracionais subjacentes à ordem social. Assim, para Mannheim, apesar da existência de momentos de estabilidade e de instabilidade social, os quais no embate entre as forças integradoras e as forças de afastamento promovem a mudança social, há nas entrelinhas deste processo tanto o movimento quanto a permanência no mesmo estágio do grupo social.

Em função deste duplo aspecto inerente ao grupo social (movimento e permanência), Mannheim faz a distinção entre comunidades e associações, sendo a primeira marcada pela permanência e a segunda pela condição temporária. “Pertencemos à comunidade pelo fato de nascermos nelas, mas pertencemos a uma associação, por escolha ou por eleição.” (MANNHEIM, 1962a, p.177). Enquanto que as associações são organizadas temporariamente por interesses comuns de seus membros, os grupos mantêm em sua base um *processo de uniformização* permanente produzido a partir de certos princípios. Em primeiro lugar, o princípio de localidade e das relações consanguíneas, o qual é próprio a comunidades tradicionais com baixo grau de complexidade e inovação em sua organização social. Em segundo lugar, o princípio das atividades comuns que possibilita o surgimento de grupos profissionais em uma ordem social propensa à inovação e com elevado nível de complexidade. Em terceiro lugar, o princípio da luta pelo poder que caracteriza a formação do Estado moderno enquanto “meta-grupo social”, contendo o em seu ambiente interno tanto a existência os partidos e as comunidades políticas (elementos que expressam as diversas formas de valores e concepção de mundo que buscam a realização objetiva dos seus interesses e conquista do poder), quanto os desdobramentos do processo de atomização social (que gerou a existência histórica do indivíduo e da vontade eletiva em substituição da vontade substancial do membro da comunidade), e a crescente diferenciação social. Diante disso, o Estado moderno é um espaço social que absorve e ordena os processos sociais como, por exemplo, o jogo, a luta, a competição e o conflito. Em contrapartida, o Estado moderno estabelece sua legitimidade como uma resposta da sociedade na medida em que se torna bem sucedido em suas atribuições. Porém, mesmo sendo um grupo inclusivo, o Estado também está submetido à dinâmica própria da sociedade.

Durante uma revolução, não existe esse grupo inclusivo, que detém o monopólio da coerção legítima. O Estado desaparece e organismos parciais adquirem parcelas do poder coercitivo estatal. Em épocas estáveis, o poder do Estado é limitado pelo poder de outros Estados,

que com êle competem no cenário internacional. (Mannheim, 1962a, p.182).

Por certo, a dinâmica da realidade social está circunscrita em um processo constante de permanência e mudança, a partir de onde emanam as forças irracionais do ambiente social com maior intensidade nos estágios de instabilidade (transição) social. Tais forças estão presentes em todos os momentos da vida social, não podendo ser completamente eliminadas. Isto é, conforme indica Mannheim (s/d., p.153), o todo social reflete a “(...) unidade essencial do racional e do irracional na consciência humana, uma unidade de natureza tal que o racional está conexionado com o seu pólo oposto, o irracional, através de um sem número de estádios intermédios.”

Eis aqui o terceiro momento do historicismo presente no pensamento de Mannheim como meio de compreender e interpretar o novo sentido da história: o diagnóstico de uma época de transição, na qual a era moderna deixa emergir com força desmedida os aspectos irracionais da vida social. Com isso, o historicismo passa de uma teoria acerca do universo social, onde os determinismos inerentes às concepções evolutivas da história são destituídos, para ser um método de diagnóstico social em que os componentes irracionais descontrolados podem ser detectados em suas causas para a posterior aplicação de recursos corretivos (construção de uma terapia social) por meio da planificação. O conteúdo deste diagnóstico recoloca a primeira questão enunciada acima como resultante da transição promovida pela era moderna: o abandono do projeto moderno fixado na “Idade da Razão” por parte de seus defensores. Contudo, em torno desta questão, aparecem as implicações culturais da desintegração social, bem como a decadência das elites intelectuais responsáveis por frear (controlar) os impulsos irracionais.

A desintegração social da era moderna promoveu um impacto decisivo sobre a esfera cultural, colocando-a em uma crise radical. Ou seja, o significado preciso da crise cultural remete à desintegração social. Isto indica que a esfera da cultura não pode ser investigada de modo

separado dos contornos sociais, econômicos e políticos. Assim, a crise da cultura tem, segundo Mannheim, dois impulsos centrais: 1) a desorientação da sociedade democrática de massas projetada nos limites da mentalidade liberal; 2) o aparecimento das forças ditatoriais que, gradativamente, deslocaram o quadro confeccionado pela liberdade democrática. Por conseguinte, a desintegração cultural, associada à desintegração das outras esferas da vida social, permitiu o fortalecimento da mentalidade totalitarista. De modo específico, a desintegração cultural reflete as contínuas oscilações, mudanças e transformações no terreno social. E, o impacto da sociedade sobre a cultura pode ser identificado em duas direções. Segundo Mannheim (1962b, p.91):

Primeiro, temos a parte livre, não regulamentada da vida social que, na sua forma espontânea, molda a vida intelectual e cultural. Segundo, temos as organizações sociais que, na esfera cultural, tomam a forma de instituições. Pensamos, no caso, na influência que igrejas, escolas, universidades, institutos de pesquisa, imprensa, rádio e todos os tipos de propaganda organizada exercem sobre a vida intelectual e cultural.

É possível observar que a aproximação entre a sociedade e a cultura, exposta por Mannheim, segue aqui duas vias: 1) os aspectos subjetivos da vida social, em vista dos quais emergem os elementos irracionais inerentes à sociedade e que envolvem a cultura; 2) os aspectos objetivos da vida social, os quais são passíveis de constante racionalização com o propósito de firmar os mecanismos de controle dos impulsos irracionais. A estrutura social, de tipo hermenêutico, concebida por meio de uma junção indissociável entre as dimensões objetivas e subjetivas do mundo social, recai na instabilidade por um processo de distanciamento entre os aspectos racionais e irracionais, onde a irracionalidade deixa de ser racionalizada.

Em vista disso, a carência de controle que deveria ser projetado junto à dimensão racional/objetiva por parte do liberalismo conduziu ao seu próprio declínio, de sorte que na etapa ditatorial o excesso de controle foi capaz de alimentar as pulsões das massas voltadas para a legitimação do sistema. Na passagem desta tensão sócio-política para a

configuração cultural, o esfacelamento do liberalismo ocupa lugar de destaque, uma vez que a *fragilidade de suas elites intelectuais*<sup>29</sup> contribuiu a instabilidade social como estopim para fragmentação cultural seguida da opressão desmedida dos regimes totalitários. Este seria o ponto de partida da paralisia dos intelectuais na era moderna.

Mannheim entende que a composição das elites intelectuais se dá por meio de elites políticas, organizadoras, intelectuais, artísticas, morais e religiosas. A principal função destas elites está em inspirar a vida cultural e dar-lhe forma, o que pode ser traduzido como um esforço de inserção na dimensão objetiva da vida social (racionalizada), visando o direcionamento da dimensão subjetiva (irracional). Neste ponto aparece o problema do descontrole inerente ao século XX, conforme acentua Mannheim (1962b, p.95): “Se êsses pequenos grupos forem destruídos ou desvirtuados em sua seleção, as condições sociais para o aparecimento e permanência da cultura desaparecerão.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> A fragilidade das elites intelectuais é compreendida por Mannheim mediante o acúmulo e a complexidade das questões sociais surgidas no curso de processo de modernização capitaneado pela burguesia. Podemos dizer que a principal particularidade da ação dos intelectuais – dentre elas, a capacidade de efetuar distinções mais profundas e conseqüentes, de construir sínteses teóricas explicativas da realidade social e de formular juízos com precisão e veracidade – acaba se tornando sempre mais difícil de ser realizada. Dentre o extremo de realidade desenvolvida no final do século XIX e em todo o século XX, podemos citar os seguintes problemas sociais: os processos de industrialização e de proletarização dos vastos setores sociais; a urbanização e a acentuada perda de raízes das classes trabalhadoras e as crises das formas tradicionais de comportamento; o aumento do medo e da insegurança, da perplexidade e da frustração, da desigualdade e da pobreza; o desenvolvimento da sociedade de massa e os fenômenos plebiscitários e carismáticos e a consolidação das técnicas de governo que utilizam as ciências biomédicas como meio de controle social; o crescimento dos aparatos administrativos e a generalização da racionalidade de tipo burocrático (técnico) caracterizada pela impessoalidade das decisões e pela dissolução da responsabilidade moral; o aumento de prestígio do Estado nacional e os processos de nacionalização das massas; a intensificação da competição imperialista e a agressividade colonialista; o nascimento dos grandes centros urbanos, no interior do processo da nova divisão social do trabalho e a concentração dos poderes e dos saberes e o conseqüente reforço dos dispositivos de exclusão e dominação; a questão demográfica e as migrações de massa; a transformação no sentido do nacionalismo: da construção da vontade geral da fase revolucionária (nova forma de soberania: democrática) para o nacionalismo agressivo (metamorfose do nacionalismo e início em 1870 da era do imperialismo).

<sup>30</sup> A grafia utilizada nas citações diretas segue a forma disposta nos originais das traduções para as edições em português, conforme indicadas na bibliografia no final do trabalho.

Logo, a crise da cultura na era moderna, respondida pela força com a qual foram elevados os governos ditatoriais, está diretamente ligada com o problema mais profundo caracterizado pela instabilidade das elites intelectuais. Com efeito, este problema pode ser apontado, segundo Mannheim, em quatro momentos que foram responsáveis pela alteração substancial na composição das elites: 1) o crescente número de grupos de elite, e a conseqüente redução de seu poder; 2) a destruição da exclusividade dos grupos de elite; 3) a modificação do princípio de seleção destas elites; 4) a modificação da composição interna das elites. Os quatro momentos esclarecem a fragilidade do controle objetivo/racional da vida social por parte dos intelectuais liberais.

O aumento do número das elites foi conseqüência de uma ordem democrática voltada para a busca do consenso junto aos interesses desencontrados dos diferentes grupos sociais.<sup>31</sup> Para tanto, fez-se necessária a participação representativa destes interesses no cenário da disputa política. As implicações negativas deste fenômeno podem ser resumidas no fato de que as elites se neutralizaram mutuamente, o que deixou uma lacuna no processo de orientação da esfera cultural<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Em um sentido mais amplo, a ordem democrática decorre dos seguintes problemas sociais: 1) no início da era moderna, com a destruição do cosmos medieval e do *antigo regime*, o que gerou o fenômeno da atomização social, o surgimento histórico do indivíduo e a formação da sociedade civil; 2) nos desdobramentos das diversas formas de vida na sociedade civil, composta pelos vários processos de atomização e a legitimação do egoísmo e da economia de troca e posse privada; 3) o espaço social e o tempo histórico secularizados e racionalizados, nos quais se desenvolveram os diferentes tipos e formas de indivíduos, grupos e classes sociais e a pluralidade de diversos valores e idéias, concepções de mundo e ideologias; 4) o fenômeno do individualismo e da diferenciação social enquanto fatores decisivos em um tempo histórico no qual a unidade de valores não mais existe, e todos os valores, idéias e ideologias almejam tanto o reconhecimento subjetivo, quanto a objetivação de seus interesses e, no limite, a conquista do poder político.

<sup>32</sup> Esse é um dos pontos mais importantes desenvolvidos pela sociologia do conhecimento de Mannheim: a compreensão de que na era moderna e no curso do processo de modernização, as antigas formas de ordenação perderam a capacidade objetiva de ordenação e resignação, distribuição de papéis e funções sociais e reconforto espiritual. Logo, tal papel ideológico que durante séculos fora desempenhado pelas elites religiosas e aristocráticas não foi ocupado por nenhuma força ideológica com mesma eficácia e significação. Este pode ser indicado como um vazio que perdura até os nossos dias e que gera a presença contínua do conflito e da emersão das diversas formas de irracionalidade que desejam construir ou reconstruir novos cosmos (espaço ordenado, hierarquizado, harmonioso, onde cada coisa tem o seu "lugar natural"). Para Auerbach (1971, p.483-484): "Nos anos de ao redor e de após a Primeira Guerra Mundial, numa Europa demasiado rica em massas de pensamentos e em formas de vida descompensadas, insegura e grávida de desastre,

Enquanto desdobramento da ampliação do número das elites aparece a perda da exclusividade na orientação dos fatores irracionais da vida social. O impacto cultural disto foi rapidamente sentido:

Os novos impulsos, intuições e interpretações do mundo, se não tiveram tempo de amadurecer em pequenos grupos, serão apreendidas pelas massas como simples estímulos. Em conseqüência, desapareceram como as muitas sensações passageiras que são abundantes na vida de uma metrópole moderna. Ao invés de capacidade e realização criadora, encontramos uma fome cada vez maior de simples sensações. Nisso reside a causa social de um sintoma, assinalada pelo eminente historiador Riegl e, fins do século passado, ou seja, de que desde o Bierdermeier a Alemanha não produziu qualquer estilo artístico próprio, tendo buscado inspiração no renascimento, em sucessão rápida, de velhos estilos que pertencem definitivamente ao passado. Uma correspondente indecisão e falta de liderança também se pode encontrar, porém, em outras esferas da vida cultural, no campo da interpretação filosófica, na política, e assim por diante. (Mannheim, 1962b, p.97).

Em se tratando da modificação do princípio de seleção das elites, considera Mannheim que a democracia de massa apresenta outro aspecto negativo. Os princípios de sangue, propriedade e realização (êxito) marcaram a trajetória das elites intelectuais na história ocidental. A combinação alternada destes princípios sempre forneceu estabilidade às elites e a conseqüente capacidade de controle por meio da dimensão

---

escritores distinguidos pelo instinto e pela inteligência encontram um processo mediante o qual a realidade é dissolvida em múltiplos e multívocos reflexos da consciência.” Deste processo de pulverização da vida, do mundo e dos valores, são retiradas as interrogações radicais que deixam em suspenso o estar do homem no mundo, conforme expõe Bodei (2003, p.9-10): “Na abertura do canteiro de uma das mais colossais imprensas da modernidade, afloram novas interrogações, que envolvem uma crescente quantidade de pessoas: como inibir, desviar da rota e compensar diversamente o seu rompimento verso uma imortalidade longamente prometida, verso uma meta que se paga o resignado proceder, passo após passo, em direção da morte? Como consignar a própria vida à infinita mutabilidade do mundo, renunciando a um sólido apoio fora dele e encontrando somente em si a estrela polar e o motor da própria história pessoal? Como fazer refluir os desejos insaturáveis de ilimitada felicidade dentro do tempo da vida irremediavelmente fechada, mesmo miserável, de quem se descobre candidato ao nada? Como dar consenso, unidade e coerência para um eu que parece dissolver-se numa confusa tempestade de areia de estados de ânimo tragado pelo fluxo dos eventos? E, enfim, como relacionar-se responsabilmente – em linguagem weberiana – “com os demônios que têm os fios” da nossa vida, recompondo a trama das ligações trans-individuais que nos vinculam às anônimas potências naturais e históricas de que somos, quase sempre inconscientes, condicionados, sem ignorá-las, mas ainda sem submeter-se passivamente ao seu comando, fazendo apelo ao incondicionado em última instância, dando respostas aos contextos em que não está contido nos próprios contextos?”

objetiva do universo social, tanto em casos de modelos conservadores quanto progressistas dinâmicos. Em um primeiro momento, a sociedade democrática de massas demonstra a tendência, em grande medida, para o princípio da realização. Mas, segundo Mannheim, a luta de pequenos grupos pelo poder acabou por subverter tal princípio de seleção, de sorte que o desejo pela ascendência social, por meio do espaço político, tornou-se um critério fluido na formação das elites: “No conflito entre princípios políticos cujo sentido rapidamente se modifica, a oportunidade e não a verdade constitui o fator decisivo.” (Mannheim, 1962b, p.102).

Estes três momentos combinados viabilizaram a modificação na composição das elites na era moderna. Com esta modificação, os intelectuais que mantinham estabilidade em sua atuação por meio da representação de valores universais retirados da unidade cultural foram substituídos pelos intelectuais sustentados por culturas particularizadas. A nova visão de mundo trazida pela burguesia empreendeu novas formas de orientação para os intelectuais.

Tal como podemos observar na situação econômica contemporânea, em que tendências e movimentos autárquicos surgem em meio do mais alto desenvolvimento da técnica e comércio internacional, surgem agora também obstáculos na esfera cultural. Os representantes da cultura local estão tentando excluir de seu meio os que se acham ligados à cultura internacional, e com isso ameaçam destruir tudo o que tem feito parte da nossa civilização desde o início do humanismo. (Mannheim 1962b, p.106).

Com efeito, somado ao declínio das elites intelectuais tradicionais, a crise da cultura foi impulsionada pelo desaparecimento da unidade religiosa e moral que integrava a sociedade medieval, o que na era moderna passou a significar uma profunda crise nos valores responsáveis pela orientação da vida social. Segundo Mannheim, com o desaparecimento da unidade religiosa e moral inerente à tradição, a filosofia moderna procurou oferecer um novo ponto de unidade a partir do qual derivou os sistemas secularizados do liberalismo e do socialismo. Mas, para além destes dois sistemas surgiu o quadro de valores como pretensão de ser universal formado pelos regimes totalitários. Tal



desdobramento implicou em diferentes e contraditórias filosofias de vida para o mesmo ambiente social, das quais é possível destacar (1) a religião do amor e da fraternidade universal advinda da tradição cristã, (2) a filosofia do iluminismo e do liberalismo que eleva a liberdade, personalidade, a riqueza, segurança, contentamento, tolerância e filantropia, (3) os socialistas apresentam a igualdade, a justiça social, a segurança básica e a ordem social planejada, e por fim, (4) “a filosofia mais recente, com a imagem demoníaca do homem dando destaque à fertilidade, raça, fôrça e às virtudes militares e tribais de conquista, disciplina e obediência cega.” (MANNHEIM, 1961, p.15).

Diante disso, as forças contrárias das filosofias de vida<sup>33</sup> agem sobre o indivíduo em dois sentidos opostos. De um lado, as forças psicossociais impulsionam o indivíduo para a defesa de seu interesse em um cenário competitivo orientado pela capacidade racional. Por outro, o indivíduo é impulsionado ao serviço social a ser prestado. Assim, o indivíduo é submetido aos processos de renúncia, sacrifício e repressão, enquanto há o encorajamento para sua intensa manifestação “espontânea”. Porém, em ambos os momentos, percebe Mannheim, *não há uma teoria capaz de orientar uma prática específica acerca da*

---

<sup>33</sup> As filosofias de vida apresentam-se como reflexo das diferentes experiências de mundo que foram intensificadas no período de crise. Com as profundas destruições da natureza física e da cultura, dos valores e ideais, ocasionados pela guerra de 1914-1918, surge nos anos vinte uma atmosfera de profunda revisão do sentido da realidade social e da história. Por exemplo, o sentimento de saudosismo não demorou a emergir nas camadas populares, visando a restituição do progresso econômico numa Alemanha que voltasse a ser forte, bem como novos valores, experiência e formas de vida eram criados. Refletindo o impacto da guerra mundial na cultura moderna, Walter Benjamin (1986, p.115) o ensaio *Experiência e pobreza*, afirmou que: “Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. A angustiante riqueza de idéias que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo, é o reverso dessa miséria. Porque não é uma revolução autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização.” A busca por uma nova força que retirasse os indivíduos da vida prejudicada e marcada pelo acúmulo de incertezas e medos, sacrifícios e renúncias, angústia e mal-estar, atravessa as décadas sucessivas à Primeira Guerra Mundial, bem como acirra a luta ideológica pelo poder e sentido da história. Com isso, as aspirações sociais e políticas foram marcadas por um clima de disputa e tensão, com espaço para diferentes correntes em busca de afirmação. Em meio a guerra, a via socialista começou a ganhar força liderada por Karl Liebknecht com o auxílio de Rosa Luxemburgo. Paralelo a isso, as eleições populares em 1919 abriram espaço para as pretensões republicanas num ambiente democrático. Enquanto isso, o nazismo adquiria força para chegar ao poder sustentado pelo anseio das massas.

*liberdade ou da disciplina*. Antes, o pressuposto da ampla liberdade é sustentado na perspectiva de que em meio a um sistema auto-regulável a autoridade externa seria eliminada no momento em que não se fosse mais necessária. Em contrapartida, o pressuposto da autoridade externa é justificado por meio da concepção de que tal iniciativa produziria um campo de ação para a liberdade real. E, do ponto de vista histórico, tal impasse deixou o caminho aberto para a catástrofe totalitária, a qual ao não encontrar princípios delineados para a disciplina ou para a liberdade conseguiu se afirmar, consolidando-se a partir da crise dos valores que decretou o final da *belle époque* e do período de relativa paz entre as potências européias. Diante deste quadro, entende Mannheim (1961, p.17) que “(...) a indecisão do sistema do *laissez-faire* representa uma transição que automaticamente prepara o terreno para o advento dum ditador.”

As causas da crise dos valores podem ser percebidas de dois modos distintos. Em primeiro lugar, por meio de uma *concepção idealista*, a crise dos valores é entendida como crise da civilização. E, com isso, todos os conflitos na história teriam sido promovidos a partir do deslocamento na esfera dos valores, uma vez que as formas de autoridade foram sobrepostas e, com estas, os valores foram alterados. Em uma gradação histórica dos valores, os primeiros a serem abandonados pela cultura ocidental foram os valores cristãos, em seguida os humanitários, posterior a isso a noção de homem declinou, levando consigo a *unidade espiritual da civilização*. Em contraposição a esta perspectiva, os *marxistas* entendem que a mudança ocorre a partir da transição do sistema econômico, o qual arrasta consigo o processo de confecção de novos valores.

Segundo Mannheim, ambos os posicionamentos desenvolveram enunciados acerca da crise dos valores que podem ser aceitos e outros que precisam ser refutados. O marxismo trouxe para a abordagem a denúncia contra o idealismo de que os valores não podem ser concebidos no plano abstrato, mas devem estar conectados à materialidade do processo social. Entretanto, o posicionamento extremado do marxismo

fixou os valores à ordem econômica e, por consequência, à estrutura de classe, criando obstáculos para uma compreensão da cultura para fora de padrões deterministas e/ou estáticos.

Em busca de uma via intermediária entre concepções idealistas e materialistas, Mannheim entende que os valores são expressões do ajustamento, constantemente exigido, entre os indivíduos e a sociedade, desejos e norma, subjetividades e objetividade. No âmbito subjetivo, os indivíduos fazem escolhas. No âmbito objetivo, a sociedade comporta regras que modelam as escolhas individuais com base em um processo normativo. Assim, “(...) há um ajustamento contínuo se processando entre o que os indivíduos gostariam de fazer se suas escolhas fossem dirigidas apenas por seus desejos pessoais e o que a sociedade quer que eles façam.” (MANNHEIM, 1961, p.19). Diante disso, a dinâmica social é indissociável da mudança de valores. O aparecimento de uma nova ordem social implica a alteração do quadro de valorizações. Isto possibilita a compreensão das transformações sofridas pelos valores na passagem de uma ordem social à outra. E, de modo específico, na passagem da ordem social tradicional para a ordem social moderna, Mannheim identifica oito fatores responsáveis pela alteração no campo dos valores.

Em primeiro lugar está o crescimento rápido e descontrolado da sociedade. Neste estágio, ainda transitório, há uma passagem rápida dos grupos primários (a família e a vizinhança, por exemplo) para grupos de relações sociais complexas. Concomitante a isso, deu-se a transição das virtudes primárias (amor, ajuda mútua e fraternidade, por exemplo) demarcadas por características emocionais e pessoais. Tais virtudes, em grupos complexos, não encontram sustentação. Provém daí a necessidade de um método de tradução capaz de adequar os “velhos valores” à nova ordem social, o que exigiu na era moderna a elaboração de imperativos abstratos com pretensão de validade universal, uma vez que os valores estavam desenraizados de sua “terra natal”.

Decorre deste ponto um segundo fator para a adequação dos valores na sociedade moderna: os valores trasladados perderam sua

base social. Isto é, os valores ajustados à nova ordem social só podem continuar existindo mediante uma reforma em seu conteúdo de significação. É o caso, por exemplo, exposto por Mannheim da “propriedade privada” que outrora era concebida como um valor direcionado para a proteção das ferramentas do homem que realizava um trabalho socialmente útil, predominando a posse legítima de algo com uma função social. Com a passagem para o mundo das técnicas em grande escala, a característica da justiça social do princípio da propriedade privada (posse) tornou-se suscetível de ser metamorfoseada em instrumento de opressão<sup>34</sup>. E, somente por meio de uma reforma completa da ordem social vigente este valor poderia recuperar seu sentido original.

Em terceiro lugar, a alteração não diz respeito a um conjunto de valores isolados. A passagem do mundo pré-industrial (ofícios manuais e agricultura) para o estágio da industrialização promoveu a mudança de toda a órbita de valores (estéticos, hábitos e trabalho, lazer e assim por diante). Por certo, a variação substancial da esfera dos valores está ligada ao processo de trabalho: “Os incentivos e recompensas da era pré-industrial são diferentes da nossa. O prestígio das várias ocupações em uma sociedade de artigos feitos à mão difere das formas de prestígio que aparecem na hierarquia da organização fabril e comercial.” (MANNHEIM, 1961, p.22-23).

Em quarto lugar, o aumento dos contatos entre os grupos sociais complexos gerou instabilidade no campo das valorizações. Os processos de migrações, a ampliação dos meios de comunicação e a mobilidade

---

<sup>34</sup> Este fator parece ter sido decisivo no pensamento de Marx e que posteriormente tenderia a orientar parte do debate intelectual sobre a necessidade de uma atuação transformadora da política com o propósito de romper os mecanismos de exploração na sociedade capitalista. O empenho de Marx diante deste fenômeno, propriamente moderno, é observado por Bell (1980, p.291): “Marx se voltou para a economia para descobrir porque algumas pessoas não têm propriedade privada. Para um pensador cujo nome está de tal forma associado à economia ele nunca revelou um grande interesse por essa ciência. Sua correspondência com Engels, nos últimos anos, contém muitas passagens revelando desprezo para com o assunto (ao qual se referiu certa vez como ‘sujeira econômica’), e ele lamentava sempre que sua exploração minuciosa dos mecanismos econômicos da sociedade o impedia de desenvolver outros estudos. Marx persistia, porém, porque via na economia o lado prático da filosofia, que desvendaria o mistério da alienação, e porque encontrara nas categorias da economia política a expressão material da alienação – o processo de *exploração*.”

social constituem fenômenos responsáveis pela oscilação dos valores. Além disso, o limite atingido pela diferenciação dos valores em uma mesma sociedade no período tradicional quase sempre era demarcado por polarizações como, por exemplo, a divergência de valores entre os membros da aristocracia e da burguesia. De modo distinto, na sociedade moderna a influência sobre os valores, proveniente da heterogeneidade dos grupos sociais cada vez mais complexos, deixou a relação entre os indivíduos e os valores maleável a ponto de se tornar, por vezes, insignificante, ou seja, abrindo a possibilidade de que a vida social reduza e relativize tanto os valores que eles podem se tornar insignificantes em sentido e significado para os indivíduos, grupos e classes sociais. Em outras palavras, diante da dinâmica da sociedade passou a ser necessária a produção de um conjunto amplo de respostas por parte dos indivíduos para com a imensa quantidade de valores dispostos nas relações sociais. Mas, nos casos em que este conjunto de respostas tornou-se excessivo, os indivíduos passaram a ser reféns da incerteza. A partir desta constatação, Mannheim (1961, p.24) expõe sua preocupação com as consequências da heterogeneidade social associada à mutabilidade dos valores: “Para neutralizar os efeitos nocivos dessa variedade, seria mister encontrar certo método de padronização gradativa das valorizações básicas a fim de readquirir atitudes e juízos equilibrados. Como isto não existe em nossa sociedade de massas, é de temer-se que da insegurança venha a brotar o clamor por valores impostos.”

Em quinto lugar estão as novas formas de autoridade e de sanções. Em uma sociedade tradicional, em condições de homogeneidade, as autoridades políticas e religiosas ou estavam em comum acordo ou empreendiam um violento conflito com o propósito de definir suas esferas de atuação. Na passagem para a sociedade moderna, marcada pela pluralidade religiosa e política, o embate apenas serve para neutralizar a influência umas das outras. Com a diluição do sistema de valores ocorre o declínio de um agente social visível, o qual seria responsável pelos rumos escolhidos por uma sociedade. A autoridade

encontra-se dissolvida e a responsabilidade é ofuscada diante de métodos arbitrários de justificação. O retorno para a unificação dos referenciais torna-se ainda mais difícil quando os diferentes grupos sociais, com mentalidades conflitantes, não conseguem encontrar um ponto de conciliação para suas divergências.

O sexto fator diz respeito ao modo como os valores são assimilados em diferentes ordens sociais. Enquanto que em uma ordem tradicional os valores eram assimilados pela regra do costume, na era moderna a aceitação se dá, em grande medida, pela apreciação consciente e racional dos valores. “A mudança para a apreciação e aceitação conscientes dos valores é equivalente, no plano social e na história do homem, ao impacto da teoria de Copérnico, e só pode levar a aperfeiçoamentos se fôr deveras assimilada pela sociedade em geral.” (MANNHEIM, 1961, p.26). Diante deste processo, a criação, disseminação e assimilação dos valores ficam sob o controle de um *eu consciente*. Embora o Estado tenha se empenhado na administração dos valores no âmbito legal, outros setores da vida também canalizaram os valores, contrapondo-os, como, por exemplo, a educação, o trabalho, instituições religiosas, mecanismos de propaganda, entre outros.

Em sétimo lugar, o caráter consciente que proporciona a eficácia ou quebra dos valores passa pela administração racionalizada da maneira como os mesmos deverão ser implantados ou eliminados. Esta administração é efetivada com a educação em uma sociedade de massas. Mas, na era moderna, a democracia de massas promove constantemente a deliberação coletiva, o que exige uma educação de novo tipo, destinada a suportar o ceticismo que atinge os valores, fazendo com que estes sejam reelaborados constantemente. “A solução, parece-me, está em uma espécie de gradatividade na educação, que admita etapas de adestramento em que caibam, convenientemente distribuídos, tanto o ponto de vista irracional quanto racional.” (MANNHEIM, 1961, p.28).

Por fim, o oitavo fator responsável pela alteração do campo dos valores na passagem da tradição para a era moderna diz respeito à ineficiência das técnicas sociais utilizadas pelo liberalismo. O uso das

técnicas sociais como, por exemplo, a educação, a assistência social e a propaganda, não partiu de uma projeção definida acerca dos propósitos que deveriam ser alcançados. Com isso, a crise dos valores foi alimentada por um vasto conjunto de incertezas e ausência de limites para a vida social. A falta de controle produziu uma situação de instabilidade, favorecendo a completa desintegração da sociedade.

Em linhas gerais, a crise dos valores que se manifesta na era moderna reflete de modo mais profundo a crise da cultura ocidental em estágio de desintegração. Para avaliar o processo que desencadeou esta crise, Mannheim parte da concepção historicista, distanciando-se de qualquer forma de determinismo para compreender por dentro da dinâmica social inerente aos grupos sociais o embate entre racionalidade e irracionalidade. As implicações deste embate envolvem uma época que, após ter passado pela carência de controle, viu emergir a barbárie engendrada pelo totalitarismo. Há, contudo, um aspecto singular nesta forma de desintegração social presente na era moderna: uma desintegração social de todo o sistema de referência da humanidade. Segundo Mannheim (1972, p.23),

Embora se fale muito de desintegração, êste têrmo é usado amiúde de modo tão vago que nada significa. É certo que não devemos falar de desintegração se uma ordem social do agrado do observador desaparece e é substituída por outra. É isto que constitui justamente a transformação social. O ponto cardeal é um enfraquecimento gradual da estrutura social existente e das fôrças que a sustentam, sem o crescimento simultâneo de uma nova ordem. É verdade que há casos fronteirços nos quais não temos certeza se a falta de uma solução é apenas sintoma de transição ou representa a ameaça de um grande vácuo. Mas, em geral, conhecemos a diferença. Tôda a gente sabe que o desemprego ocasional é unicamente uma lacuna no reajuste, ao passo que o desemprego endêmico, que em seus efeitos acumulativos perturba o funcionamento de tôda a ordem social, deve ser considerado como sintoma de desintegração. O mesmo se aplica à esfera moral. Podemos, às vêzes, duvidar do que está certo ou errado, e isto pode ser aceito como coisa natural. Mas quando prevalece uma ansiedade de massas, porque a comoção ideológica geral elimina tôda base sadia para a ação comum, e quando a gente não sabe onde está, nem o que deve pensar a respeito dos problemas mais elementares da vida, então se pode falar, com razão, de uma desintegração espiritual da sociedade.

O sentido profundo da crise diagnosticada irá despertar em Mannheim a preocupação central com o comportamento humano em meio à sociedade desintegrada. Não obstante, torna-se necessária a tentativa de restabelecimento da capacidade de atuação dos intelectuais, a qual foi esgotada diante da perda dos referenciais humanistas que eram manifestados com base nos valores universais retirados do ideário da tradição. Este quadro servirá de impulso para a elaboração de um arranjo epistemológico responsável pela compreensão do comportamento humano, o que implica na defesa de uma psicologia social que, em sua pretensão de cientificidade, terá sua expressão na Sociologia do conhecimento. Além disso, a defesa da Sociologia do conhecimento irá possibilitar a posterior reafirmação da capacidade de intervenção social dos intelectuais mediante o ponto de vista da ciência.



## 6. Por uma ciência da dinâmica social: a sociologia do conhecimento

A contribuição da sociologia do conhecimento para o quadro geral das ciências humanas consiste na demonstração de que a realidade é construída socialmente e, por extensão, é possível compreender cientificamente o comportamento humano em meio às transformações do processo histórico-social. Há um propósito novo trazido por este campo de investigação social aberto a partir do século XIX e que tem no pensamento de Mannheim (1976) um esforço significativo de sistematização: observar a realidade social sem a pretensão de estar fora dela e, com isso, identificar as forças sociais em seus aspectos mutáveis e particulares que geram a expansão crescente da esfera sócio-cultural na sociedade moderna. No entanto, este posicionamento epistemológico mantém em foco a dimensão de universalidade que caracteriza o estar do ser humano na sociedade. Tal empreita, segundo Berger e Luckmann (2003, p.13), indica que

O interesse sociológico nas questões da “realidade” e do “conhecimento” justifica-se assim inicialmente pelo fato de sua relatividade social. O que é “real” para um monge tibetano pode não ser “real” para um homem de negócios americano. O “conhecimento” do criminoso é diferente do “conhecimento” do criminalista. Segue-se que aglomerações específicas da “realidade” e do “conhecimento” referem-se a contextos sociais específicos e que estas relações terão de ser incluídas numa correta análise sociológica desses contextos. A necessidade da “Sociologia do conhecimento” está assim dada já nas diferenças observáveis entre as sociedades em termos daquilo que é admitido como “conhecimento” nelas. Além disso, porém, uma disciplina que se chama a si mesma por esse nome terá de ocupar-se dos modos gerais pelos quais as “realidades” são admitidas como “conhecidas” nas sociedades humanas. Em outras palavras, uma “Sociologia do conhecimento” terá de tratar não somente da multiplicidade empírica do “conhecimento” nas sociedades humanas, mas também dos processos pelos quais *qualquer* corpo de “conhecimento” chega a ser socialmente estabelecido *como* realidade.

A sociologia do conhecimento, sistematizada por Mannheim, possui um duplo aspecto em seu campo de atuação. Por um lado, constitui-se como teoria capaz de averiguar a relação entre o

conhecimento e a existência, o que resulta na afirmação de um *pensamento existencialmente situado*. Por outro, demarca o ambiente de pesquisa histórico-social, sustentando-se de modo integrado entre as abordagens diacrônicas e sincrônicas, o que expõe as diferentes formas assumidas pelo desenvolvimento intelectual da humanidade (diga-se, História das Ideias). Em ambos os casos, o impulso para o aparecimento da sociologia do conhecimento está na crise que envolveu a era moderna. Tal crise engloba, de modo simultâneo, a esfera social em estágio de desintegração e os conjuntos ideacionais constituídos em torno do pressuposto exclusivo da razão.

Deste modo, a sociologia do conhecimento não pode ser entendida como um arranjo teórico-epistemológico elaborado anteriormente aos produtos sociais, políticos e culturais, mas, de maneira contrária, é reflexo da própria dinâmica das diferentes esferas da vida social. Assim, ao trazer para o nível do pensamento reflexivo as demarcações que comprovam a dinâmica do pensamento em sua condição de existencialmente determinado, Mannheim recusa para a Sociologia do conhecimento qualquer postulado *a priori*, firmando seu estatuto epistemológico na dimensão daquilo que é socialmente existente e atravessado por conflitos.

Em se tratando do primeiro aspecto da Sociologia do conhecimento, o qual remete à concepção de um pensamento existencialmente situado, Mannheim (1976, p.29) abre o primeiro capítulo de *Ideologia e Utopia* com a seguinte explicação acerca da obra: “Este livro se dedica ao problema de como os homens realmente pensam. A finalidade destes estudos é investigar não como o pensamento aparece nos tratados de Lógica, mas como ele realmente funciona na vida pública e na política como instrumento da ação coletiva.” Este ponto de partida para a análise sociológica possibilita o estudo das mentalidades sem renunciar os condicionantes sociais e, ao mesmo tempo, apreende a esfera social que subjaz às mentalidades resgatando as tensões sociais que emergem no âmbito das ideias.

Diante disso, a principal lacuna da era moderna, naquilo que concerne à exclusividade concedida ao pensamento estático, apresenta-se por meio da tendência em afirmar unidades teóricas dissociadas de suas amarras sociais. Para Mannheim, destaca-se, neste caso, a elevação do *indivíduo* enquanto portador da racionalidade capaz de apreender a exterioridade nas demarcações científicas e, a partir disso, formular julgamentos acerca da vida social. De modo distinto, uma investigação satisfatória da vida social implica em partir da acepção de que o pensamento habita em um contexto concreto de uma situação histórico-social particular. Logo, toda mentalidade é constituída como resposta às situações concretas vivenciadas por um grupo social específico, sendo, portanto, expressão da dinâmica de tal grupo. E, a partir desta disposição na formação das ideias, entende Mannheim (1976, p.31) que “O indivíduo se encontra em uma situação herdada, com padrões de pensamento a ela apropriados, tentando reelaborar os modos de reação herdados, ou substituindo-os por outros, a fim de lidar mais adequadamente com os novos desafios surgidos das variações e mudanças em sua situação.” De maneira semelhante, o pensamento determinado pelos contornos sociais em que emerge é, inevitavelmente, a resposta dos homens às suas condições sociais. Em uma conferência realizada no 6º Congresso de Sociólogos Alemães em Zurique no ano de 1928, intitulada *A competição como fenômeno cultural*, Mannheim indica os campos que incorporam este tipo de pensamento: “Neste conceito de pensamento existencialmente determinado incluem-se o pensamento histórico (a maneira como o homem interpreta a história, e como a apresenta aos outros), o pensamento político, o pensamento das ciências culturais e sociais e também o pensamento comum diário.” (MANNHEIM, s/d.[b], p.08).

Partindo desta nova concepção de pensamento, a sociologia do conhecimento busca autonomia diante do modelo das ciências naturais elaborado na modernidade iluminista por meio da teoria do conhecimento. Em outras palavras, não se trata mais de uma apreensão da realidade a partir da perspectivas abstratas e puras da epistemologia

moderna, mas sim, com base em uma teoria social que parte da observação do comportamento e da mentalidade dos grupos sociais é possível alcançar um estágio epistemológico diferenciado e capaz de se estabelecer sem as prerrogativas modernas. Para tanto, dois pontos cumprem a função de destacar a sociologia do conhecimento, fornecendo sua autonomia. Em primeiro lugar, o sujeito que observa e reflete a realidade social não é produto de um pensamento transcendente a esta realidade, mas sua natureza é tecida em meio ao objeto investigado, o que implica na eliminação do espaço dicotômico entre sujeito e objeto afirmado, em grande medida, pela teoria do conhecimento. Em segundo lugar, o pensamento não reside nas “alturas” de uma consciência abstrata fundada nas assertivas da Lógica, mas todo homem particular encontra-se sempre enraizado nas formas de pensamento, bem como predisposto às alterações que possam ocorrer na mentalidade que o circunscreve. A diferença entre uma forma e outra pode ser indicada, segundo Mannheim (s/d.[b], p.09), no seguinte exemplo:

No raciocínio  $2+2=4$  não há indicação do sujeito e do lugar de produção do pensamento. Por outro lado, é possível dizer, no caso do pensamento existencialmente determinado, se o pensador não só pelo conteúdo, mas também pela forma e pelo aparelho conceitual empregue se aproximou da realidade histórica e social do ponto de vista da “escola histórica”, do “positivismo ocidental” ou do marxismo.

Com isso, a sociologia do conhecimento busca um novo tipo de objetividade, a qual não é mais importada de pressupostos *a priori* e tampouco da exclusão das motivações e valorações presentes na dimensão histórico-social e que possam atuar sobre a observação. Mas, a objetividade para a abordagem da realidade histórico-social passa a residir na percepção dos valores e no controle crítico dos elementos da vida social.

Esta passagem do modelo das ciências naturais para a sociologia do conhecimento, tendo em vista a autonomia epistemológica reivindicada por esta última, é inicialmente marcada pela afirmação de

uma forma distinta de pensamento. Tal pensamento abandona as determinações da filosofia tradicional para assumir o pressuposto da compreensão das ações e relações sociais dinâmicas e das tendências geradoras das novas contradições e antíteses contidas no espírito do tempo. No entanto, conforme entende Mannheim, esta passagem não se deu como resultado de novas elaborações teóricas com a pretensão de romper com as orientações anteriores. De outro modo, a passagem para a sociologia do conhecimento é reflexo das mudanças no mundo social que gradativamente foi atravessado pela intensificação dos conflitos entre diferentes tipos de mentalidades, provenientes dos diversos tipos de indivíduos, grupos e classes sociais. A abertura para uma nova ordem social na era moderna trouxe consigo um campo de pontos de vista diferenciados acerca da realidade social e do sentido da história. O conflito entre tais pontos de vista fez com que a própria base do pensamento fosse revista, o que contribuiu para a investigação dos estágios inconscientes da formação das mentalidades.

Nesta direção, os eventos histórico-sociais produzidos na era moderna contribuíram para o aparecimento das causas do pensamento, as quais ultrapassaram tanto as determinações das regras lógicas quanto os impulsos estritamente psicológicos. Em outras palavras, a compreensão dos nexos existentes entre o pensamento e sua determinação social, fornecendo a base para a sociologia do conhecimento, somente tornou-se possível com as transformações políticas, econômicas, culturais e sociais que afetaram radicalmente o modo de viver e de pensar dos diferentes grupos sociais na era moderna. Por conseguinte, as motivações do pensamento que outrora permaneciam implícitas passaram para o âmbito da consciência, viabilizando um controle cada vez mais amplo dos arranjos ideacionais responsáveis pela orientação da vida social. Junto a isso, uma geração<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Perivolaropoulou (1994, p.32), chama a atenção para o problema da geração contido nas categorias “situação de geração”, “conjunto generacional”, “unidade de geração” – expressões usadas por Mannheim para compreender os “novos impulsos coletivos” que surgiam com a dinâmica social da era moderna –, afirmando que “as gerações são um fenômeno do mundo moderno, elas pertencem à sociedade burguesa, à era da industrialização, do progresso técnico, da tecnologia, do capitalismo. Nasceram com o

encontra dificuldades em apreender os impulsos da mudança à qual está submetida, mas por meio da sucessão das gerações ocorreu o processo de reflexão e aprimoramento da consciência acerca dos elementos que ocasionaram a mudança social. E, o principal fator para a tomada de consciência da mudança social (acelerada) foi a mobilidade social existente na sociedade civil e no Estado moderno.

(...) é principalmente a intensificação da mobilidade social que destrói a ilusão anterior, prevalecente numa sociedade estática, de que todas as coisas podem mudar, mas o pensamento permanece eternamente o mesmo. E o que é mais, as duas formas de mobilidade social, horizontal e vertical, operam de forma diferente para revelar essa multiplicidade de estilos de pensamento. (MANNHEIM, 1976, p.35).

O fenômeno da mobilidade social, enquanto um produto genuinamente moderno naquilo que concerne em seu duplo aspecto (horizontal e vertical), passou a ser decisivo para a guinada do pensamento em seu enquadramento social. A mobilidade social de tipo horizontal esteve presente nas sociedades tradicionais. Tratava-se da mudança de uma posição para a outra ou de um país para outro, sendo caracterizada simplesmente pelo deslocamento geográfico sem implicações sobre a configuração do *status* social dos indivíduos. De outra maneira, a mobilidade social de tipo vertical promoveu um desequilíbrio significativo nas formas estáticas de pensar o mundo e se orientar nele. Neste caso específico, os indivíduos foram impelidos a experimentar outras visões de mundo e, a partir delas, formular os devidos questionamentos sobre suas referências ideacionais, o que proporcionou a fissura nos padrões unilaterais de pensamento e, por consequência, a consciência da base social irremovível na elaboração dos diferentes sistemas de pensamento.

---

advento do tempo histórico e das representações do tempo que são próprias da sociedade moderna”. Expressam, portanto, uma característica da era moderna e da sociedade capitalista, a cisão, a separação, o dissenso entre os valores e as formas de vida, seja no âmbito da política e da economia, seja no espaço da família e da existência temporal dos indivíduos.

E é com êste confronto de modos de pensamento, cada um com os mesmos reclamos de validade de representação, que se torna pela primeira vez possível a emergência da questão tão fatídica, mas igualmente tão fundamental, na história do pensamento, qual seja a de como é possível que idênticos processos de pensamento humano, referidos ao mesmo mundo, produzam concepções divergentes dêste mundo. (MANNHEIM, 1976, p.37).

Emergem desta constatação feita por Mannheim duas questões que irão acompanhar o percurso da Sociologia do conhecimento. Em primeiro lugar, o problema do confronto entre a unidade e a multiplicidade do pensamento tanto em relação com o diagnóstico acerca da realidade social quanto na pretensão de intervenção orientada sobre a realidade social. Em segundo lugar, o desafio de pensar o lugar e a função dos intelectuais, uma vez que a atuação destes parece oscilar, inicialmente, entre projetos distintos e, por vezes, conflitantes e um projeto geral que pode apresentar o risco de sufocar as diferenças inerentes à vida social. Por certo, Mannheim irá se dedicar a este duplo problema, colocando a Sociologia do conhecimento, em fase de constituição, a serviço da unidade e da multiplicidade de modo integrado.

Contudo, esta tensão gerada entre os aspectos plurais das mentalidades sociais e a tentativa de resgatar o horizonte que circunscreve a diversidade pode ser evidenciada na passagem da determinação social do pensamento para a *teoria da ideologia* exposta por Mannheim. O pensamento existencialmente determinado corresponde àquilo que Merton (1970) definiu como base existencial do conhecimento aberta a partir da concepção de *ideologia* por parte das indicações de Marx e Engels. De início, tal perspectiva reivindica que os conteúdos extracognitivos possam revelar os contornos do conhecimento não mais restringidos aos princípios lógicos imanentes à produção das ideias. A maneira como os homens organizam sua vida e, por consequência, promovem a sobrevivência material por meio do trabalho, possibilita compreender as formas assumidas pelo pensamento em diferentes épocas como expressão das suas respectivas necessidades que precisam ser superadas.

No entanto, em se tratando da estratificação social apresentada pelo marxismo em sua fase inicial, o movimento da história da humanidade impõe a forma do antagonismo de classes entre dominantes e dominados, o qual na era moderna encontra-se sintetizado na luta entre burguesia e proletariado. Por um lado, a burguesia assume o lugar de classe dominante, portando no âmbito das condições objetivas do processo histórico-social a propriedade privada dos meios de produção. No outro extremo, o proletariado encontra-se “livre” para fornecer sua força de trabalho, o que permite a condição de dominação sofrida em meio ao processo de exploração material. Deriva deste cenário geral as condições subjetivas assumidas pela vida social. Em vista delas, a dominação material por parte da burguesia é ratificada pela tendência de universalização de sua visão de mundo. Assim, o particular e o concreto passam a ser anunciados como universal e abstrato, onde a *ideologia* se define como falsificação da consciência enquanto instrumento de dominação ao nível das mentalidades que refletem os processos materiais da vida. Diante disso, entende Merton (1970, p.560) que

As ideologias localizam-se socialmente analisando suas perspectivas e prévias suposições e determinando como se interpretam os problemas: do ponto de vista de uma ou de outra classe. O pensamento não se localiza mecânicamente somente para estabelecer a posição de classe do pensador. Atribui-se à classe para a qual é “apropriado” à classe cuja situação social, com seus conflitos de classe, suas aspirações, temores, restrições e possibilidades objetivas dentro do contexto sócio-histórico dado, está sendo expressada.

Em Mannheim, a contribuição da *teoria da ideologia* para a sociologia do conhecimento ocorre com revisões. Por certo, o pressuposto da determinação social do pensamento é retirado da apreciação dos condicionantes materiais que envolvem a produção dos meios de sobrevivência e a conseqüente influência destes sobre a produção dos complexos ideacionais, tal como havia sido indicado por Marx e Engels. Mas, no caso específico da crítica da ideologia, a sociologia do conhecimento se pretende reformulá-la para uma adequação mais precisa junto ao projeto de compreensão dos



fenômenos culturais em disposição sempre dinâmica. Esta reformulação é marcada por dois entraves que, segundo Mannheim, permanecem na teoria da ideologia quando o interesse epistemológico está direcionado para a apreensão da realidade social caracterizada pela dinâmica inerente ao comportamento dos grupos sociais. Tais entraves são: 1) o reducionismo econômico (material) com o qual o marxismo delineou a realidade social e 2) o determinismo histórico que, sustentado na filosofia da história, isolou os aspectos dinâmicos e irracionais da vida social ao submeter o ordenamento social aos interesses das classes previamente fixadas. Em contraposição, a sociologia do conhecimento irá se debruçar sobre os fenômenos culturais, originados sem a exclusão da mudança ininterrupta e dos elementos irracionais da vida, bem como da sociedade composta por grupos sociais ausentes de qualquer forma de reducionismo estruturalmente fixado.

A aproximação feita por Mannheim com a questão da ideologia desenvolvida pelo marxismo não vai além do pressuposto que vincula as bases materiais com o reflexo destas na formação do pensamento, o que corresponde na Sociologia do conhecimento à apreensão dos diferentes tipos de pensamento dispostos em conformidade com os diferentes grupos sociais. Diante disso, a concepção de ideologia serve para a Sociologia do conhecimento no momento em que se apresenta, inicialmente, em dois modos imbricados de ideologia: particular e total. Em seu sentido particular, a ideologia é percebida em meio a uma postura crítica diante dos argumentos apresentados pelo opositor. “A concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das idéias e representações apresentados por nosso opositor. Estas são encaradas como disfarces mais ou menos conscientes da real natureza de uma situação, cujo reconhecimento não estaria de acôrdo com seus interesses.” (MANNHEIM, 1976, p.81).

Contudo, esta forma de manifestação da ideologia ocorre sempre dentro de um cenário mais lato, o qual indica que as ideias utilizadas, mesmo em meio a níveis variados de distorções, se definem como uma função para os interesses previamente construídos. E, neste caso, a

ideologia em sentido particular se faz perceber quando circunscrita pela ideologia total. Este segundo tipo de manifestação ideológica diz respeito às concepções de mundo presentes em uma época e em um grupo histórico-social concreto, orientando as expressões particulares inerentes aos indivíduos. Assim, “(...) ambas as concepções da ideologia fazem das chamadas ‘idéias’ uma função de quem as mantém, e de sua posição em seu meio social.” (MANNHEIM, 1976, p.82).

Do ponto de vista sociológico, três distinções podem ser feitas entre os dois tipos de ideologia. Em primeiro lugar, no nível particular estão em jogo apenas os enunciados do opositor, enquanto que na passagem para o nível total da ideologia são resgatados os condicionantes sociais formados dentro das dimensões do grupo concreto em uma época específica na qual o indivíduo vive e se orienta. Em segundo lugar, a percepção particular aponta para o indivíduo e seu aparato psicológico/mental, a partir do qual as ideias são ordenadas e expressas. Por outro lado, o nível total da ideologia abarca a própria origem mais profunda e autêntica de tais ideias não apenas em seu conteúdo imediatamente expresso pelo indivíduo, mas dentro de uma estrutura sócio-conceitual que gradativamente permite a compreensão da realidade concreta. Em terceiro lugar, a ideologia particular possibilita uma descrição de interesses aparentemente isolados e distintos. De outro modo, a manifestação total da ideologia conduz para uma apreensão objetiva das diferentes mentalidades que operam em contextos sociais diversificados.

Do ponto de vista epistemológico, em face ao qual a Sociologia do conhecimento pode compreender objetivamente o comportamento das mentalidades de uma época, a ideologia total representa o caminho da produção e da função das visões de mundo por parte dos intelectuais. Em outras palavras, a atenção se volta para a estrutura global do pensamento, utilizando-se das manifestações particulares como dados imediatamente acessíveis para a posterior investigação *científica* da produção e da mudança dos conjuntos ideacionais, os quais

comportam em si os contornos e conflitos da realidade social subjacente.

Quando utilizamos a concepção total da ideologia, procuramos reconstruir todo o modo de ver de um grupo social, e, neste caso, nem os indivíduos concretos nem o seu somatório abstrato podem ser legitimamente considerados como portadores deste sistema ideológico de pensamento como um todo. O objetivo da análise neste nível é a reconstrução da base teórica sistemática subjacente aos juízos isolados do indivíduo. As análises de ideologias, no sentido particular, que fazem o conteúdo do pensamento individual depender amplamente dos interesses do sujeito, jamais podem realizar esta reconstrução básica de modo de ver total de um grupo social. Podem, no máximo, revelar os aspectos psicológicos coletivos da ideologia, ou conduzir a alguma evolução da psicologia de massa, tratando seja do comportamento diferente do indivíduo na multidão, seja dos resultados da integração na massa das experiências psíquicas dos vários indivíduos. E, apesar de que muitas vezes o aspecto psicológico coletivo passa a aproximar-se dos problemas da análise ideológica total, ele não responde com exatidão a suas questões. Uma coisa é saber até que ponto minhas atitudes e meus juízos são influenciados e alterados pela coexistência de outros seres humanos, mas já é outra coisa saber quais sejam as implicações teóricas de meu modo de pensamento idênticas às de meus semelhantes, membros do grupo ou do estrato social. (MANNHEIM, 1976, p.85).

Os dois níveis da ideologia, com a primazia da dimensão total para a empreita científica da Sociologia do conhecimento, proporcionaram a Mannheim duas investidas teóricas. A primeira delas diz respeito ao viés encontrado para integrar os elementos particulares e universais que juntos compõem a vida social. As manifestações dos indivíduos e seus respectivos grupos passam a ser contemplados sem que uma formulação estrutural previamente afirmada possa sufocá-las. Em contrapartida, os aspectos particulares da vida social podem ser integrados em um conjunto de pensamento mais abrangente, com pretensão de universalidade mesmo em meio à dinâmica social, o qual garante as bases para a objetividade científica da Sociologia do conhecimento que se afasta de qualquer relativismo no momento em que não permanece presa aos conteúdos particulares utilizados como ponto de partida da investigação. Deriva disto, enquanto uma segunda investida teórica, a elaboração de um aparato epistemológico com

características novas, servindo de base tanto para o diagnóstico da realidade social quanto para a posterior atuação dos intelectuais.

Em se tratando deste aparato epistemológico que se sustenta na busca pelos componentes universais da vida social, Mannheim já demonstrava tal preocupação em seus primeiros escritos no início da década de 1920. Exemplo disto é o ensaio *Sobre a Interpretação da Weltanschauung* de 1921. Neste texto, Mannheim (s/d.[a]) elabora uma metodologia para a compreensão dos produtos culturais de uma época a partir da apreensão da visão de mundo (*Weltanschauung*) que orienta as mentalidades e as ações dos diferentes grupos sociais em uma época específica. Nesta abordagem, dois problemas são inicialmente apresentados. O primeiro indica a limitação do modelo epistemológico das ciências naturais na apreensão do sentido que orienta a visão de mundo de uma época. Em segundo lugar, o sentido mais adequado que pode ser encontrado na investigação acerca da visão de mundo de uma época.

A especificidade da visão de mundo de uma época corresponde ao modo “espontâneo” e dinâmico dos produtos culturais. Em outras palavras: a visão de mundo de uma época abre o caminho para a confecção dos produtos culturais, sendo constituída a partir deles por meio de um movimento hermenêutico, segundo o qual nenhum componente, tanto da realidade social material quanto das mentalidades, pode ser hipostasiado na condição de fixo e/ou causa primeira. Este fator inviabiliza qualquer via de acesso aos fenômenos culturais por parte das ciências naturais, uma vez que suas pretensões positivistas estão apoiadas em métodos isolacionistas que focam o objeto em seu caráter estático. Diante disso, apenas uma abordagem voltada para o sentido não-estático das construções culturais no processo histórico pode ser satisfatória. Mas, não se trata de qualquer sentido e, neste caso, Mannheim desconsidera que a visão de mundo de uma época seja fruto da pura irracionalidade proveniente da livre espontaneidade humana. Por outro lado, não é a pura reflexão teórica/racional capaz de estabelecer os contornos da visão de mundo.

A teorização, pois, não começa com a ciência; a experiência cotidiana pré-científica, é portanto recolhida com pedaços de teoria. A vida da mente é um fluxo constante, oscilando entre o pólo teórico e a-teórico, envolvendo uma re-disposição constante das categorias dispares de diferentes origens. Assim, a teoria tem o seu lugar próprio, a sua justificação e o seu sentido, mesmo no domínio da experiência imediata, concreta – no domínio do a-teórico. (MANNHEIM, s/d.[a], p.59).

Em uma analogia com os produtos estéticos, Mannheim esclarece com maior precisão o caráter cambiável entre o teórico e o a-teórico na produção da visão de mundo. As produções estéticas do período helênico, por exemplo, não seguem as demarcações lógicas do período, mas também não são produtos da irracionalidade. Há, em outra ordem de produção, um sentido próprio das realizações estéticas. De maneira semelhante, os produtos culturais não se encaixam completamente nas operacionalizações teóricas e a-teóricas, mas são, portanto, um amálgama destes dois extremos, inerentes às vivências sociais em que emergem.

Diante disso, o horizonte de compreensão da Sociologia do conhecimento está imerso pela interação dos elementos racionais e irracionais contidos nas ações e relações sociais, processos e estruturas de poder. Tal interação pode ser apreendida de modo satisfatório por aquilo que Mannheim denomina como *sentido documental* da abordagem. Este sentido se afasta de dois outros: *sentido objetivo* e *sentido expressivo*. O primeiro remete aos procedimentos das ciências naturais, e sua transposição para a análise dos fenômenos culturais é inviável. O segundo permite a apreensão dos fenômenos culturais em processo de mudança, mas torna-se inviável por não posicionar o observador no conjunto do fenômeno em questão. Ou seja, ambos reduzem o fenômeno cultural a um conteúdo representacional e, assim, excluem as condições autênticas que podem ser encontradas pelo viés interpretativo-compreensivo.

O mérito do sentido documental está em submeter ao exame sociológico todos os extratos que constituem o fenômeno cultural, os

quais são passíveis de compreensão. As diferentes visões, inclusive a visão de mundo do observador, convergem para a mesma manifestação da realidade, onde podem ser sintetizadas. Paralelo a isso, a mudança continua atuando sobre tais visões de mundo, o que aponta para a constante necessidade de uma nova compreensão dos fenômenos culturais. Esta atuação da mudança sobre a esfera cultural também revela a interação entre o geral e o particular, sendo a busca pela totalidade social (diga-se, dinâmica) o principal propósito da compreensão. Nesta direção, segundo Kecskemeti (s/d.[a]), a concepção de sentido documental apresentada por Mannheim em seus primeiros escritos antecipa, em grande medida, a concepção de ideologia total que passaria a ser sistematizada em 1929 na obra *Ideologia e Utopia*.

De modo prático, ao se propor compreender a ideologia total, a sociologia do conhecimento procede por meio de dois modos integrados: em primeiro lugar, busca a realidade social a partir das interações entre diferentes eventos de maneira não-causal, sendo esta ordem de abordagem denominada por Mannheim como *constelação*; em segundo lugar, as constelações são produzidas a partir da interação dos diferentes *estilos de pensamento* oriundos dos diferentes grupos sociais. De sorte que, através destas é possível perceber a constituição de um fenômeno social e sua disposição dinâmica em meio aos outros fenômenos que se apresentam de maneira integrada, compondo a complexidade da realidade social.

Nesta perspectiva, Mannheim constata que no desenrolar do processo histórico-social a Sociologia do conhecimento também emerge diante de condições específicas que contribuem para a sua problematização tornando-a um fenômeno passível de ser abordado sob as disposições da constelação e dos estilos de pensamento. Isto indica na possibilidade de sistematização de resgate histórico deste fenômeno que, em seu desenrolar por processos de conflito entre estilos de pensamento, tornou-se consciente para a reflexão social.

Assim, a noção de “constelação” permite a verificação do conjunto de fatores que viabilizaram o aparecimento da Sociologia do

conhecimento enquanto um fenômeno social. “Num sentido lato, o termo ‘constelação’ pode designar a combinação de certos fatores num determinado momento, o que apela a uma investigação para sabermos quando temos razão para afirmar que a presença simultânea de vários fatores é responsável pela forma assumida pelo fato em que estamos interessados.” (MANNHEIM, s/d.[a], p.185).

Dentro da constelação de fatores que impulsionou a Sociologia do conhecimento, Mannheim identifica quatro estilos de pensamento fundamentais: 1) A auto-transcendência e a autorelativização do pensamento; 2) O aparecimento de uma nova forma de relativização introduzida pela viragem da mentalidade “desmascarante”; 3) O surgimento da esfera social enquanto novo sistema de referência; 4) A aspiração de conceder o caráter totalizante à relativização do pensamento.

No processo das mentalidades, a auto-transcendência e a autorelativização do pensamento induziu a abertura de uma fenda no paradigma que sustenta a era moderna: o princípio alicerçado numa consciência capaz de emancipar-se das condições históricas e sociais e a partir da segurança do eu atingir um conhecimento seguro e indubitável. Todavia, a primazia obtida pelo pensamento a-histórico neste momento histórico recebe intensa fragmentação na medida em que passa a ser considerado “(...) como algo subordinado a quaisquer outros fatores mais compreensivos, no que diz respeito à sua emanação, à sua expressão, ao seu paralelismo ou, em geral, a qualquer coisa condicionada por algo diferente.” (MANNHEIM, s/d.[a], p.190). Por consequência, o pensamento passou para dentro da totalidade do processo do mundo, na qual só penetra o pensamento existencialmente determinado capaz de romper com sua auto-imanência e, ao mesmo tempo, perceber-se como um elemento parcial no conjunto da existência. Este movimento conduz o pensador a assumir a auto-transcendência, a partir da qual é possível exprimir ideias extra-teoricamente elaboradas e validadas.

Enquanto resultado deste primeiro estilo de pensamento há uma nova forma de relativização, sendo este o segundo fator da constelação, o qual passa a conceber a realidade no seu conteúdo social, desmascarando as formas de pensamento sem conexão com os determinantes históricos. Com isso, ocorre uma inversão significativa no modo como as ideias são percebidas, o que implica em um gradativo abandono do estatuto formal de verdade diante da aceitação da funcionalidade das ideias em correspondência com as demarcações existenciais do pensamento. Trata-se, pois, da renúncia declarada a composição de critérios formais para o julgamento da verdade e da falsidade, tendo em vista a procura de uma análise voltada para a função das ideias em relação indissociável com as condições sociais.

Estes dois momentos são incorporados na esfera social. Este terceiro elemento emerge como novo sistema de referência para o pensamento, contribuindo para a Sociologia do conhecimento ao se firmar como "(...) esfera ontológica de importância central em relação à qual o pensamento pode ser considerado como relativo ou dependente" (MANNHEIM, s/d.[a], p.196). Neste caso, há uma referência direta ao positivismo enquanto importador das aspirações das Ciências Naturais para a esfera social, bem como, o estabelecimento de uma conexão direta entre o pensamento e a realidade social.

No entanto, para Mannheim, o momento mais significativo para a sociologia do conhecimento se dá como reflexo das preocupações hegelianas acerca da centralidade da política na era moderna. Isto é: o acréscimo obtido em Marx para tornar total a relativização do pensamento em face aos elementos histórico-sociais. Ambos se colocaram a empreita de direcionar não somente um pensamento ou ideia, mas sim todo o sistema de ideias uma unidade subjacente. Segundo Mannheim, tal aspiração é alimentada, de início, pela concepção de crença subjetiva proposta por Hegel e, posteriormente, na concepção de ideologia desenvolvida por Marx.



É por causa desta aspiração para a ‘totalidade’ que a tentativa de transcender a teoria com a ajuda da técnica de ‘desmascaramento’ assume uma nova forma específica, claramente distinta das versões anteriores. Como resultado disto assistimos a um novo tipo de relativização, de invalidação das idéias. Neste momento, podemos relativizar idéias, não pela sua negação uma a uma, não pela sua colocação em dúvida, não pela demonstração de que são expressões deste ou daquele interesse, mas pela demonstração de que são parte de um sistema, ou, mais radicalmente, de uma totalidade da *Weltanschauung*, que, como um todo, está ligado a, e é determinado por, um estágio de desenvolvimento da realidade social. (MANNHEIM, s/d.[a], p.201)

Este nível atingido pelo desenvolvimento da Sociologia do conhecimento permite o salto de pontos particulares para a análise do todo que é determinante para os eventos múltiplos. Ou seja, não é possível recorrer a eventos ou ideias parciais sem antes perceber o sistema teórico ou social que se desenrola em sua base. Com isso, torna-se possível localizar um sistema teórico já ultrapassado ou um todo existente que a dinâmica social tornou elemento do passado. Mannheim retoma a centralidade da concepção de pensamento socialmente determinado, diante do qual a posição dos opositores em posse de suas ideologias é manifestação da função de sua posição no mundo, do mesmo modo que nossas ideias são expressões da função de uma posição social. Entretanto,

Não basta considerar as ‘idéias’ de uma classe antagônica ditadas pela sua ‘existência’; não é suficiente reconhecer que as nossas idéias são ditadas pela nossa existência; o que temos de compreender é que quer as nossas ‘idéias’, quer as nossas ‘existências’ são elementos de um processo evolutivo compreensivo em que estamos empenhados. (MANNHEIM, s/d.[a], p.201).

Neste processo dinâmico, característico da realidade social e refletido nas ideias que emergem desta realidade, importa à Sociologia do conhecimento resgatar os fatores que, de modo idêntico à sua própria constituição, se agrupam determinando os fenômenos da realidade social e que são percebidos pelo observador na relação com os complexos ideacionais de um grupo social em sua respectiva época.

De maneira semelhante, na análise do *Pensamento Conservador na Alemanha*, Mannheim (1986) dedica-se aplica o procedimento compreensivo da Sociologia do conhecimento, caracterizando, inicialmente, o espaço ocupado pelo “estilo de pensamento”. Segundo o autor, este modo de abordar a realidade social se assemelha ao método “hábito de pensamento” desenvolvido pela sociologia anglo-saxônica para considerar que o comportamento e o pensamento dos indivíduos são determinados pelos padrões socialmente estabelecidos. Porém, ambos os procedimentos se afastam à medida que o método anglo-saxão encontra dificuldades para explicar o processo de variação do pensamento. “Se o pensamento desenvolveu-se simplesmente através de um processo de reprodução de hábitos, o mesmo padrão seria perpetuado para sempre e mudanças e novos hábitos seriam necessariamente raros.” (MANNHEIM, 1986, p.78).

Ao denunciar o problema presente no “hábito de pensamento”, Mannheim introduz o elemento fundamental para apreender a realidade social por meio do “estilo de pensamento”: a possibilidade de avaliar o desenvolvimento da história do pensamento em sua mudança ininterrupta. E, numa analogia com a história da arte, afirma que a classificação do pensamento através do “estilo” permite identificar um pensamento ora situado, ora em mudança. Porém, há um problema que dificulta a aplicação do “estilo de pensamento”, o qual é caracterizado por duas concepções extremadas: por um lado, a noção de que o pensamento é único, por outro, a noção de que o indivíduo pensa isolado.

Nós somos cegos para a existência de estilos de pensamento porque nossos filósofos nos fizeram acreditar que o pensamento não se desenvolveu como uma parte e uma parcela do processo histórico, mas desce sobre a humanidade como uma espécie de entidade absoluta; e nossos historiadores literários, que escreveram monografias sobre as grandes personalidades literárias, gostam de persuadir a eles mesmos de que o derradeiro manancial de todo o pensamento é a personalidade do indivíduo. (MANNHEIM, 1986, p.80)

O estilo de pensamento desconstrói as posições extremadas tanto do individualismo quanto do pensamento único acima dos indivíduos e, ao fazer isso, indica (1) a importância das ideias na história (ordenando a realidade, controlando mentalidades, dirigindo comportamentos e (2) a análise sociológica do sentido e do significado das palavras transformadas em valores, ideias e ideais e, posteriormente, em ideologia inserida na disputa pelo sentido da história. Segundo Mannheim, em termos do procedimento investigativo, a concepção de estilo de pensamento procura pela unidade interna valorativa de um grupo social, bem como suas variações dentro do aparato conceitual do grupo em conformidade com seus interesses e a mudança de posição social do mesmo. Para isso, é preciso empreender a análise que interpreta o sentido e a significação dos valores e das formas de vida, uma vez que a unidade interna dos diferentes grupos sofre os efeitos da diferenciação social. De fato, “Palavras jamais significam a mesma coisa quando usadas por diferentes grupos, ainda que no mesmo país, e leves variações de sentido nos fornecem as melhores pistas para as diferentes tendências de pensamento numa comunidade.” (MANNHEIM, 1986, p.81).

Em síntese, a abordagem por meio do “estilo de pensamento” precisa considerar a relação entre o estilo de pensamento e o portador social. De modo hipotético, Mannheim esclarece este ponto tomando por certo que um colapso do estilo de pensamento se manifesta associado ao colapso do grupo social que o sustentava, assim também, o amálgama de dois estilos de pensamento corresponde ao amálgama dos grupos.

Por fim, duas considerações são relevantes em relação ao campo de cientificidade pretendido pela Sociologia do conhecimento. Em primeiro lugar, há a recolocação do estatuto de verdade postulado pela era moderna. A partir do pensamento de Mannheim, a verdade deixa de se apresentar por meio das construções lógico-conceituais que apreendem de maneira causal os fatos estáticos com base na experimentação. De outro modo, a verdade para a Sociologia do

conhecimento é assumida como funcionalidade de um complexo de ideias. O uso feito das ideias por parte dos indivíduos é norteado pela validade do pensamento em um horizonte existencial. Por conseguinte, a obtenção da verdade nestes termos só pode ser conseguida com a compreensão da realidade social em seus elementos particulares. A pretensão de autonomia da sociologia do conhecimento em relação ao modelo das ciências naturais pode se realizar com base neste deslocamento da concepção de verdade. A abordagem dos eventos particulares possibilita encontrar a verdade “funcional” que respeita a adequação do pensamento à existência socialmente condicionada, sem que isso recaia no relativismo epistemológico que preocupou a Teoria do Conhecimento na era moderna. Em superação ao relativismo, Mannheim declara que as condições de verdade se apresentam na relação estabelecida entre os diferentes aspectos da realidade social, bem como o conflito de mentalidades que resulta desta relação. Segundo Mannheim (1976, 320), “O resultado, mesmo aqui, não é o relativismo, no sentido de que uma afirmação seria tão boa quanto outra. O relacionismo, como é usado por nós, declara que cada afirmação somente pode ser formulada relacionalmente.”

Em segundo lugar, a sociologia do conhecimento, enquanto uma nova forma de conhecimento sociológico da realidade social, passa a ser validada por meio do princípio da *função social do conhecimento*. É neste ponto que a questão dos intelectuais passa a ocupar centralidade no pensamento de Mannheim. A preocupação com a crise dos intelectuais, conforme havia sido exposta por Benda (1999), aparece como uma exigência para o período de produção das ideias de Mannheim. E, a sociologia do conhecimento nasce com esta preocupação não apenas na sistematização feita por Mannheim (1976). É possível observar isto na indicação feita por Berger e Luckmann (2003) de que a sociologia do conhecimento (*Wissenssoziologie*) tem seu projeto inicial com Max Scheler na década de 1920. Paralelo a isso, em 1928, Scheler publica sua obra *Visão Filosófica do Mundo*, onde aparece o comprometimento que está na base da Sociologia do

conhecimento direcionada para reconstrução do espaço dos intelectuais. Nas palavras de Scheler (1986, p.07-08):

“As massas nunca serão filósofos.” Esta frase de Platão é válida também hoje. A maioria dos homens retira a sua visão do mundo de uma tradição religiosa ou de qualquer outra *tradição* que suga com o leite materno. Mas quem aspira a uma visão de mundo fundada filosoficamente tem que ter a coragem de se apoiar na *própria* razão. Deve duvidar tentativamente de todas as opiniões herdadas e não deve reconhecer nada que não seja pessoalmente *inteligível* e fundamentável. Apesar de que a filosofia pertence e sempre pertenceu a uma *elite* que se reúne em torno da personalidade extraordinária de um pensador, a visão do mundo fundada em filosofia não deixa, de forma alguma de ter uma influência sobre a marcha da história. Pois toda história é essencialmente uma obra das elites e dos seus imitadores. É preciso somente pensar na ação exercida por Platão e Aristóteles sobre as doutrinas da Igreja ou na ação poderosa, abaladora e renovadora do espírito que I. Kant, J. G. Fichte, Schelling e Hegel exerceram sobre a Alemanha das guerras de libertação e sobre os seus líderes políticos e militares, seus poetas e educadores, a fim de ter diante dos olhos um exemplo desta influência de uma elite filosófica.

Entretanto, a proposta de Mannheim para a reconstrução do espaço de atuação dos intelectuais assume outra direção. Não há mais a expectativa de que o intelectual possa reencontrar seu posicionamento a partir do compromisso moral sustentado na condição de pensador, filósofo ou sujeito engajado que tem em sua base os valores universais retirados do campo humanista, ou mesmo do intelectualismo filosófico. Este deslocamento pode ser entendido a partir de um conjunto de quatro fatores que promoveram uma nova visão de mundo na primeira metade do século XX: 1) a emergência das massas na história e o processo de massificação como declínio dos ideais modernos de emancipação; 2) o temor de grande parte da inteligência europeia na passagem do século XIX para o século XX acerca de perigo oriundo nas massas; 3) o papel dos intelectuais em reordenar aquilo que a era moderna desordenou no campo dos valores e das orientações da vida social; 4) a guerra mundial de 1914-18 e a idéia de fim de civilização e cultura que se consolidou neste processo.

Para Mannheim, o compromisso moral dos intelectuais deve realizar-se em outro plano: 1) na análise científica capaz de compreender

e interpretar, para poder dotar de sentido e significado, as forças sociais e políticas e suas respectivas ideologias, construindo diagnósticos sociais capazes de revelar a presença da racionalidade e da irracionalidade nas palavras e nos discursos, nas vontades e nos interesses, nos comportamentos e nas ações; 2) na procura obstinada de contribuir para que o esclarecimento das ideologias e das concepções de mundo pudesse ser um passo adiante em direção a construção de novos compromissos, acordos e consensos, que restabelecem a racionalidade na realidade social. É o que destacam Kettler, Meja e Stehr (1995, p.138-139):

Para Mannheim, o conhecimento serve sempre de guia que lhe proporciona “orientação” ao que conhece com respeito do domínio que é conhecido, e em relação à busca de direção que o que conhece leva à atividade do conhecer. Na concepção de sociologia do conhecimento como o caminho da síntese do conhecimento social, se considera que a orientação se refere ao domínio político enquanto tal, no qual as concepções sociais rivais, lutam uma com as outras no intento de construir a realidade no futuro. A orientação, segundo esta concepção, coloca as bases da mediação para sair do atoleiro do mútuo descrédito das ideologias. Encerra a expectativa de invalidar a violência sintomática sem sentido da crise. O conhecimento ilumina a “situação” e torna possível o “passo adiante”.

Diante disso, a cientificidade alcançada pela Sociologia do conhecimento deverá fornecer os subsídios para a atuação científica dos intelectuais, tendo como ponto de partida a elaboração de uma ciência da política também de novo tipo: capaz de apreender a dinâmica do comportamento político e, por consequência, projetar a intervenção social, incorporando as particularidades sociais das diversas formas de existência e valores em uma existência dialógica que pudesse gerar consensos sociais e políticos. Assim, Mannheim se mostra partidário de uma concepção de mundo que enfatizou tanto a necessidade imperativa de conter o avanço das forças da irracionalidade, quanto de construir uma nova ordem política racional e plural, enfatizando: 1) a dinâmica da história moderna, a qual oscila entre movimentos emancipatórios e movimentos regressivos; 2) a igualdade de direitos e a busca por novas hierarquias com o propósito de encontrar em meio as forças sociais um

sentido para a história; 3) a dialética entre progresso/civilização e destruição/barbárie; 4) a ideia de que a civilização não apenas estaria entrando em anomia, mas poderia ter o seu fim mediante a luta social e a transformação adversário em inimigo e os meios de destruição em massa; 5) a função dos intelectuais em mediar o conflito social e contribuir para o reconhecimento mútuo dos adversários e evitar a possibilidade técnica e objetiva do fim da civilização.

## **7. O aparato científico para a atuação dos intelectuais**

O ponto de partida da contribuição da Sociologia do conhecimento para a atuação dos intelectuais está no estabelecimento de uma ciência da política capaz de apreender o cenário político sem desconsiderar sua complexidade. Por certo, segundo Mannheim (1976), é carregada de complexidade a tentativa de diagnosticar as mudanças, por vezes radicais, sofridas pelos diferentes sistemas de pensamento que expuseram suas respectivas visões de mundo no decorrer do processo histórico-social, tendo em vista o cenário da disputa política presente neste percurso. Uma análise nesta direção deve ser empreendida, de modo científico, pela Sociologia do conhecimento, a qual buscou criar as condições cognoscitivas para mediar as inter-relações entre tais sistemas de pensamento e a base social dinâmica, tomando simultaneamente ambas as dimensões no mesmo quadro de transformação.

Este pressuposto da abordagem científica dos sistemas de pensamento contribui para uma atuação científica no âmbito da política. Não obstante, entende Mannheim que apesar de todo o avanço da ciência na era moderna, o qual imprimiu uma visão racionalista sobre a realidade tanto natural quanto histórico-social, não é possível conceber um desenvolvimento adequado de uma ciência política (política científica). Em primeiro lugar, esta dificuldade se mostra por meio do pouco tempo de existência das ciências sociais, embora seja equivocado acreditar que após um tempo mais longo para a consolidação desta área tal problema seria solucionado com a obtenção de um maior controle dos fenômenos sociais de maneira semelhante ao controle que as ciências naturais exercem sobre os fenômenos naturais. Em segundo lugar, o problema da inexistência de uma política científica aparece condicionado à especificidade do comportamento humano: "(...) o comportamento político é qualitativamente diferente de qualquer outro tipo de experiência humana, e os obstáculos no sentido de sua



compreensão racional são ainda mais intransponíveis do que em outros campos do conhecimento.” (MANNHEIM, 1976, p.136).

Diante destes dois problemas iniciais, a possível afirmação de uma ciência que deseje compreender a política passa pela identificação dos pontos que possibilitariam o avanço na investigação do comportamento político das forças sociais na história, sobretudo, no curso da contemporaneidade. Em um primeiro momento, cabe ao líder político o esclarecimento das condições gerais que afetam seu campo de atuação. Tais condições estão dispostas desde fatos históricos até fatores do momento presente, o que exige habilidades reflexivas e técnicas voltadas para a tradição cultural que configura as instituições políticas, bem como para a manipulação das multidões em uma democracia de massas. Neste sentido, Mannheim aponta algumas disciplinas capazes de contribuir, inicialmente, na elaboração de uma ciência da política: História, Estatística, Teoria Política, Sociologia, História das Ideias e Psicologia Social.<sup>36</sup>

Entretanto, a indicação das áreas que contribuem para a análise do comportamento político não é suficiente para a afirmação da cientificidade na política. Por certo, é necessária a distinção entre os negócios rotineiros do Estado, os quais compõem o campo da administração, e a própria orientação política que deve anteceder as formas burocráticas das práticas políticas inseridas na sociedade. O espaço da política pode ser definido, de acordo com Mannheim, em

---

<sup>36</sup> Esta aproximação entre diferentes disciplinas testemunha o ecletismo presente na obra de Mannheim, o qual é considerado por Löwy (1987) e Fernandes (1971) como um traço de sua concepção historicista que pretende estabelecer correlação entre diferentes perspectivas teórico-metodológicas, visando a confecção de um ponto-de-vista distinto dos demais, embora resultante deles. A combinação de diferentes horizontes interpretativos pretende compreender a realidade histórico-social de maneira geral, formando uma síntese eclética. Além disso, o uso destas diversas formas de conhecimento torna-se uma necessidade diante das dinâmicas sociais abertas no canteiro da era moderna: da existência histórica do indivíduo e da sociedade civil, das novas classes sociais e do Estado moderno. As diversas formas de conhecimento procuram, cada qual a seu modo, compreender o excesso de realidade e o extremo alcance das forças produtivas na relação do indivíduo com a natureza e a sociedade. Todas elas, e sem nenhuma exceção, somente conseguem capturar alguns elementos desta nova totalidade que é a sociedade moderna. Por isso, há a necessidade de utilização por parte do intelectual e do sociólogo das diversas formas de conhecimento das ciências modernas.

função dos eventos novos que exigem em primeiro lugar a reflexão para a posterior administração prática:

Para os casos que possam ser resolvidos pela simples consulta a uma regra estabelecida, isto é, de acordo com um precedente, usa a palavra alemã *Schimmel*, derivada do latim *simile*, significando que o caso em pauta pode ser resolvido de uma maneira *similar* a precedentes que já existem. Estamos no campo da política quando enviados a países estrangeiros concluem tratados anteriormente nunca celebrados; quando representantes parlamentares discutem novas medidas tributárias; quando se lança uma campanha eleitoral; quando certos grupos oposicionistas preparam uma revolta ou organizam greves – ou quando estas são reprimidas. (Mannheim, 1976, p.139).

A política se define, portanto, pelo confronto que as ideias precisam estabelecer com as novas situações concretas, para as quais não há uma experiência anterior que possa orientar cabalmente a ação administrativa. Por conseguinte, é diante deste horizonte inovador e, simultaneamente, produtor de novas ideias em meio às novas tensões da realidade social, que a política antecede a administração que cumpre apenas com a função de encaminhar os negócios do Estado. Assim, a interrogação central sobre a cientificidade da política tem como foco os desajustes da realidade social que não podem ser contemplados pelas práticas administrativas vigentes em uma época.

Apesar da racionalização das esferas da vida impulsionada na era moderna, o campo da política é constituído a partir de elementos racionais e irracionais, sendo estes últimos carentes de controle. Com isso, é na observância de tais elementos que a cientificidade da política deve ser formulada. Entende Mannheim que “as duas principais fontes de irracionalismo na estrutura social (a competição sem controle e a dominação pela força) constituem a esfera da vida social não-organizada onde a política se torna necessária.” (Mannheim, 1976, p.141). A dificuldade para a análise política se mostra quando não há possibilidade de fixar leis gerais para a demarcação do comportamento político envolvido pelos eventos instáveis do ambiente irracional inerente à vida social. Em outras palavras, a cientificidade da política encontra

neste ponto quatro obstáculos, enquanto as expectativas permanecerem voltadas para o modelo científico das ciências naturais.

(...) não estamos lidando com entidades objetivas e rígidas, mas com tendências e anseios em constante fluxo. Outra dificuldade é que a constelação de forças muda continuamente (...). Ainda outra dificuldade é que o observador não está fora do domínio do irracional, mas participa no conflito de forças. Esta participação o vincula inevitavelmente a uma visão partidária, através de suas valorações e interesses. Além disso, e da maior importância, existe o fato de que o teórico político não só é um participante do conflito, em razão de seus valores e interesses, mas a maneira pela qual o problema se apresenta a ele, seu modo de pensamento mais geral, incluindo até suas categorias, se vincula às correntes políticas e sociais gerais. (Mannheim, 1976, p.142).

Os obstáculos encontrados por Mannheim para a constituição da Sociologia do conhecimento são, em grande medida, reavivados diante da necessidade de formulação de uma ciência da política. Em primeiro lugar, a dinâmica da realidade social reflete no comportamento político, proporcionando um entrave na adoção do modelo rígido das ciências naturais sobre este campo de investigação. Sem dúvida, a Sociologia do conhecimento, portadora do modelo de compreensão hermenêutica e dialética, capaz de apreender a dinâmica da realidade social, irá ser a condição de possibilidade para a resolução deste impasse inicial. Em segundo lugar, a preocupação com a atuação do investigador emerge associada ao desafio epistemológico direcionado para a política. E, por fim, Mannheim retoma o entrave existente entre os aspectos particulares e gerais, o que no âmbito da política representa os conflitos particulares demarcados pelas ideologias partidárias e as interpretações de mundo supra-partidárias. As visões supra-partidárias passam a ter visibilidade maior na elaboração de uma ciência da política, uma vez que tal via corresponde ao método utilizado pela Sociologia do conhecimento na apreensão da visão de mundo de uma época (*Weltanschauung*).

Com o propósito de demonstrar a possibilidade de diagnóstico das diferentes perspectivas do pensamento político, tendo em vista a atuação de uma ciência da política sustentada no delineamento já proposto para a sociologia do conhecimento, Mannheim propõe a

reconstrução das cinco principais formas político-históricas assumidas pelo embate político no auge da era moderna: 1) o conservantismo burocrático, 2) o historicismo conservador, 3) o pensamento liberal-democrático burguês, 4) a concepção socialista-comunista, 5) o fascismo. No entanto, a diferenciação exposta entre tais perspectivas deixa transparecer o ponto de unidade existente entre elas: o desafio de ajustar a relação entre a teoria e a prática. Em resumo, o método compreensivo importado da Sociologia do conhecimento permitirá que a abordagem da política, circunscrita pela nova forma de cientificidade, alcance o diagnóstico tanto das mentalidades particulares em cada forma específica de posicionamento político quanto da unidade que atravessa todas as particularidades no nível total da visão de mundo.

No caso do *conservantismo burocrático*, sua perspectiva está centralizada, segundo Mannheim, na tentativa de converter todos os problemas da política em problemas de administração. “A tentativa de ocultar todos os problemas da política sob a cobertura da administração pode ser explicada pelo fato de que a esfera de atividade do funcionário dá-se apenas dos limites das leis já formuladas.” (Mannheim, 1976, p.144). Em contraposição, o *historicismo conservador* refuta a tese da primazia dos procedimentos técnicos no âmbito da política, denunciando os elementos irracionais que não podem ser completamente submetidos ao controle da política como administração, os quais atuam ininterruptamente em torno das questões do Estado. De acordo com esta perspectiva, “Não basta ao líder político meramente possuir o conhecimento correto e o domínio de determinadas leis e normas. Além destes, precisa possuir o instinto inato, aguçado mediante longa experiência, que o conduza a resposta correta.” (Mannheim, 1976, p.147).

O pensamento *liberal-democrático burguês* não se limitou a apresentar apenas uma rápida concepção da política. Por meio de um intelectualismo extremo, suas pretensões estavam sustentadas no anseio de construir uma política científica a partir de três etapas: 1) a teoria dos fins, ou teoria do Estado ideal; 2) a teoria do Estado positivo;

3) a política enquanto descrição do modo como o Estado existente atingiria o estágio de Estado perfeito. Tal perspectiva não se resume ao interesse técnico voltado para a administração, tampouco à consideração dos elementos irracionais presentes nos contornos políticos. Distante destes dois momentos, a pretensão de fundar uma política científica eleva no discurso dos intelectuais do liberalismo a apologia ao racionalismo político, a partir do qual se procura a separação efetiva entre os aspectos racionalmente controláveis e os elementos “emotivos”. Conforme afirma Mannheim (1976, p.149): “Existe, pois, uma ciência dos fins e uma ciência dos meios. O fato mais notável no tocante a esta tese consiste na completa separação entre a teoria e a prática, entre a esfera intelectual e a esfera emocional.” (Mannheim, 1976, p.149). Entretanto, o desmanche desta perspectiva de cientificidade da política que almejava a construção de um Estado perfeito veio com a *concepção socialista-comunista*. A denúncia promovida por Marx revelou a unilateralidade do pensamento liberal burguês, demonstrando que sobre as questões históricas e políticas não há viabilidade de uma “teoria pura” capaz de solapar os conflitos que seguem os posicionamentos políticos marcados por interesses parciais. Para Mannheim, o avanço trazido pelo marxismo está diretamente associado ao conceito de ideologia, o qual promove o esclarecimento de que “(...) tôdas as formas de pensamento histórico e político se acham essencialmente condicionadas pela situação de vida do pensador e de seu grupo.” (Mannheim, 1976, p.151). Paralelo a isso, o ataque empreendido pelo marxismo ao caráter utópico das construções teóricas burguesas abre espaço para a desconstrução do modelo de cientificidade inerente à mentalidade voltada para o progresso linear. A revisão do pensamento liberal por meio da crítica da ideologia e da suspensão da utopia (diga-se, axiológica), conduziu o marxismo para a formulação de uma teoria estruturalista, a qual se propôs ser abrangente – integrando os níveis materiais (econômico), sociais (culturais) e mentais (ideológicos) – em contraposição à parcialidade do modelo liberal. Em se tratando da perspectiva política daí resultante, Mannheim

entende que o marxismo lançou as bases de uma política científica, embora não tenha organizado um método satisfatório para a apreensão da dinâmica do comportamento político. Tais bases estão dispostas em três momentos subseqüentes:

Primeiro, assinala que a esfera política de uma dada sociedade se funda e é sempre caracterizada pelo estado das relações de produção que prevaleçam no momento (...). Em segundo lugar, percebe que as mudanças neste fator econômico se acham mais pròpriamente ligadas às transformações nas relações de classe, que implicam, ao mesmo tempo, uma alteração nos tipos de poder e uma distribuição do poder em constante variação. Mas, em terceiro lugar, reconhece ser possível compreender a estrutura interna do sistema de idéias, que em qualquer período domine os homens, e determinar teòricamente a direção de qualquer mudança ou modificação nesta estrutura. (Mannheim, 1976, p.155).

O *fascismo*, por sua vez, empreendeu uma perspectiva imediatista da política, concentrando-se na ação política sem qualquer preocupação com os elementos teóricos. Neste sentido, as exigências do momento passaram a determinar a primazia de toda a iniciativa política. Conforme indica Mannheim (1976, p.163): “O fascismo considera tôda a interpretação da história como mera construção fictícia destinada a desaparecer perante o feito do momento quando êste irrompe no padrão temporal da história.”

As particularidades das principais perspectivas políticas na era moderna sustentam-se sobre a mesma unidade: a articulação entre a teoria e a prática. Nesta articulação, cada uma delas se diferencia: o conservantismo burocrático tende para a prática enquanto administração viabilizada por meio da burocracia, descartando toda a contingência presente nos eventos histórico-sociais; a teoria é reavivada no âmbito da política, tendo a contingência lugar de destaque no historicismo conservador, o qual se aproxima da inviabilidade técnica da política mediante a afirmação do irracionalismo da vida; o liberalismo burguês produziu um sistema teórico destinado a orientar a prática política como derivação da “pureza conceitual” abstrata e universal; o marxismo pretende vincular a teoria e a prática, concedendo a esta última a

capacidade de revisão da primeira a partir da via revolucionária que busca provocar uma fissura na estrutura social racionalizada, tendo em vista a eliminação dos aspectos irracionais refletidos no processo de exploração do ser humano sobre si próprio; e, por fim, o fascismo permanece no movimento da política, onde a teoria abrangente fica impossibilitada e a prática é realizada de acordo com as condições concretas e imediatas, visando a manutenção da ordem e do poder.

A demonstração feita por Mannheim contribui para a exposição das bases de uma ciência da política. Sem perder de vista o referencial hermenêutico, o autor busca a adequação dos elementos particulares e gerais dentro do quadro do acontecimento político. Tal adequação servirá na sustentação da cientificidade da abordagem política, incorporando o fenômeno crescente da diferenciação dos pontos de vista que são anunciados de modo concreto pelo aumento significativo dos partidos com suas mentalidades próprias; e, por outro lado, apesar da diferenciação, permanece o pano de fundo do comportamento partidário que, em grande medida, se aproxima naquilo que concerne aos mecanismos de obtenção do poder e convencimento das massas em uma democracia.

Exatamente por nos acharmos, hoje em dia, em uma posição que nos possibilita ver com crescente nitidez que as opiniões e as teorias mutuamente opostas não são infinitas em número, nem produtos de uma vontade arbitrária e sim mutuamente complementares, derivando de situações sociais específicas, é que a política como ciência se torna, pela primeira vez, possível. A atual estrutura da sociedade possibilita uma ciência política que não será apenas uma ciência partidária, mas uma ciência do todo. A Sociologia Política, enquanto ciência que engloba toda a esfera política, atinge assim a fase de realização. (MANNHEIM, 1976, p.174).

Neste sentido, seria válido retornar ao problema mais profundo da sociologia do conhecimento, o qual aponta para o imperativo histórico da construção de uma via para integrar os pontos de vista particulares e universais em um mesmo processo histórico-social, tal qual ocorre na realidade social dinâmica que subjaz à expressão das mentalidades. Porém, a equação formulada por Mannheim, no caso específico da

ciência da política, parece ir além, o que faz com que não seja suficiente apenas resgatar a relação entre ideologia parcial e ideologia total outrora apresentada. Se na Sociologia do conhecimento a exposição se concentrava na tentativa de compreender a participação das mentalidades parciais na visão de mundo de uma época (*Weltanschauung*), a passagem para a ciência da política representa o anúncio dos *intelectuais* como sujeitos responsáveis, em um primeiro momento, pela elaboração da *síntese* em meio aos diferentes posicionamentos no quadro do conflito político. Em outras palavras, o desafio transita do cenário puramente epistemológico para os contornos da luta política, mas sem abandonar a cientificidade neste segundo momento. Diante disso, cabe averiguar como esta cientificidade permanece viável em meio ao conflito político demarcado pela contingência e, ao mesmo tempo, pela pluralidade de interesses partidários. E, ainda, que implicações decorrem do posicionamento científico dos intelectuais neste processo.

Por certo, a confecção da síntese dos pontos de vista partidários será a função primeira dos intelectuais. Mas, em se tratando de uma realidade dinâmica (ou, da dinâmica do comportamento político), a síntese não poderá ser fixada de modo absoluto. Conforme afirma Mannheim (1976, p.177): “Numa esfera em que tudo se acha em processo de transformação, a única síntese adequada seria uma síntese dinâmica, reformulada de tempos em tempos.” Isto é, os intelectuais, sujeitos responsáveis também pelo encaminhamento da ciência da política, utilizando-se do método da Sociologia do conhecimento, destacam-se na observação da arena política, apreendendo os posicionamentos parciais e, a partir disso, compreendendo a orientação da sociedade na totalidade que condiciona tais posicionamentos. Tal procedimento científico dá origem à síntese que possa ser consensual, a qual, segundo Mannheim (1976, p.179),

(...) não é a média aritmética de tôdas as diversas aspirações dos grupos existentes na sociedade. (...) uma síntese válida deve-se basear numa posição política que venha a constituir um



desenvolvimento progressivo, no sentido de reter e utilizar boa parte das aquisições culturais e energias sociais acumuladas na época anterior. Ao mesmo tempo, a nova ordem deve permear os mais amplos setores da vida social, deve adquirir raízes naturais na sociedade, a fim de colocar em ação o seu poder de transformação.

Os intelectuais são caracterizados pela capacidade cognoscitiva da produção de tal síntese. E, por definição, não se encontram ligados a nenhum grupo social específico. De acordo com Mannheim (1976, p.180): “Este estrato desamarrado, relativamente sem classe, consiste, para usar a terminologia de Alfred Weber, na ‘intelligentsia socialmente desvinculada’ (freischwebende Intelligenz)”. Esta condição, exclusiva dos intelectuais, é possível pela educação recebida. Com base neste elemento, os intelectuais não apenas se situam fora dos interesses particulares que permeiam a sociedade, bem como encontram uma identificação entre si enquanto estrato capaz de empreender a compreensão da visão de mundo como um todo. Além disso, segundo Elias (1986), há em Mannheim a expectativa de que diferentemente de empresários e operários, os intelectuais se colocam acima dos interesses econômicos presentes na sociedade. Isto contribuiria para o desprendimento em sua atuação, uma vez que não estão submetidos às necessidades materiais que, em grande medida, promovem os interesses particulares.

Contudo, do ponto de vista histórico, a passagem para a era moderna promoveu uma alteração significativa na atuação dos intelectuais. Com o declínio da crença nas “verdades eternas”, com o advento da era moderna, o modo de fornecer a interpretação de mundo à sociedade, por parte dos intelectuais, sofreu uma profunda modificação. Para Mannheim, esta transição representou o fim do “estrato de intelectuais fechado”, o que possibilitou o surgimento de uma “*intelligentsia* livre”. Sem o referencial dogmático dos sacerdotes medievais, detentores de um tipo monopolístico de pensamento, os intelectuais da era moderna foram envolvidos por um tipo multifacetado de pensamento, derivado de formas diversas de experimentar o mundo,

o que afastou a unidade interpretativa e abriu espaço para o conflito entre as diferentes visões de mundo<sup>37</sup>.

O conflito entre os intelectuais tornou-se visível, segundo Mannheim, com o aparecimento da burguesia moderna. Neste estágio, a unidade dos intelectuais cedeu lugar a um duplo modo de identificação. Por um lado, os intelectuais situaram-se como proprietários de capital, manifestando uma interpretação de mundo em conformidade com os interesses da classe burguesa ascendente. De outro, o espaço da educação demarcava o conjunto dos intelectuais instruídos, os quais não se manifestavam em concordância com a interpretação de mundo fornecida pelos proprietários. O processo de diferenciação entre os intelectuais se intensificou na mesma proporção das novas formas de recrutamento, as quais foram impulsionadas por uma variedade cada vez maior de demandas econômicas, sociais e políticas. Por consequência, os pontos de vista distintos assumidos pelos intelectuais gradativamente tornaram-se contraditórios. Esta contradição entre os intelectuais exigiu uma nova forma de filiação, pois sem a unilateralidade do pensamento os intelectuais foram obrigados a se posicionar em meio ao conflito de perspectivas. Segundo Mannheim (1976, p.183),

Duas são as linhas de ação efetivamente adotadas pelos intelectuais desvinculados como saída para esta posição a meio caminho: uma, que corresponde à voluntária filiação a uma ou outra das várias classes antagônicas; outra, o exame de suas próprias raízes sociais e a tentativa de cumprir sua missão de defensores predestinados dos interesses intelectuais do todo.

---

<sup>37</sup> Na era moderna, no espaço da sociedade civil e do Estado moderno, a diferenciação social impõe a existência de um contínuo e incessante conflito valorativo que, por um lado, possibilita a existência de novas formas de vida – problema apontado e valorizado por Simmel –, mas, por outro lado, faz com que todo valor venha a sofrer um processo de corrosão e enfrentamento que leva à disputa sem fim pelo poder e posse material dos bens naturais e culturais. Contudo, na época em que Mannheim elabora a sua Sociologia do conhecimento, a humanidade experimenta o advento da destruição em massa e a possibilidade de que o próprio ser humano seja o elemento que coloca fim à natureza e à vida cultural. É nesse conjunto de problemas e paradoxos que a função do intelectual aparece como vital: se os intelectuais não vitalizarem a vida cultural, expondo os elementos irracionais contidos em cada uma das concepções de mundo e nos mais diversos valores, se os intelectuais não promoverem o diálogo entre os diversos e aplainarem as idéias em direção ao consenso social, o avanço do irracional levaria ao fim da civilização.

Contudo, a necessidade de filiação a um posicionamento determinado não elimina a condição de desvinculado dos intelectuais. Apenas nesta condição os intelectuais podem fazer a escolha por uma filiação diante da pluralidade de perspectivas. Além disso, a filiação a partidos ou classes deslocou o conflito de interesses para o conflito de ideias, ressaltando a necessidade de uma tomada de posição. Por um lado, o intelectual engendrou suas demandas nos segmentos particulares da sociedade. E, por outro, despertou em si próprio a consciência de seu lugar enquanto portador de uma síntese, uma vez que sua visão de mundo ultrapassa os aspectos particulares de sua filiação para encontrar a totalidade social formada na síntese das diferentes perspectivas. Assim, em meio ao conflito político, o intelectual atua pelo viés científico sem descartar a dinâmica do comportamento político.

A única coisa que podemos exigir da política, enquanto ciência, é que veja a realidade com os olhos de seres humanos em ação, e que ensine a homens, na ação, a compreenderem, mesmo os seus adversários, à luz de seus motivos reais e de sua posição na situação histórico-social. A Sociologia Política, neste sentido, deve estar consciente de sua função de síntese mais completa das tendências de uma época. Deve ensinar unicamente o que se pode ensinar: as relações estruturais; os juízos não podem ser ensinados, mas podemos ter deles uma consciência mais ou menos adequada, bem como podemos interpretá-los. (MANNHEIM, 1976, pp.188-189).

A elaboração de uma ciência da política, sustentada no aparato epistemológico da sociologia do conhecimento, passa a colocar os intelectuais em uma atuação dupla. Sem perder a condição de “intelectuais livres”, mesmo inseridos na arena do conflito político, os intelectuais são responsáveis por promover o diagnóstico da realidade social por meio da apreensão das mentalidades particulares e a respectiva compreensão da totalidade do pensamento de uma época. Posterior a este momento, a atuação dos intelectuais se dá mediante a compreensão dos elementos desiderativos das mentalidades, visando revelar a partir das utopias dos grupos sociais os conteúdos que irão

orientar o planejamento social. Com isso, a articulação entre a(s) *ideologia(s)* e a(s) *utopia(s)* resume, de modo geral, a atuação científica dos intelectuais.

Entretanto, do ponto de vista sociológico, *ideologia* e *utopia* são ideias oriundas da irracionalidade e da racionalidade, das vontades subjetivas e dos interesses objetivos. Isto é, são complexos de ideias existencialmente modeladas. E, Mannheim (1976, p.217) entende por existência aquilo que é “(...) ‘concretamente efetivo’, isto é, uma ordem social em funcionamento, que não exista apenas na imaginação de certos indivíduos, mas de acordo com a qual as pessoas realmente ajam.” Emerge aqui o primeiro desafio que deve ser enfrentado pelos intelectuais já dentro do ambiente da ciência da política: localizar e compreender as duas categorias centrais para sua atuação: ideologia e utopia. Seguem-se daí três considerações acerca do procedimento científico a ser realizado pelos intelectuais: 1) do ponto de vista ontológico, a realidade social não pode ser atingida, pois o que se apresenta são apenas representações (ideológicas ou utópicas) elaboradas pelos grupos sociais; 2) o fato social não é um dado que possa ser isolado, o que inviabiliza a abordagem empírica como ponto de partida; 3) As representações elaboradas pelos grupos sociais, a partir de suas experiências no mundo, permitem o diagnóstico inicial de sua relação com a realidade social e, por conseguinte, a orientação do respectivo grupo na etapa do planejamento. Esta última consideração está diretamente associada com a atuação científica dos intelectuais, tornando-se necessária a caracterização de tais categorias. No caso da ideologia, há a deturpação da realidade social por parte daquele (indivíduo ou grupo social) que se utiliza deste recurso sem a pretensão de transformar a realidade social vivenciada. A ideologia pode emergir de três modos, e cabe ao intelectual estar atento a tais tipos de manifestação para empreender o diagnóstico da realidade social:

Podemos ter, como o primeiro tipo desta série, o caso em que o indivíduo – que pensa e concebe – se ache impedido de tomar consciência da incongruência de suas idéias com a realidade em

virtude do corpo total de axiomas implicado em seu pensamento histórica e socialmente determinado. Um segundo tipo de mentalidade ideológica é a 'mentalidade hipócrita', que se caracteriza pelo fato de que, historicamente, tenha a possibilidade de desvendar a incongruência entre suas idéias e suas condutas, mas, ao invés de o fazer, oculta estas percepções, em atenção a determinados interesses vitais e emocionais. Como um tipo final, existe a mentalidade ideológica que se baseia no lóbro consciente, em que se deve interpretar a ideologia como sendo uma mentira deliberada. Neste caso não estamos tratando com a auto-ilusão, mas antes com o enganar deliberadamente outra pessoa. Existe um número infidável de estágios transicionais variando desde a mentalidade bem intencionada situacionalmente transcendente, passando pela 'mentalidade hipócrita', até a ideologia no sentido de mentiras conscientes. (MANNHEIM, 1976, p.219).

Quanto à utopia, a atenção do intelectual deve estar voltada para este tipo de mentalidade como um elemento primeiro para detectar o conteúdo possível a ser engendrado nos grupos sociais no estágio da transformação social orientada. A utopia tem sua origem no descontentamento, por vezes conflitante, com a realidade social vivenciada. Porém, alerta Mannheim que é preciso evitar as perspectivas extremadas de utopias encontradas em sínteses puramente teóricas que não contemplam o processo histórico-social. Destacam-se como exemplos de tais perspectivas, as posições *conservadora* e *anarquista*. No caso da primeira, a utopia foi condenada sob a acusação de que seria inviável sua realização efetiva. Com isso, toda manifestação desiderativa permanece associada à dimensão de ilusão, ou sonho produzido sem base social. Enquanto que para os anarquistas, a utopia se converte em um projeto genérico sem qualquer contato com os contornos sociais específicos, assumindo a condição de um projeto universal direcionado a solapar toda a ordem social existente em um determinado momento histórico. Mannheim, por sua vez, pretende assumir uma posição intermediária entre estas duas tendências extremadas, o que implica em conferir à utopia uma vinculação com a dinâmica da realidade social, sendo seu conteúdo captado pela inserção (diga-se, científica e, simultaneamente, política) dos intelectuais nos processos da vida social que se apresentam no nível das mentalidades em conflito.

Torna-se assim claro que, para encontrar a concepção correta de utopia, ou, mais modestamente, a mais adequada ao presente estágio de nosso raciocínio, deve a análise baseada na Sociologia do conhecimento ser empregada para revelar a unilateralidade de cada uma destas posições antagônicas, eliminando-as. Tornar-se-á então claro aquilo em que exatamente consiste a particularidade das concepções precedentes. Sòmente depois de se haver esclarecido esta questão é que se torna possível, tomando por base o discernimento pessoal de cada um, atingir uma solução mais inclusiva, que supere a unilateralidade que se tornou aparente. A concepção de utopia por nós utilizada parece neste sentido a mais inclusiva. Procura levar em conta o caráter dinâmico da realidade, na medida em que não assume como ponto de partida uma 'realidade em si', mas, antes, uma realidade concreta, histórica e socialmente determinada, que se acha em constante processo de mudança (...). Além disso, propõe-se a atingir uma concepção de utopia qualitativa, histórica e socialmente diferenciada, e, finalmente, manter a distinção entre o 'relativamente' e o 'absolutamente utópico'. (MANNHEIM, 1976, p.222).

Assim, a atuação dos intelectuais ocorre por meio de dois modos complementares: uma postura científica e um posicionamento político. O resultado disto é o intelectual como portador da síntese elaborada sobre a realidade social dinâmica, destinado a compreender na luta política a situação social total sem perder de vista seu comprometimento científico. Em outras palavras, o intelectual que se encontrava em declínio no início do século XX – declínio este apontado na perspectiva de Benda (1999) –, agora tem um novo fundamento para sua atuação. Tal espaço não está mais reservado ao tipo de pensamento humanista que reivindicava os valores universais, mas ao modo de pensamento científico que, pelo viés da sociologia do conhecimento, fornece a possibilidade de integrar os aspectos particulares e universais da vida social no horizonte dos intelectuais, preservando a dinâmica da realidade social. Além disso, os intelectuais permanecem portadores de uma missão singular, a qual, segundo Mannheim, se realiza no esforço constante de *revelar o sentido das ideologias e das utopias* presentes no nível concreto do processo histórico-social e quais seriam as consequências culturais e políticas se fossem realizadas socialmente.

Ademais, o estudo do comportamento político implica na abordagem do comportamento humano como um todo. A inserção do

homem em um processo social determinado resulta em uma ação específica que pode ser compreendida à luz da Psicologia Social. Esta forma de abordagem é o desdobramento do aparato epistemológico produzido no modelo da sociologia do conhecimento, mas sua aplicação significa a abertura para a etapa da *planificação democrática*. Assim, o pressuposto da *planificação democrática* – estágio de atuação dos intelectuais ao nível da orientação das transformações sociais – está na descoberta das mentalidades que se projetam para além da realidade social vivenciada. Ou seja, a racionalização dos conteúdos desiderativos dos grupos sociais é o ponto de partida para a intervenção dos intelectuais. Conforme afirma Mannheim (1962b, p.164): “Falaremos de *planificação* e do *pensamento planejado* quando o homem e a sociedade passam da invenção deliberada de objetivos e instituições isolados para a regulamentação e o domínio inteligente das relações entre êsses objetivos.”

O pensamento planejado é inerente à formação das instituições sociais no desenrolar da cultura ocidental e, como consequência, a ampliação da racionalização sobre as diferentes esferas da vida social se consolidou na era moderna. Em contrapartida, a planificação democrática passou a ser uma exigência fundamental diante da situação histórico-social concreta do século XX. Tal exigência aparece com maior clareza quando o campo da planificação é compreendido a partir do desenvolvimento das técnicas sociais e suas implicações sócio-políticas na era moderna. Por definição, Mannheim (1972, p.24-25) entende como técnicas sociais

(...) todos os métodos que influem no comportamento humano para que este se encaixe nos padrões de interação e organização social existentes. A existência de técnicas sociais é especialmente evidente no exército, onde a eficácia se baseia principalmente na organização, no treinamento e na disciplina rígida, formas específicas de auto-contrôle e obediência. Não apenas no exército, mas também na chamada vida civil, o povo tem que ser condicionado e educado para encaixar-se nos padrões de vida social existentes. O trabalho na fábrica exige preparo, comportamento e hábitos especializados, uma forma específica de disciplina e de hierarquia, uma divisão de trabalho bem definida e inter-relações controladas entre o pessoal e suas

tarefas. O padrão dominante pode ser democrático ou autoritário: a educação serve aos dois sistemas. Ao mesmo tempo, é apenas uma das técnicas sociais que visam à criação do tipo desejado de cidadão.

De modo específico, a sociedade moderna encontra-se atravessada pelo domínio das técnicas sociais cada vez mais aperfeiçoadas. O risco que este fenômeno apresenta, segundo Mannheim, diz respeito ao seu uso arbitrário em uma sociedade de massas, onde a difusão mecanizada de ideias em massa por meio da imprensa e o controle das técnicas de educação tornaram-se responsáveis pelo fortalecimento dos regimes totalitários. Por certo, as técnicas sociais não são boas nem más em si mesmas, mas sempre que associadas a uma forma de governo contribuem para a consolidação de suas pretensões.

Com o declínio do liberalismo moderno, os regimes totalitários se utilizaram das técnicas sociais para o desenvolvimento de suas estratégias devastadoras. No caso do nazismo, Mannheim aponta como ponto de partida de sua estratégia o uso da propaganda, tendo como pressuposto o convencimento do indivíduo por meio de suas influências de grupo. O esforço de Hitler se concentrou em desorganizar os grupos sociais com certo grau de estabilidade, visando a reinserção do indivíduo em grupos inteiramente novos, o que culminou em desconstruir as visões de mundo herdadas. O restabelecimento dos grupos sociais, com base em uma nova ordem erguida por meio das técnicas sociais (principalmente a propaganda e a educação), inviabilizou os referenciais da tradição e a visão de mundo dos indivíduos passou a ser filtrada pelos novos conteúdos projetados na vida social.

O efeito devastador do uso das técnicas sociais na planificação empreendida pelos regimes totalitários conduz para a necessidade de construção da planificação democrática. Esta forma de planificação está, em um primeiro momento, sustentada na ciência: “A autoridade que planifica deve poder decidir, em bases empíricas, que influência usar em determinada situação, fundamentando seu julgamento no estudo científico da sociedade, conjugado se possível com a experiência



sociológica.” (MANNHEIM, 1962b, p.275). Em segundo lugar, a planificação democrática ocupa a posição intermediária entre a carência de controle social por parte do modelo liberal e o excesso de controle presente nos regimes totalitários.

Em grande medida, esta posição intermediária está sustentada na atuação dos intelectuais. O controle social no estágio da planificação democrática se define pela capacidade de empreender o domínio do racional sobre o irracional. Porém, apenas uma compreensão da situação social total pode revelar os níveis em que a irracionalidade deve ser racionalizada, evitando, com isso, o excesso de controle sobre a vida social. Assim, a intervenção por meio das técnicas sociais é precedida pelo diagnóstico feito pelos intelectuais. Esta é a garantia de que o controle social não irá romper com a liberdade necessária para a existência dos indivíduos em sociedade. Junto a isso, “A liberdade, portanto, numa sociedade planejada, não deverá ser julgada em termos de ausência ou presença da burocracia e dos regulamentos, mas em termos do bem comum e do melhor uso das potencialidades individuais.” (MANNHEIM, 1972, p.366).

Além disso, o uso das técnicas sociais na etapa da planificação democrática deve ficar sob a responsabilidade de um governo representativo, para o qual Mannheim indica um conjunto de nove capacidades indispensáveis: 1) integrar todas as forças sociais, isto é, a totalidade do povo e todas as tendências vitais da sociedade; 2) possibilitar a competição entre as diferentes ideias advindas da pluralidade social, fornecendo acordos equilibrados; 3) promover a superioridade da representação parlamentar em relação à representação corporativa, uma vez que a primeira tem menor tendência à permanecer presa aos interesses parciais dos estratos sociais; 4) promover a identificação emocional e o sentimento de responsabilidade, visando a manutenção da comunidade e o comprometimento cívico; 5) engendrar nos cidadãos a responsabilidade pública; 6) atribuir a responsabilidade aos componentes do governo que possam estar em desacordo com suas funções; 7) praticar políticas flexíveis, tendo em vista a dinâmica da

realidade social; 8) permitir que a oposição se posicione de forma construtiva e crítica; 9) saber decidir o momento de agir, evitando discussões intermináveis.

Em resumo, a atuação científica dos intelectuais, segundo Mannheim, tem como ponto de partida a constituição da ciência da política sustentada nos alicerces epistemológicos da sociologia do conhecimento. Não obstante, a realização dos intelectuais se dá por meio do planejamento, o qual é empreendido junto às técnicas sociais com o propósito de restabelecer a ordem social. Conforme acentua Foracchi (1982, p.14), o espaço dos intelectuais no pensamento de Mannheim assume dois campos integrados: “1) a síntese de perspectivas como método de conhecimento, ou melhor, como atitude intelectual manifesta nas intenções cognitivas do sujeito e 2) a posição social da camada intelectual como fator histórico-social “condicionador” da efetivação da síntese.”

### **PARTE III – INSTABILIDADE EPISTEMOLÓGICA DOS INTELECTUAIS**

O declínio do intelectual engajado a partir da crise dos valores universais representados no ideário humanista tem uma resposta no pensamento de Mannheim: a atuação dos intelectuais passa a ser sustentada pela capacidade científica tanto no âmbito do diagnóstico das tensões sociais quanto na possibilidade de intervenção mediante a formulação de possíveis projetos terapêuticos. Entretanto, a proposta de Mannheim pode ser contrabalançada pelo caráter instável da ciência contemporânea que passa a ser entendida como uma instituição social atravessada por tensões sociais que deveriam ser niveladas. Este é o ponto de partida desta parte do trabalho: perceber o desequilíbrio da ciência no século XX e as implicações deste fenômeno para a atuação dos intelectuais.

Para tanto, em um primeiro momento, será apresentado o problema mais abrangente sobre a ciência, a qual corresponde a sua perda da auto-determinação a partir de uma racionalidade imanente. Em contrapartida, a ciência é atravessada por condicionantes próprios do ambiente social mais lato, constituindo-se por meio de um conjunto de interesses extra-rationais e, portanto, extra-científicos. Neste espaço da cientificidade abalada por determinantes externos, o intelectual passa a atuar enquanto um profissional da ciência, do mesmo modo que os cientistas, sendo levado a seguir as exigências profissionais e, gradativamente, a se afastar do compromisso moral que deveria ultrapassar o ambiente profissional.

É diante da instabilidade da ciência perante as dinâmicas progressivas e regressivas da modernidade e dos processos de modernização – o contínuo alargamento, segundo Canfora (2003, p.13), do “território da história” (expressão usada pelos historiadores da *École des Annales* para expor tanto as mudanças na forma de compreensão da história, quanto a crescente expansão da realidade social na era moderna) que emerge também a instabilidade do intelectual contemporâneo. Sua condição epistemológica é abalada, como reflexo

do abalo sofrido pela ciência – no curso da sua máxima pretensão de “ver para prever, prever para prevenir”, conforme o lema de Auguste Comte –, ocasionando a descrença e desconfiança na qual sempre pode estar submetido. Os intelectuais profissionalizados expressam, em parte, a crise moral e política de uma época marcada pela férrea disputa ideológica pelo sentido da história (duas guerras mundiais e uma guerra-fria que condicionaram os rumos de praticamente todo o século XX); pela constituição da sociedade de massa e pelo crescente processo de individualização (que tornaram o intelectual uma figura desprovida de contato com as antigas formas de existência social: grupo, classe, partido, nação); pela impactante presença da sociedade do divertimento na vida de milhões de pessoas (que retiraram do intelectual a importância apontada por Fichte de ser o “sal da terra” e o agente que desperta a consciência dos indivíduos para a vida ativa e crítica); pela vitoriosa ideologia do “aqui e agora” e do “eterno presente” da sociedade de consumo. Em vista disso, na sociedade contemporânea os enunciados emitidos pelos intelectuais tornaram-se voláteis e a capacidade de intervenção crítica na vida pública pela força das palavras foi neutralizada. Neste sentido, a crise contemporânea dos intelectuais estaria diretamente ligada com a crise epistemológica, onde se apresentou como esgotada a via normativa outrora pretendida pela ciência em um projeto capaz de ultrapassar a racionalidade instrumental.

## 8. Aspectos extra-científicos da ciência

Em sua tentativa de definir, em essência, aquilo que considera ser o significado autêntico do “pensar”, Heidegger (1964) caracteriza esta como uma atitude própria daquele que *questiona*<sup>38</sup>. E, por consequência, conclui que a *ciência não pensa*. Por certo, o pensar para a ciência permanece impossibilitado, uma vez que sua atitude diante do mundo é orientada por procedimentos e recursos previamente elaborados e, talvez, irremovíveis para que o questionamento possa emergir. Em outras palavras, a ciência não pensa o mundo, mas explora o mundo. E, se diferente disso procedesse, poderia perder o estatuto de cientificidade ao adentrar em campos reflexivos que não podem fornecer acréscimo para o desenvolvimento técnico imediato.

O problema presente na constatação teórica feita por Heidegger já não diz respeito simplesmente aos limites da cientificidade, ou a uma necessidade de afirmar o fundamento da ciência conforme procedeu a Teoria do Conhecimento. Antes, parece existir aqui uma questão de maior projeção: o lugar da ciência no mundo<sup>39</sup>. É, pois, com esta

---

<sup>38</sup> Diante dos procedimentos utilizados pela ciência para compreender e dominar a natureza das coisas e dos seres para transformá-los em matéria-prima para a construção de utilidades sociais, efetuado mediante a busca pelas respostas às hipóteses que demarcam o raio da investigação, antecede tal procedimento o problema filosófico do questionamento acerca do *sentido*. Conforme acentua Kirscher (1989, p.16): “(...) a consciência científica não pode, em caso algum, nem resolver e nem pôr a questão da orientação do homem no mundo. É uma questão filosófica porque diz respeito ao sentido do mundo no qual vivemos e no qual desejamos conduzir uma vida sensata. ‘Vivemos em um mundo e não no centro de uma corrente de elétrons’, escreveu Weil em 1965 em um artigo para a revista americana *Daedalus*. Orientar-se, pôr a questão da orientação do homem no mundo, significa filosofar, e, portanto, não é efetuar um estudo científico ou fazer uma perícia. Nem a física, nem a biologia, nem a psicologia, nem as ciências sociais permitem nos orientarmos. Tais ciências nos fazem certamente conhecer o mecanismo, os determinismos que regem os estratos abstratos da realidade que cada uma delas evidência no mundo – e dessa maneira podem servir ao homem que filósofo e que busca orientar-se – mas não podem conhecer o senso do mundo pelo fato de que ignoram, em seus princípios, a questão do senso.”

<sup>39</sup> O espaço conquistado pela ciência na era moderna implica no desdobramento do pensamento ocidental que gradativamente encarregou-se de eliminar os aspectos místicos do mundo. Contudo, a vitória na luta pela existência e pelo poder de explicação da realidade física e cultural contra o irracionalismo, o misticismo e a teologia, não foi absoluta e nem permitiu plena realização dos ideais de progresso contínuo e produtor somente de benefícios, de harmonia social e bem-estar pessoal e coletivo, em uma palavra, de redenção do gênero humano mediante a eliminação dos

questão, talvez mais complexa por englobar elementos outrora negligenciados no debate acerca da ciência, que um conjunto de investigações passa a ser desdobrado no século XX.

Do ponto de vista dos contornos histórico-sociais, a desconfiança sobre a ciência começa a ser modelada na década de 1920 mediante profundo impacto causado pela Primeira Guerra Mundial<sup>40</sup>. Segundo Ben-David (1975, p.03), este período foi marcado por um sentimento de desilusão colocado em confronto com as expectativas produzidas pela era moderna<sup>41</sup>, destacando-se o lado negativo da concepção de progresso. A crença de que a ciência conduziria ao progresso

---

flagelos que açoitaram a humanidade em todo o seu processo civilizatório (a fome, a morte, a dor, a violência, a brutalidade, a dominação, a exploração, a guerra, etc.). Refletindo a peculiaridade do processo civilizatório no Ocidente, Valerio Vera (1998) afirma que: “Perante a angústia e ao terrível nascer e morrer da coisa, o Ocidente inventou múltiplos remédios. Antes de tudo, a fé em um Deus eterno, que sustenta e repara a dor. Posteriormente, um aparato científico, que usa para vantagem própria o vir-a-ser da coisa, manipulado-a. Ciência e fé são os dois lugares nos quais o Ocidente desenvolveu a sua força. À ciência e à técnica na atualidade se pede aquilo que outrora era solicitado a um Deus: saúde, força, felicidade, salvação. A técnica é o último Deus, o último demiurgo, a última tentativa de dominar o mundo e domesticar o horror da morte. A história do Ocidente é a história que repete um idêntico e antigo gesto: a paixão ou a loucura com a qual Adão desejou ser idêntico a Deus. Mas, após a falência dos grandes projetos de libertação e redenção do mundo – o comunismo, os totalitarismos, o sonho do homem novo – o que fazer? A luz ofuscante do dia, a luz amplamente penetrante e violenta da razão ocidental inevitavelmente declina. O que há no crepúsculo? Uma espera, uma escolha para cumprir, uma esperança? A luz frágil do pôr do sol nos consentirá percorrer uma estrada nova? Onde está a aurora de um novo pensamento?”

<sup>40</sup> Nos anos vinte, a crítica da ciência tem como fundamento os horrores presenciados pela Primeira Guerra Mundial *oriundos do desenvolvimento colossal dos armamentos de destruição em massa*. De acordo com Mayer (1987, p.13): “Mesmo com o decorrer do tempo, a primeira metade do século XX se destaca por ter testemunhado um cataclismo sem precedentes e um divisor de águas fundamental na história da Europa. Não é provável que a crescente distância temporal e psicológica diminua ou faça parecer normal, de modo significativo, a enormidade do horror da Grande Guerra e do Ossuário de Verdun, a desmedida da Segunda Guerra Mundial e de Auschwitz.”

<sup>41</sup> Em uma análise que destaca o sentido nefasto que também pode ter a ciência, realizada em seu discurso pronunciado na data de aniversário do *People's Paper*, Marx faz o seguinte comentário (cf. <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1856/04/14.htm>>): “Nos nossos dias, tudo parece prenhe do seu contrário. Observamos que maquinaria dotada do maravilhoso poder de encurtar e de fazer frutificar o trabalho humano o leva à fome e a um excesso de trabalho. As novas fontes de riqueza transformam-se, por estranho e misterioso encantamento, em fontes de carência. Os triunfos da arte parecem ser comprados à custa da perda do caráter. Ao mesmo ritmo que a humanidade domina a natureza, o homem parece tornar-se escravo de outros homens ou da sua própria infâmia. Mesmo a luz pura da ciência parece incapaz de brilhar a não ser sobre o fundo escuro da ignorância. Todo o nosso engenho e progresso parecem resultar na dotação das forças materiais com vida intelectual e na redução embrutecedora da vida humana a uma força material. Este antagonismo entre a indústria e a ciência modernas, por um lado, e a miséria e a dissolução modernas, por outro; este antagonismo entre os poderes produtivos [productive powers] e as relações sociais da nossa época é um facto palpável, esmagador, e que não é para ser controvertido.”

ininterrupto da humanidade também foi abalada com a crise econômica de 1929, onde o desemprego potencializado pelo avanço tecnológico adquiriu expressão impar. Por conseguinte, não tardou para o surgimento de um conjunto de indagações sobre a ciência, o que levou a conclusão de que a ciência e a tecnologia crescem de modo cumulativo, enquanto que em outras áreas culturais o crescimento era descontínuo, consistindo em numerosos pontos de partida independentes e qualitativamente diferentes.

A revisão da ciência encontrou a *defasagem cultural* como principal característica da relação entre o desenvolvimento científico, a realidade social e o conhecimento possível sobre as transformações sociais. Entretanto, nesta fase, as hipóteses críticas ainda não tinham localizado elementos empíricos para uma demonstração efetiva do problema apresentado apenas em termos teóricos. As abordagens teóricas produziram a suspeita de que toda a avaliação feita sobre a ciência convergia para a indicação de que seu movimento era auto-referente. Isto impedia, de início, uma aproximação entre as produções científicas e o âmbito cultural, o que tão somente indicava ser desigual o desenvolvimento entre estas duas esferas. No entanto, foi a partir desta suspeita mais geral que tiveram impulso inicial alguns processos de quantificação dos trabalhos científicos e a respectiva correlação destes com as transformações sociais.

Apesar deste esforço investigativo, as abordagens sociológicas sobre a ciência foram empreendidas a partir de pressuposições teóricas durante a década de 1920. “Mas, na década de 30 surgiu na Inglaterra um grupo de cientistas naturais (Bernal, Crowther, Hogben, Needham e outros) que se chamavam a si mesmos “humanistas científicos” e realmente tentaram fundar uma sociologia sistemática da ciência.” (BEN-DAVID, 1975, p.07). Este modelo de pesquisa resultou na elaboração de uma sociologia comparada que projetou uma leitura muito peculiar sobre a atividade científica, combinando, gradativamente, hipóteses teóricas com abordagens empíricas. Ainda na década de 1930 se deu um dos

principais avanços neste campo de investigação, conforme descreve Ben-David (1975, p.09):

O progresso mais interessante e importante, todavia, foi a conceptualização do sistema social informal por Michael Polányi. Parece que ele foi o primeiro a empregar a expressão “comunidade científica” e usou-a como uma descrição do modo como os cientistas conseguem manter entre si uma estrita disciplina, muita liberdade individual, por meio de treinamento, julgamento de publicações e sanções puramente informais de aprovação e desaprovação. Também mostrou como este sistema informal estava relacionado com as características intrínsecas da pesquisa.

Além da defasagem cultural diagnosticada na relação entre a ciência e a sociedade, outro fator foi decisivo para a ampliação dos propósitos de reavaliação da ciência no século XX. Trata-se da aplicação dos produtos científicos, mediante decisões políticas que deixam em aberto a questão da responsabilidade científica em um século marcado por duas guerras mundiais. A indústria da guerra manteve uma relação de fortalecimento recíproco com a atividade científica, o que refletiu no crescimento catastrófico da (ir)racionalidade tecnológica e científica quando colocadas à serviço da barbárie. Descobriu-se, com isso, que apesar da pretensão de neutralidade, a ciência conquistou um avanço expressivo a partir do pacto firmado com a ideologia da guerra<sup>42</sup>. Conforme afirma Rosa (2005, p.41):

---

<sup>42</sup> Em grande medida, as análises da sociologia clássica, seja de Max Weber, seja de Émile Durkheim e, ainda antes, na filosofia social ou teoria social crítica de Karl Marx, já apontavam existência do nexa entre a ciência e a guerra. Seria possível dizer que a ciência sempre foi compreendida como uma força capaz de servir aos propósitos mais díspares e contraditórios. Com a modernização burguesa ocorre a intensificação do fortalecimento mútuo entre a guerra e a ciência, onde o papel fundamental da ciência aparece na construção, manutenção e disputa pelo poder temporal. Isto é, a ciência está no âmago do poder, não apenas no uso bélico, conforme afirmaram os teóricos críticos da Escola de Frankfurt em suas análises filosóficas e sociológicas no final dos anos vinte e início dos anos trinta. Segundo a análise feita por Horkheimer (1980, p.08): “Na crise econômica atual, a ciência aparece como um dos múltiplos elementos da riqueza social que não cumprem seu destino. Hoje ela ultrapassa de longe o nível de bens de épocas anteriores. Há sobre a terra mais matérias-primas, mais máquinas, maior força de trabalho adestrada e melhores métodos de produção do que antes, mas não beneficia correspondentemente aos homens (...). As descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua aplicação está em grave discrepância com seu alto grau de desenvolvimento e com as reais necessidades da humanidade; isso impede também seu futuro desenvolvimento qualitativo e quantitativo”. Continua



A relação entre ciência e armamentismo está inserida em um contexto que empurra, através dos valores do patriotismo ou de ideologias, os cientistas a colaborarem para a tecnologia da guerra. O problema que aqui se coloca é o da situação limite no caso específico em que uma sociedade se une e se organiza para defender-se contra o ataque de um inimigo invasor e brutal, como ocorreu na Segunda Guerra Mundial.

O cenário de desilusão projetado sobre a ciência na primeira metade do século XX proporcionou não apenas uma revisão de seu funcionamento, mas uma nova via de leitura da atividade científica. De acordo com Soto (1998), é possível identificar a abertura de uma nova crítica epistemológica que tem a pretensão de reformular o estatuto de validade científica por meio de um *conceito histórico de ciência*. Em decorrência disto, a própria concepção de racionalidade é recolocada em função tanto das influências recebidas pela ciência a partir dos eventos externos – culturais, políticos e econômicos, por exemplo – que atuam diretamente sobre as demandas de sua produção, quanto dos condicionantes da aplicação dos produtos científicos.

Em se tratando das implicações epistemológicas desta nova perspectiva, passam a ser relevantes as atividades que circunscrevem a ciência. O reflexo mais visível disto é o afastamento das demarcações científicas da era moderna, isto é, a ciência não pode mais se auto-fundamentar com base em enunciados auto-referentes e/ou tautológicos. De maneira contrária, passa a ser considerada em seu comportamento, o qual mantém interação com as demais esferas da sociedade. Diante disso, a análise acerca da atividade científica expande seu campo de abordagem para os elementos externos, ou seja, para os aspectos extra-científicos que atuam diretamente sobre a ciência: demandas sócio-

---

Horkheimer (1980, p.11): “Atualmente, o laboratório da ciência apresenta um retrato da economia contraditória. Esta é altamente monopolítica e mundialmente desorganizada e caótica, mais rica do que nunca e, ainda assim, incapaz de remediar a miséria. Também na ciência surge uma dupla contradição. Em primeiro lugar, vale como princípio que cada um dos seus passos tem uma base de conhecimento, mas o passo mais importante, ou seja, a definição de sua tarefa, carece de fundamentação teórica e parece entregue à arbitrariedade. Em segundo lugar, a ciência está empenhada no conhecimento de relações abrangentes; porém, é incapaz de compreender na sua vivência real a relação abrangente de que depende sua própria existência e a direção de seu trabalho, isto é, a sociedade.”

políticas, ideologias, interesses profissionais dos cientistas, entre outros. É possível destacar que o programa de pesquisa desenvolvido por Merton (1970) entre as décadas de 1920 e 1930 representou uma das primeiras contribuições para esta alteração da leitura feita sobre a ciência. A inovação apresentada por Merton em seus estudos está na exposição da influência que a sociedade exerce sobre a atividade científica. No caso da perspectiva apresentada por Mannheim, encontramos a ênfase na atuação da ciência sobre a sociedade, visando a produção de mecanismos capazes de evitar que a sociedade moderna efetue a sua própria destruição, que da ação das forças sociais germine o irracionalismo contido em cada grupo, classe, partido, estado, colocando a ciência – sobretudo a ciência da sociedade – em direção ao propósito de erguer barreiras para conter a irracionalidade. Em Merton a relação entre sociedade e ciência é entendida em outros termos, com carga mais analítica e menos propositiva. Ao demonstrar a atuação da sociedade sobre a ciência, condicionando-a por meio de demandas extra-científicas, Merton coloca a ciência na condição de instituição social, revisando os princípios da autonomia e da capacidade intervencionista nos processos sociais. Nesta direção, a ciência, entendida enquanto instituição social, interage constantemente com outras esferas da sociedade, tendo destaque interações como, por exemplo, ciência e política, ciência e técnica, ciência e religião, ciência e economia.

A apresentação destas interações tem, para Merton, dois propósitos gerais: “Procuram, em primeiro lugar, inquirir os diferentes modos de interdependência da ciência e da estrutura social, tratando a própria ciência como uma instituição social relacionada de diversas maneiras com as outras instituições da época”. Além disso, “Em segundo lugar, fazem uma tentativa de análise funcional dessa interdependência, com referência especial às questões de boa ou má integração.” (MERTON, 1970, p.634). Em contrapartida, este tipo de abordagem acerca da ciência tende a encontrar forte resistência. A causa de tal resistência pode ser proveniente, segundo entende Merton,

da equivocada suposição de que admitir os contornos sociológicos seria comprometer a autonomia da ciência. Isto é, a pureza da ciência estaria, então, vinculada com seu distanciamento em relação aos aspectos sociais que circunscrevem sua produção.

No entanto, a forma específica de ciência que se desenvolveu na sociedade moderna ocidental obteve a aceitação da ordem social subjacente, sem a qual não teria alcançado o seu avanço. Esta constatação, segundo Merton, auxilia no sentido de evitar que um campo de hostilidade possa, em determinada situação histórico-social, atrofiar o desenvolvimento científico. Esta hostilidade pode ser proveniente de dois momentos: 1) a contradição entre os resultados ou métodos científicos e a satisfação dos valores; 2) a incompatibilidade dos conceitos científicos com o conteúdo de outras instituições sociais. Os sinais da presença destes dois campos aparecem no sentimento de desaprovação da atividade científica que passa a ser encontrado no século XX. Exemplo disso foi o choque que alguns segmentos científicos tiveram com determinados valores incorporados pelos regimes totalitários. “Seria errôneo sugerir que o governo nazista repudiasse completamente a ciência e a inteligência. As atitudes oficiais para com a ciência são claramente ambivalentes e instáveis.” (MERTON, 1970, p.640).

Em linhas gerais, a elevação dos interesses do Estado acima dos interesses de todas as demais instituições sociais pode resultar na pressão sobre a autonomia da ciência, forçando os cientistas a se enquadrarem às normas institucionais externas sustentadas nas opiniões políticas das autoridades. O entrave entre a ciência e o Estado se estende, neste caso, com a forma distinta e, por vezes, antagônica de ambas as instituições naquilo que concerne às normas que regem seus procedimentos. A ética do Estado totalitário se mostra estranha ao *ethos* científico. A carga axiológica do primeiro tende a sufocar os encaminhamentos lógicos e experimentais da ciência. O aconselhamento político dos chefes de Estado é visto como um risco para a ciência, pois em *matérias científicas* o conhecimento

especializado do cientista é a garantia da precisão dos resultados obtidos.

Entretanto, entende Merton que os cientistas, em grande medida, carregam um valor que pretende firmar sua auto-proteção, o qual se expressa pela crença na *pureza da ciência*, no sentido em que sua atividade seja, inicialmente, alheia a qualquer utilidade que possa ser indicada pelas doutrinas religiosas, utilidade econômica ou afiliação política. Por acréscimo, o sucesso alcançado com o avanço tecnológico produz o prestígio da atividade científica junto à sociedade: os benefícios efetivados com a tecnologia promovem um maior bem-estar social e os códigos próprios utilizados pelos cientistas contribuem para a sua situação de elevação em relação ao universo social mais abrangente. Tais elementos comprovam a manifestação de poder diária da ciência e, por consequência, garantem a sua autoridade para construir a autonomia em relação às demais instituições sociais. Porém, a crença na pureza da ciência tem um aspecto desfavorável. Ao assumir tal valor, os cientistas se ausentam das preocupações com a destinação social dos produtos de suas atividades. Em contrapartida, diante dos casos em que os efeitos da aplicação dos produtos científicos foram negativos – o uso da bomba atômica no final da II Guerra Mundial tornou-se o exemplo mais evidente disso – uma onda de desconfiança e incredulidade foi projetada sobre a ciência.

Na relação entre a ciência e a ordem social há outro aspecto importante: o afastamento cada vez mais intenso entre o cientista e o leigo. Em grande medida, os cientistas procedem conscientemente em direção ao alargamento deste quadro, o que conduz à construção de uma imagem esotérica da ciência e, em contrapartida, se dá a percepção mistificada da ciência por parte da população leiga. Por fim, o público leigo é tomado pela incapacidade de julgar, aceitando sem desconfiança todos os enunciados envolvidos pelo suposto rótulo da cientificidade. “As declarações presumidamente científicas dos porta-vozes totalitários sobre as raças, a economia ou a história, são, para os leigos ignorantes, da mesma ordem que as declarações concernentes a

um universo em expansão ou à mecânica ondular.” (MERTON, 1970, p.647).

Outro conflito igualmente significativo entre a atividade científica e a ordem social diz respeito às investigações científicas acerca dos campos axiológicos dissolvidos na sociedade e responsáveis pela orientação do comportamento dos indivíduos. O conflito, neste caso, se converte na atitude de hostilidade pública em relação àquilo que em geral é interpretado como ceticismo dos cientistas para com os valores sociais. A hostilidade popular pode ser concentrada, no âmbito político, por meio de repressões direcionadas aos cientistas.

A demonstração de que a ciência está submetida ao processo social, ou às transformações da ordem social que ocorrem de tempos em tempos, indica, em um primeiro momento, que a atividade científica possa ser observada a partir dos condicionamentos que regem o andamento das demais instituições sociais e, seguido a isso, que seja possível analisar as interações entre a ciência e as outras instituições que se movimentam em conformidade com as alterações da ordem social. Em primeiro lugar, Merton procura estabelecer a interação entre a ciência e a política ao nível de uma estrutura social democrática. É, sem dúvida, possível afirmar que em regimes totalitários a ciência fica comprometida em sua autonomia de acordo com as imposições políticas. Mas, afirmar que em um sistema democrático a autonomia da ciência é inabalável parece um equívoco quando observado o jogo que a mesma estabelece com as demais instituições sociais. Por certo, o surgimento de ataques direcionados à integridade da ciência tem produzido, segundo Merton, uma reavaliação por parte dos cientistas de suas atividades. Isto é, há um reconhecimento que começa ser produzido de que existe a dependência da ciência a certos tipos de estrutura social. Não obstante, as crises internas da ciência deixam espaço aberto para a auto-crítica, despertando um sentimento cada vez maior da necessidade de se fazer uma revisão da atividade científica.

Esta conscientização transformou-se em organização entre os cientistas de diferentes áreas de pesquisa, o que possibilitou o

aparecimento com maior clareza dos elementos que constituem a unidade interna da ciência para além dos simples procedimentos metodológicos. Tal unidade se expressa, segundo Merton, enquanto um “ethos” comum aos cientistas, capaz de caracterizar a ciência na perspectiva de instituição social. Assim, “O ‘ethos’ da ciência é esse complexo de valores e normas afetivamente tonalizado, que se considera como constituindo uma obrigação moral para o cientista” (MERTON, 1970, p.652). A partir deste ponto, a ciência engendra a si própria com imperativos institucionais que acompanham os objetivos das pesquisas e os métodos empregados, formando uma unidade indissociável entre as práticas de investigação e os valores que modelam a atividade dos cientistas, mesmo que em certos aspectos isto aconteça implicitamente. A adequação por parte dos cientistas a este complexo institucional que compõe é a confirmação de que os imperativos são válidos e, ao mesmo tempo, de que há um horizonte social mais lato que orienta a atividade científica. Merton procura demonstrar tais imperativos institucionais em quatro categorias: universalismo, comunismo, desinteresse e ceticismo organizado.

O *universalismo* inclui o princípio da objetividade, não deixando espaço na atividade científica para qualquer manifestação de particularismo: os critérios pessoais devem ser solapados em função de critérios científicos previamente estabelecidos. Em confronto com as tensões sociais deflagradas pelos regimes totalitários, o universalismo precisou ser revisto, pois as exigências políticas dos nacionalismos impuseram a necessidade de filiação a um número significativo de cientistas que apostavam na crença da imparcialidade. Segundo Merton (1970, p.657), “O universalismo é tortuosamente louvado em teoria mas suprimido na prática.” Entretanto, associado com o “ethos” da democracia, o universalismo ocupa um espaço predominante.

O *comunismo* implica no princípio da propriedade comum dos bens científicos, não permitindo que qualquer lei, teoria ou produto técnico que seja elaborado pela atividade científica possa permanecer como propriedade individual. A ampliação do saber atua como horizonte

que força a divulgação dos resultados encontrados. Por certo, apenas existirá reconhecimento da produção científica no momento em que a comunicação for feita, mas isto também expõe o conflito entre o “ethos” científico e a concepção de propriedade privada da tecnologia em uma economia capitalista.

O *desinteresse* é o imperativo institucional da ciência com caráter estritamente moral, pois exige que as motivações da atividade dos cientistas estejam em conformidade, exclusivamente, com os propósitos da ciência. Em geral, tais propósitos estão direcionados ao futuro da humanidade. Mas, a possibilidade de fraude não desaparece, ganhando força quando o controle que deveria ser exercido pelos colegas qualificados se torna ineficiente.

O *ceticismo organizado* promove uma interação nem sempre pacífica entre a ciência e as demais esferas da sociedade. Em geral, o pesquisador se utiliza de um aparato científico previamente elaborado e empreende a análise do campo axiológico sem considerar a separação existente na ordem social entre o sagrado e o profano. Em vista disso, a ciência alimenta os anseios de resistência de setores da sociedade que percebem no ceticismo do cientista uma causa válida para se dar início ao protesto contra o “ethos” científico, visando cada qual a proteção de seu campo de valores. “O conflito acentua-se sempre que a ciência leva sua pesquisa a zonas novas nas quais já existem atitudes institucionalizadas, ou sempre que outras instituições ampliam sua área de controle.” (MERTON, 1970, p.662).

Além disso, o “ethos” da ciência mantém uma aproximação significativa com a tecnologia, o que em algumas perspectivas emerge como uma ligação indissociável entre os dois campos. No entanto, de acordo com a análise de Merton, nesta aproximação há elementos que indicam a interação entre a tecnologia e a ordem social, condicionando o trabalho aparentemente técnico ao jogo com as demais instituições sociais. Por um lado, os procedimentos direcionados à inovação e avanço tecnológico não são neutros. Por outro, o desenvolvimento da tecnologia reflete, indiretamente, nas alterações na realidade social

como um todo e, diretamente, na esfera da economia onde os sinais mais relevantes situam-se no âmbito do trabalho. Diante disso, as implicações sociais das mudanças tecnológicas podem ser percebidas tanto na “anatomia social do emprego” quanto nos aspectos institucionais e estruturais da vida social.

Segundo Merton, as transformações resultantes dos novos processos de interação entre a tecnologia e o campo do trabalho, por exemplo, podem ser visualizadas a partir dos engenheiros que, gradativamente, são treinados com o propósito de acelerar o avanço tecnológico e, ao mesmo tempo, se adequar às novas condições sociais. Neste sentido, em um primeiro momento, a intensa especialização contribui para a separação entre o trabalho técnico e as responsabilidades sociais inerentes aos produtos gerados pelo quadro científico-tecnológico. Segue-se disso que a ética profissional passou a ser reformulada a partir de princípios orientados por responsabilidades limitadas, em função dos quais “(...) considerava-se absurdo responsabilizar o engenheiro pelos efeitos sociais e psicológicos da tecnologia, já que é perfeitamente claro que êstes não correspondem ao seu território especial.” (MERTON, 1970, p.670). Por fim, os engenheiros passam a ocupar cargos dentro das burocracias industriais, produzindo mecanismos para a difusão da mentalidade tecnológica em meio às demais instituições sociais.

A propagação do campo tecnológico sobre a ordem social passou a incentivar o desenvolvimento das pesquisas sociais vinculadas à dinâmica da indústria em expansão. Com isso, profissionais de diferentes áreas como, por exemplo, economistas, psicólogos e sociólogos, passaram a complementar os conhecimentos técnicos dos engenheiros. Com investimentos advindos, em grande medida, da própria indústria, as pesquisas mantinham uma preocupação com a continuidade do avanço tecnológico e, simultaneamente, com a produção de uma imagem satisfatória para os diferentes segmentos sociais.



Ademais, do ponto de vista das motivações que impulsionaram a ciência na era moderna, Merton destaca a interação com a religião na Inglaterra do século XVII. Tal interação contribuiu para solidificar a mentalidade de que a ciência era necessária diante da inversão de valores produzida pelo protestantismo, retirando o foco maior da transcendência e assumindo a imanência como espaço para a construção da realização espiritual. “Os arraigados interesses religiosos na época exigiam, em suas inelutáveis implicações, o estudo sistemático, racional e empírico da natureza para glorificar a Deus em suas obras e para o contrôlo do mundo corrupto.” (MERTON, 1970, p.676). Assim, o “ethos” da instituição religiosa com características do puritanismo nascente fortaleceu o “ethos” científico em seu processo de institucionalização.

Paralelo ao fortalecimento mútuo das instituições religiosas e científicas na Inglaterra do século XVII, Merton destaca também a interação entre a ciência e a economia. Há, segundo o autor, uma relação direta entre o desenvolvimento econômico e o científico, o que elimina a tese de que a ciência teria seu impulso primeiro na motivação pessoal (diga-se, “desinteressada”) dos cientistas. Ao invés disso, os fatores sócio-econômicos servem para explicar a atividade científica sem perder de vista a emergência constante das necessidades sociais. Diante disso, é possível afirmar que os produtos científicos do período estavam diretamente correlacionados com os problemas práticos imediatos. E, a relação entre o impulso científico e o processo sócio-econômico pode ser estabelecida de modo direto, onde as investigações tinham como objetivo as necessidades aplicadas, e, indireto, em que mesmo sem a preocupação com a aplicação imediata dos resultados da pesquisa, o impulso da investigação já estava previamente estabelecido pelas demandas sociais.

Por conseguinte, entende Merton que não há possibilidade de separar os empreendimentos tecnológicos das pesquisas científicas, estando ambas condicionadas pelos elementos sócio-econômicos do período como, por exemplo, as inovações no setor do comércio, da

mineralogia e da técnica militar. Já no caso das necessidades sociais, nem sempre a ciência corresponde a elas. É certo que cada produto da ciência satisfaz uma necessidade, mas seria equivocado supor que todas as necessidades sociais são satisfeitas pela ciência, o que teria a validade no sentido de impulsionar a atividade científica. Antes, em meio a uma economia capitalista em expansão, pode-se dizer que as necessidades restritas ao campo econômico engendraram o progresso científico.

Na Inglaterra do século XVII, o desenvolvimento econômico capitalista exigiu a ampliação do setor dos transportes. A necessidade de expandir as vias de transporte terrestre veio acompanhada do baixo custo do transporte pela água, o que impulsionou a marinha mercante. Junto a isso, o crescimento econômico de outros países desencadeou as relações de importações e exportações, aumentando ainda mais as demandas econômicas em infra-estrutura. O aumento da marinha mercante foi acompanhado de um crescimento ainda maior da frota da marinha militar. Por conseguinte, deu-se a exigência pela elaboração de métodos mais eficazes para a construção de navios, visando atender as necessidades.

Êsses progressos foram acompanhados de uma importância cada vez maior, concedida a numerosos problemas técnicos. Sobretudo, o aumento das viagens comerciais a pontos afastados – Índia, América do Norte, África, Rússia – acentuou de novo a necessidade de se dispor de meios exatos e rápidos para determinar a posição do mar, para achar a latitude e a longitude. Os homens de ciência se interessaram profundamente pelas soluções possíveis para êsses problemas. Tanto a matemática, como a astronomia, fizeram progressos importantes, mediante as investigações orientadas nessa direção. (MERTON, 1970, 714).

O resultado deste cenário de progresso material que gradativamente fazia a atividade científica progredir, foi a difusão do interesse dos cientistas em relação às questões técnicas da época. As reuniões e os intensos debates sobre tais questões passaram a agregar um número cada vez maior de cientistas. Os problemas técnicos nasciam no campo econômico, mas eram contemplados pelo conjunto de

cientistas que se formavam a sua volta. “As exigências de necessidades originadas pela vida econômica colocavam problemas novos e acentuavam os antigos, abrindo caminhos novos de pesquisa, sujeitos a persistente pressão para a solução dos problemas.” (MERTON, 1970, p.716). Contudo, o sucesso alcançado não permanecia restrito ao âmbito da atividade científica, mas refletia na mobilidade social conquistada pelos homens da ciência, candidatos a um status social superior diante da admiração da sociedade para com suas realizações.

Segundo Merton, os novos problemas técnicos carentes de resolução, associados com a aproximação dos cientistas em número cada vez maior, deflagrou o primeiro sinal das controvérsias entre os cientistas. A mensuração da longitude em alto mar, por exemplo, foi motivo de recorrentes debates. A ampliação das controvérsias, neste estágio da ciência, era motivada por um duplo interesse. Por um lado, estava a investigação científica que atingia maior profundidade sempre que uma resolução nova aparecia em contraposição com as anteriores e, por outro, a busca pelo prestígio social que intensificava os esforços na pesquisa. Contudo, qualquer que fosse a motivação, a base do avanço científico era constituída por interesses utilitários.

Outras demandas apareceram vinculadas com os empreendimentos já realizados. Com a ampliação da navegação surgiu a necessidade de descobrir o horário das marés para facilitar a atividade marítima. Aos poucos, a madeira para a fabricação dos navios se tornou escassa, o que obrigou a abertura de um campo de pesquisa sobre a matéria-prima. Os barcos destinados para a guerra foram aperfeiçoados com o propósito de se obter uma maior resistência e um melhor desempenho. Por outro lado, novas demandas surgiram em setores que aos poucos começaram a se desenvolver a partir do acompanhamento científico como, por exemplo, a indústria têxtil e a agricultura. Este fator indica um crescimento diretamente proporcional entre a dimensão econômica e científico-tecnológica.

Em linhas gerais, é possível retirar três implicações do programa de pesquisa apresentado por Merton. Em primeiro lugar, a ciência

entendida como uma instituição social passa a orientar um debate epistemológico de outro viés, ficando em segundo plano os procedimentos lógicos para o estabelecimento dos princípios normativos como, por exemplo, o fundamento científico, a objetividade, a universalidade e a neutralidade axiológica. Em segundo lugar, o foco nos elementos extra-científicos que condicionam a atividade científica envolve também o comportamento dos agentes dentro da instituição, conferindo um espaço privilegiado, principalmente com o avanço das investigações empíricas, para as motivações pessoais e profissionais dos cientistas e a relação destas com o desenvolvimento da ciência. Em terceiro lugar, o estatuto da pura racionalidade científica é rompido de modo decisivo.

Estes três momentos refletem a pesquisa exposta por Merton que foi demonstrada retrospectivamente a partir da gênese da ciência na era moderna que ocorreu associada necessariamente com o avanço tecnológico voltado para as demandas econômicas. No âmbito das mentalidades, enquanto quadro de aceitação e legitimação, as transformações no cenário político e religioso contribuíram para o fortalecimento deste novo modelo científico diante de uma cosmovisão racionalizada e secularizada produtora da sociedade moderna. Além disso, a partir desta nova empreita epistemológica o anseio de uma ciência capaz de orientar os processos sociais passa a ser contrabalançado pela suspeita de que as visões e tensões sociais de uma época, em grande medida, podem atravessar a instituição científica mesmo em seus aspectos mais específicos.

Contudo, em relação ao pensamento de Mannheim, responsável pela sistematização da Sociologia do Conhecimento, a perspectiva de Merton pode ser observada de dois modos. Em um primeiro momento, Merton se utiliza da determinação social do pensamento para institucionalizar a ciência. Mas, em um segundo momento, a institucionalização da ciência tende a retirar sua autonomia, colocando-a no contexto social e em relação direta com as demais instituições. Em outras palavras, o esforço de Mannheim dedicado a estabelecer o

estatuto de cientificidade da Sociologia do Conhecimento por meio dos recursos hermenêuticos encontra um entrave na concepção de Merton.

A inferência feita nesta correlação entre Mannheim e Merton pode encontrar uma dificuldade maior, a saber: do ponto de vista teórico, a recolocação epistemológica pretendida por Merton ao afirmar a institucionalização da ciência está direcionada para o modelo de cientificidade da era moderna, para o qual são apresentados os indícios histórico-sociais que comprovam sua determinação social. Por conseguinte, a sociologia do conhecimento emergiu com outra pretensão, buscando autonomia diante do modelo de cientificidade da era moderna representado pelas ciências naturais, bem como autonomia epistemológica para se firmar como ciência, mesmo que em outro estatuto. É necessário, então, indicar em que medida a concepção de que a ciência é atravessada por elementos extra-científicos, em sua condição de instituição social, pode afetar também a Sociologia do Conhecimento.

Em seus trabalhos, Mannheim não se dedica a prescrever um quadro metodológico preciso para a sociologia do conhecimento, mas indica que o procedimento com base compreensiva apreende “parte” da realidade social dinâmica no nível das mentalidades na forma de “constelações”. Tais constelações são, em termos de recorte, focos cambiantes de análise e, portanto, circunscritos com certa arbitrariedade por parte do investigador. Com efeito, deste modo deverá proceder a ciência que tem como pretensão não desconsiderar a irracionalidade e a dinâmica irremovíveis da vida social. E, diante desta necessidade metodológica, a Sociologia do Conhecimento parece aceitar para si própria os elementos extra-cognitivos. A saída estratégica encontrada por Mannheim está nos intelectuais. Devido a condição de desvinculados, os intelectuais tendem a “redimir” a Sociologia do Conhecimento, expurgando os elementos extra-científicos por meio do compromisso moral que afasta os interesses parciais. A atuação dos intelectuais passa a validar a cientificidade a partir do terreno da universalidade conquistada pela visão total de mundo que apenas uma

classe de homens desvinculados pode formular. Assim, o projeto da sociologia do conhecimento se realiza apenas com o projeto maior que ultrapassa o ambiente epistemológico para encontrar no campo político sua expressão por meio dos intelectuais.

Entretanto, em sua fase inicial, propriamente epistemológica, a sociologia do Conhecimento se depara com a necessidade de construção de fatos sociais. Contrapondo-se ao positivismo sociológico de Dürkheim, tais fatos não são estáticos e, embora sejam coercitivos sobre os indivíduos, as ações destes conduzem a uma alteração significativa dos fatos, confirmando a dinâmica da realidade social. E, naquilo que concerne a generalidade, os fatos pretendidos pela Sociologia do Conhecimento incorporam as particularidades que gradativamente compõem o todo da vida social.

Diante disso, tanto o modelo de ciência investigado por Merton quanto a própria sociologia do conhecimento lidam com fatos. Esta parece ser uma constatação trivial sobre a ciência, mas pode apresentar um aspecto significativo: os fatos científicos são construções. Em se tratando de seus atributos gerais, tais construções são: sociais, arbitrárias e, portanto, portadoras de elementos extra-científicos. Esta concepção dos fatos científicos aparece com a obra *A gênese e o desenvolvimento de um fato científico* escrita em 1935 pelo médico polonês, radicado na Alemanha, Ludwik Fleck. Partindo do pressuposto de que a prática investigativa está condicionada aos critérios adotados em uma época, os quais podem sofrer variações de acordo com o ambiente social, Fleck (1986) afirma ser impossível encontrar critérios absolutos de cientificidade, bem como do estabelecimento de pesquisas, uma vez que não há como suporte para isto uma realidade absoluta.

A contingência da realidade social é transferida para dentro dos processos investigativos da ciência, o que reflete não apenas na construção dos métodos mas também na demarcação dos próprios fatos que deverão ser analisados, mesmo no caso da medicina. Para além dos postulados teóricos, Fleck pretende afirmar tal tese a partir de um estudo de caso dentro da história da medicina: o desenvolvimento do

conceito de sífilis. E, inicialmente, identifica que a construção deste conceito não foi mérito estrito da ciência em suas determinações internas, tampouco da disposição de um cientista imbuído de racionalidade e de técnicas elevadas. De outro modo, para Fleck o conceito foi projetado a partir de cenário amplo de relações que ultrapassaram os limites da cientificidade. De acordo com Schäfer e Schnelle (1986, p.22), é possível afirmar que

Fleck parte del supuesto de que la teoría del conocimiento individualista no lleva más que a uma concepción ficticia e inadecuada del conocimiento científico. La ciencia es algo realizado cooperativamente por personas; por eso deben tenerse en cuenta, de forma preferencial, además de las convicciones empíricas y especulativas de los individuos, las estructuras sociológicas y las convicciones que unen entre sí a los científicos.

Em vista desta cooperação que orienta os procedimentos científicos, Fleck indica que a ciência é circunscrita por um coletivo que ultrapassa as práticas estritamente investigativas. E, tal coletivo está sustentado em estilos de pensamento específicos de uma época. Assim, a ciência deveria ser observada, segundo Fleck, a partir de três momentos que caracterizam os estilos de pensamento: instauração, extensão e transformação. Os três momentos estariam condicionados aos interesses externos à ciência, os quais são próprios dos coletivos sociais.

Os coletivos sociais que condicionam a ciência por meio de interesses externos à racionalidade das práticas científicas recebem uma sistematização mais profunda no pensamento de Thomas Kuhn, o que remete à sua concepção de *comunidade científica*. Sob o princípio de que a ciência deve ser observada como um conceito histórico, Kuhn (1998) apresenta três momentos fundamentais em sua análise: 1) a ciência é entendida como um campo específico, denominado de *ciência normal*; 2) os agentes deste campo possuem um conjunto de normas compartilhadas que orienta suas ações, formando uma comunidade científica; 3) a ciência não é permanente, mas apresenta um movimento

contínuo que pode ser percebido por meio da alteração de seus *paradigmas*.

Diante disso, a observação da ciência sob o pano de fundo da história permitirá o aparecimento de um problema inicial: o processo de acúmulo de conhecimento não tem sustentação, uma vez que por esta via não há possibilidade de identificar o movimento (ou rupturas) sempre presente na ciência. É, no entanto, a partir da tentativa de equacionar esta questão que Kuhn propõe um novo modelo de funcionamento interno da ciência. Isto é, as mudanças que ocorrem na ciência passam a ser explicadas à luz das revoluções, as quais são geradas com base na relação entre os paradigmas e a comunidade científica, dentro do quadro da ciência normal. “Teorias obsoletas não são acientíficas em princípio, simplesmente porque foram descartadas. Contudo, esta escolha torna difícil conceber o processo científico como um processo de acréscimo.” (KUHN, 1998, p.21). Com efeito, a correlação destes três momentos centrais proporcionará a explicação das revoluções que ocorrem na ciência e, ao mesmo tempo, a exposição de uma “lógica” interna e própria de seu funcionamento, o que caracteriza a ciência normal. “(...) “ciência normal” significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior.” (KUHN, 1998, p.29). Tais fundamentos são canalizados por leis, teorias, aplicações e instrumentações que orientam as atividades científicas durante certo tempo em um determinado campo de investigação. Assim, podem ser entendidos como *paradigmas* que situam-se no interior de uma comunidade científica, de modo que esta possa direcionar as práticas de pesquisa com uma orientação prévia e, ao mesmo tempo, viabilizar a incorporação de novos membros nas atividades já em andamento. Com isso, “A aquisição de um paradigma e do tipo de pesquisa mais esotérico que ele permite é um sinal de maturidade no desenvolvimento de qualquer campo científico que se queira considerar.” (KUHN, 1998, p.31).



Não obstante, a quebra de um paradigma específico não representa o declínio da ciência, mas seu desenvolvimento mais amplo. A manutenção do paradigma por parte da comunidade científica produz avanços na ciência e, de maneira semelhante, a alteração do paradigma indica que avanços mais expressivos foram conseguidos. No primeiro caso, a manutenção do referencial permite o aprofundamento das pesquisas, tendo por base os conceitos já elaborados em torno de um mesmo paradigma, os quais são tomados como ponto de partida das investigações posteriores. No segundo caso, as investigações conduzem, gradativamente, para a eliminação das ambiguidades presentes no paradigma, o que viabiliza a construção de um novo referencial de pesquisa. Esta alteração representa que o conjunto de regras aceitas pela comunidade científica foi substituído.

As implicações da análise de Kuhn sobre a ciência podem ser reunidas naquilo que concerne ao impulso da atividade científica, sua força motriz. Isto resulta na constatação de que a ciência não é um campo de saber orientado pela pura racionalidade endógena à sua estrutura hermética, mas segue as tendências assumidas pelas comunidades científicas em diferentes períodos. Tais tendências ultrapassam o ambiente da pura racionalidade científica em direção aos elementos profissionais mais amplos da ciência como instituição. “No interior de tais grupos a comunicação é relativamente ampla e os julgamentos profissionais relativamente unânimes. Uma vez que a atenção de diferentes comunidades está focalizada sobre assuntos distintos, a comunicação profissional é algumas vezes árdua.” (KUHN, 1998, p.221).

Em se tratando da comunidade científica, seus membros recebem um treinamento destinado à adequação. A educação recebida incorpora, além dos elementos propriamente científicos direcionados para a pesquisa em sentido estrito, um conjunto de conhecimentos advindos da experiência compartilhada que promovem a iniciação profissional para lidar com as determinações institucionais do ambiente

científico. Nesta direção, os aspectos profissionais assumem relevância para a compreensão das determinações que recaem sobre a ciência.

Contudo, os interesses que envolvem a ciência enquanto instituição social permite que a análise passe a sofrer oscilações entre a estrutura científica e seu funcionamento a partir da atividade dos cientistas enquanto profissionais. Esta preocupação aparece no pensamento de Bourdieu. Para o autor, a abordagem feita sobre a ciência não deve ser extremada, o que implica no esforço de apreender o seu funcionamento por meio da correlação entre a produção científica e o respectivo contexto de influência constante. Esta forma de proceder recusa a tendência de pensar a ciência simplesmente a partir de suas produções, descartando a hipótese de que por si mesmo são capazes de predizer todo o universo científico. Sob esta ótica, a recusa central diz respeito à concepção de que a ciência pode engendrar-se a si própria sem qualquer vínculo com os elementos de sua exterioridade. Conforme acentua Bourdieu (2004, p.20):

É para escapar a essa alternativa que elaborei a noção de campo. É uma idéia extremamente simples, cuja função negativa é bastante evidente. Digo que para compreender uma produção cultural (literatura, ciência, etc.) não basta referir-se ao conteúdo textual dessa produção, tampouco referir-se ao contexto social contentando-se em estabelecer uma relação direta entre o texto e o contexto. O que chamo de “erro de curto-circuito”, erro que consiste em relacionar uma obra musical ou um poema simbolista com as greves de Fourmies ou as manifestações de Anzim, como fazem certos historiadores da arte ou da literatura. Minha hipótese consiste em supor que, entre esses dois pólos, muito distanciados, entre os quais se supõe, um pouco imprudentemente, que a ligação possa se fazer, existe um universo intermediário que chamo o *campo literário, artístico, jurídico* ou *científico*, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedecem a leis sociais mais ou menos específicas.

A caracterização da ciência como um campo específico implica que há em sua constituição um conjunto de regras próprias, o que lhe confere certo grau de autonomia. Mas, como um microcosmo dentro de um macrocosmo, o campo científico segue regras do universo social mais amplo. Neste sentido, o problema que envolve a ciência se abre

em dois momentos: 1) compreender seu modo de funcionamento estrito enquanto um campo que possui regras próprias e, 2) indicar o modo como ocorre sua relação com o universo social abrangente. Isto resulta na busca pelas pressões internas e as pressões externas que atuam (condicionam) sobre a atividade científica. Assim, Bourdieu concebe sua investigação como um empreendimento intermediário entre a concepção de que a ciência é “pura” e a ciência é “escrava” dos determinantes externos. “(...) as pressões externas, sejam de que natureza forem, só se exercem por intermédio do campo, são mediatizadas pela lógica do campo.” (BOURDIEU, 2004, p.22)

Não obstante, a capacidade de *refratar* as pressões externas indica o grau de autonomia que um campo possui. De modo contrário, o campo perde sua autonomia quando recebe facilmente as demandas externas sobre si, como no caso das pressões políticas e econômicas, por exemplo. Com isso, “Todo campo, o campo científico por exemplo, é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças.” (BOURDIEU, 2004, p.22-23). Em meio a este jogo de forças que marca o campo científico, é possível perceber a existência de relações objetivas entre os agentes, a qual passa a estabelecer aquilo que pode e aquilo que não pode ser feito. Tal estrutura só pode ser identificada a partir da constatação do lugar ocupado pelos agentes, pois é a posição dentro do campo, ou mais precisamente, a posição na estrutura objetiva, que definirá as ações permitidas. Em se tratando da posição ocupada pelo cientista dentro do campo, a variação se dá em conformidade com o *capital científico* que o mesmo detém.

Segundo esclarece Bourdieu, o capital científico é um espécie de capital simbólico, o qual é constituído por uma determinação em termos de conhecimento e reconhecimento das atividades realizadas por um agente dentro de um campo específico, tendo o “julgamento” feito pelos seus pares-concorrentes. A apropriação do capital científico é variável, sendo seu máximo de sucesso obtido por aqueles cientistas cujo trabalho se torna responsável por alterar radicalmente o horizonte das

atividades, fornecendo um novo paradigma que passará a ser seguido pelos demais. A variação no índice de capital científico segue o modo previamente fixado pelas estruturas objetivas do campo, onde o comportamento dos cientistas não é totalmente passivo, existindo disposições adquiridas (o *habitus* que movimenta internamente o campo) que permitem a resistência em meio às pressões.

## 9. A institucionalização dos intelectuais

A ciência na era moderna outorgou a si própria o encontro com a certeza. O olhar sobre as concepções epistemológicas de autores como, por exemplo, Descartes, Locke e Kant, tende a perceber o otimismo que, apesar de críticas e reformulações, aponta para a construção de um *fundamento seguro*, o qual é acompanhado por um *método experimental* eficiente. O otimismo extremado nesta direção pretendeu relegar as formulações epistemológicas que antecederam o século XV ao campo da pura especulação. Assim, a percepção moderna da ciência, “nascida da verdade” retirada da Razão, assumiu uma projeção impar, ao passo que se tornou instável o rótulo de ciência às investigações feitas durante o período grego e medieval.

Entretanto, ao averiguar os caminhos seguidos pela ciência, longe do discurso filosófico, Lentin (1997) oferece uma visão distinta e, talvez, em se tratando de uma análise da atividade científica, bastante promissora: “a ciência nasce do engano”. O autor procura mostrar, por meio de casos que foram registradas, os enganos que acompanharam as atividades investigativas desde o século VI a.C. até a era moderna. É possível selecionar alguns casos expostos por Lentin com o objetivo de indicar, inicialmente, a relação entre a ciência e o engano.

No caso da filosofia natural, Aristóteles produziu algumas teorias sustentadas na observação e que posteriormente foram recusadas. Por exemplo: “Em sua biologia dos animais, baseada no estudo de quinhentas espécies, Aristóteles admite o nascimento por “geração espontânea” – sem ovos nem genitores, mas diretamente a partir do solo, da água, do lodo, da areia e de muitos outros materiais – de grande número de pequenos animais, insetos, crustáceos e peixes.” (LENTIN, 1997, p.27).

Os enganos científicos estão presentes também na Idade Média, período em que são adotadas, de forma dogmática, as concepções científicas dos antigos (Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Plínio, entre outros). “As faculdades freqüentemente tinham direito a uma dissecação

anual, conduzida por um barbeiro sob a supervisão de um Doutor, diante de todos os estudantes reunidos.” As pesquisas neste período trouxeram uma inovação às concepções de anatomia: “(...) o par de costelas suplementares na mulher, já que Deus tinha retirado uma de Adão.” (LENTIN, 1997, p.33). Na passagem para a era moderna, investigações medievais têm continuidade, como, por exemplo, o debate acerca da data da origem do mundo que chega a gerar controvérsia científica:

Em 1654, o bispo irlandês James Ussher publica o fruto de uma vida de trabalho e de erudição sobre os manuscritos bíblicos: a data da criação do mundo, 26 de outubro de 4004 antes de Cristo, às 9 horas da manhã. Nem todo mundo concorda. O astrônomo polonês Johannes Hevelius sustenta 24 de outubro de 3963 a.C., às 18 horas. Kepler dá 27 de abril de 4977 a.C. A Bíblia traça uma genealogia completa do homem até Adão e Eva, portanto até a criação do mundo. Basta somar as gerações para obter a idade do universo e da Terra. Os cálculos ficam um pouco obscurecidos pela longevidade suposta de alguns patriarcas como Matusalém (...). (LENTIN, 1997, p.36).

Por último, um caso mais próximo da ciência contemporânea e que envolve as humanidades. Trata-se dos estudos mentais a partir do teste de QI (quociente intelectual) desenvolvido pelo psicólogo Alfred Binet a pedido do ministro da educação na França, tendo em vista identificar os alunos com dificuldade de aprendizagem, oferecendo uma educação especializada. O teste alcançou pretensões maiores, conforme descreve Lentin (1997, p.46-47):

Lewis M. Terman, professor de psicologia na universidade de Stanford, é o autor do teste ‘Stanford-Binet’, que realiza noventa provas em 1916. Terman está convencido de que a debilidade inata é a causa principal da criminalidade, do pauperismo, da ineficácia industrial e de todos os outros tipos de males. Escreve: ‘Todos os criminosos não são débeis mentais, mas todos os débeis mentais são criminosos, ao menos potencialmente’. E no entanto, Terman tropeça no imprevisto. Num amplo estudo sobre o QI médio em diferentes profissões, uma amostragem de malandros e vagabundos testados num centro de alojamento dá um resultado médio de 89 que os coloca acima dos motorneiros, das vendedoras, dos bombeiros e dos policiais... E naquilo que ficou na história como cúmulo absoluto da pesquisa aberrante, ele pretende calcular o QI dos homens célebres e dos sábios do passado, a partir das informações colhidas em suas biografias. O que dá um modesto 105 para Copérnico, Cervantes ou Faraday, ou recordes de mais de 160 para Goethe e Voltaire.

A partir de inúmeras descrições semelhantes a estas que foram apresentadas, Lentin propõe uma associação direta entre a ciência e o erro. Neste caso, o erro é entendido como engano, o qual impulsiona a ciência em direção ao seu aperfeiçoamento e, portanto, à ampliação dos conhecimentos por meio de uma prática ininterrupta de revisão das teorias propostas. Porém, o que permite estabelecer *erro* e *engano* como sinônimos é o fato de que não há uma intencionalidade por parte do cientista ao cometer o erro. Por outro lado, a existência de uma intencionalidade confere ao *erro* a condição de *fraude* e, ao mesmo tempo, impõe à atividade científica uma implicação moral.

A questão da fraude em ciência passou a ter um destaque especial nas duas últimas décadas, apesar de insistentes apologias ao método científico com elevada precisão, com testes que oferecem maior credibilidade aos resultados encontrados, desenvolvimento de mecanismos de controle das atividades científicas, e assim por diante. Segundo Hossne e Vieira (2007), embora exista certa resistência por parte de um número considerável de cientistas quanto à possibilidade cada vez mais evidente de que a ciência possa ser alvo de fraudadores, as fraudes passaram a fazer parte do cenário de organizações científicas prestigiadas. “Essas fraudes foram publicadas como trabalhos científicos em revistas com criterioso processo de revisão e assinados por co-autores de renome.” (HOSSNE e VIEIRA, 2007, p.39).

Segundo os autores, a questão da fraude na ciência é complexa, uma vez que, em um primeiro momento, faz-se necessária a distinção entre aquilo que seria um erro no desenrolar da pesquisa científica e, por outro lado, aquilo que seria uma atitude deliberada com o propósito de encontrar resultados desejados por meio da falsificação dos dados que constituem a pesquisa. Além disso, a fraude, caracterizada como erro deliberado, implica na indagação acerca da vulnerabilidade da ciência, pois confere sucesso ao fraudador pelo menos em curto prazo. Contudo, de acordo com Hossne e Vieira (2007, p.40), em linhas gerais é possível ter uma noção de como as fraudes são encaminhadas:

Uma revisão de documentos de fraude em ciência, realizada nos Estados Unidos da América com casos comprovados, mostrou que a fraude em ciência envolve, principalmente, a falsificação de dados (as informações são deliberadamente alteradas) e a fabricação de dados (não se tem a informação, mas se inventa). O plágio (cópia de trabalho de outrem) é mais raro. No entanto, julgamos importante acrescentar que também constituem fraude em ciência os casos em que pesquisadores omitem ou fornecem informações incompletas ou inadequadas ao comitê de ética em pesquisa (CEP) ou ao sujeito da pesquisa, quer no início quer no decorrer da pesquisa.

De acordo com os autores, alguns casos permitem a exemplificação do modo pelo qual fraudes já foram praticadas. Em 1996, o candidato a doutorado, Amitov Hajra, submeteu à revista *Oncogene* um trabalho em co-autoria com seu orientador Francis Collins. O revisor do trabalho descobriu falsificações de dados no material e, posterior a isso, descobriu-se que outros cinco trabalhos pelo mesmo autor continham falsificações. Entre 1998 e 2002, o cientista alemão Jan Hendrik Schön produziu noventa trabalhos na área de nanotecnologia, dos quais quinze foram publicados em revistas de renome como, por exemplo, *Science* e *Nature*. Após seguidas tentativas fracassadas de reproduzir os resultados, constatou-se duplicação, falsificação e destruição de dados. No ano de 2000 foram encontradas falsificações de dados em quinze pedidos de financiamento elaborados por Eric Pochlman, na época pesquisador da Escola de Medicina da Universidade de Vermont. Em 1982, na Escola de Medicina de Harvard, John Roland Darsee fabricou dados em oito artigos publicados em revistas conhecidas. Em 1980, o pesquisador da Jordânia Elias Alsabti, ao realizar seus trabalhos nos Estados Unidos, copiou pesquisas de outros autores na área de cancerologia, deixando de indicar a verdadeira autoria.

Para Hossne e Vieira, os procedimentos que dão origem às fraudes, em paralelo com os casos que podem ser observados, revelam que a lógica deste processo de erro deliberado corresponde à tentativa de *enganar os outros para tirar proveito*. Em se tratando das motivações que geram os processos de fraudes, dois campos podem ser apontados. Em primeiro lugar, como decorrência da própria personalidade propensa



a tirar vantagens da situação, o cientista produz o erro de forma consciente. Em segundo lugar, as características do meio podem servir como estímulo para tal prática<sup>43</sup>. “Disso se depreende que o ambiente no qual um pesquisador é formado deve, então, estar de alguma forma contribuindo para a emergência da fraude.” (HOSSNE e VIEIRA, 2007, p.43). E, neste caso, três aspectos do ambiente científico, conectados com a personalidade do cientista, contribuem para o entendimento mais abrangente do problema da fraude científica.

Em um primeiro momento, o número de pesquisadores aumentou significativamente nas últimas décadas e, somado a isso, há uma complexidade maior na ciência<sup>44</sup> que é constantemente alimentada pela crescente fragmentação em especialidades e subespecialidades. Tais fatores refletem tanto na personalidade, quanto no comportamento dos cientistas, em geral, por meio da competição que se intensifica cada vez mais na busca por verbas e reconhecimento. Com isso, “(...) a acirrada competição pode transformar-se em verdadeira guerra marcada pela falta de ética – e produzir um fraudador.” (HOSSNE e VIEIRA, 2007, p.43). Em um segundo momento, os cientistas estão constantemente submetidos à pressão oriunda da necessidade de publicar, com ênfase para pesquisas baseadas na inovação. O aspecto quantitativo tem

---

<sup>43</sup> A fraude intelectual, para além do aspecto psicológico demarcado pela vontade de extrair vantagens, está inserida em um determinado espírito do tempo, a saber: 1) a ausência do empenho cultural e político por parte dos intelectuais; 2) a presença da lógica do ganho pessoal em detrimento dos projetos culturais e políticos coletivos – parte do vitorioso projeto político de individualização da ação; 3) o vitorioso desenvolvimento econômico e a quantificação do trabalho dos intelectuais (imperativo do logaritmo: “publicar ou morrer”); 4) a demanda por produção intelectual e necessidade de conquista de verbas; 5) o novo sentido do prestígio e da honra acadêmica: valores da produtividade e da excelência.

<sup>44</sup> A complexidade da ciência está diretamente vinculada com uma das principais características da modernidade e da modernização: o papel central na vida do indivíduo, do grupo, da classe, dos partidos, dos mídias, dos governos que tem as descobertas científicas e as inovações tecnológicas. Com o amplo envolvimento, e anseio, dos diferentes setores da sociedade em direção ao avanço da ciência como condição de possibilidade para a obtenção de poder, permanecem em aberto diversas interrogações, tais como: 1) quem põe os limites à ciência?; 2) o que significa a ciência que se desenvolve fora dos muros da academia e da comunidade científica?; 3) a ciência extra-acadêmica é destinada a ser desenvolvida e direcionada pelas forças sociais privadas e voltada para a lógica do lucro?; 4) a ciência que compreende e modifica a estrutura biológica da vida, criando novas formas de vida e possuindo o controle sobre seus genomas, possui possibilidades e valores para resolver os problemas éticos?; e, principalmente, 5) quem controla a ciência?.

primazia no âmbito das publicações, o que faz florescer os trabalhos em equipes que podem esconder um comportamento nem sempre ético por parte dos cientistas. Segundo Hossne e Vieira (2007, p.44), “Torna-se, assim, possível o apadrinhamento, a troca de favores, a co-autoria por autoridade; enfim, a ascensão aos cargos e títulos por métodos não éticos – o que mina o ambiente.” Por fim, a busca desmedida por visibilidade social também pode influenciar o cientista em uma conduta não ética: “Só que na ânsia de aparecer, para conquistar renome, *status* e poder, o pesquisador pode atropelar a si mesmo e a ética.” (HOSSNE e VIEIRA, 2007, p.44).

Diante destas questões, a fraude urdida por Woo Suk Hwang em sua pesquisa sobre clonagem de Células-Tronco Embrionárias (CTE) expressa o risco que parece irremovível da ciência contemporânea, a qual, por vezes, se apresenta como carente de mecanismos precisos de controle sobre os interesses particulares dos cientistas, dos grupos de pesquisa, das instituições acadêmicas, das empresas privadas, das agências de financiamento. Conforme descreve o artigo intitulado *Clonagem humana: o caso Hwang foi desvendado*, contido no Jornal da Ciência (2010), a fraude construída pelo veterinário coreano Woo Suk Hwang teve enormes impactos tanto para a sociedade científica quanto em meio ao público leigo.

Jean-Yves Nau escreve para “Le Monde”, de Paris: Um dos mais espetaculares e mais tristes casos de fraude científica que já ocorreram no mundo da biologia celular possivelmente acaba de encontrar o seu epílogo. Num artigo que foi publicado na quinta-feira, 2 de agosto, pela revista “Cell Stem Cell”, especializada na questão das células-tronco, um grupo de pesquisadores americanos, canadenses e japoneses apresenta dados que comprovam, segundo eles, de que maneira o sul-coreano Hwang Woo-suk cometeu efetivamente uma fraude ao afirmar ser o autor da primeira clonagem humana. Eles também demonstram que o seu colega chegou a efetuar, ao que tudo indica sem querer, uma experiência científica inédita. Em 12 de março de 2004, o professor Hwang Woo-suk e a sua equipe da Universidade de Seul assinaram, no site da prestigiosa revista americana “Science”, publicação na qual eles afirmavam ter concebido, pela primeira vez na história, embriões humanos a partir da técnica da clonagem por meio de uma transferência de um núcleo celular. Eles acrescentavam que haviam conseguido criar, a partir de um embrião clonado, uma linhagem de células-tronco embrionárias.

Aquilo repercutiu então como um sonoro trovão no mundo científico, no qual muitos enxergavam neste feito uma garantia do advento iminente de um eldorado terapêutico. Quando ele anunciou, em maio de 2005, na mesma revista "Science", ter efetuado progressos consideráveis na produção de linhagens de células-tronco a partir de embriões clonados, muitos chegaram até mesmo a ver neste universitário de formação veterinária o próximo prêmio Nobel de medicina e de fisiologia. Contudo, a situação iria mudar em breve. Em primeiro lugar, houve a espantosa denúncia segundo a qual o professor Hwang teria se dedicado a práticas contrárias à ética, denúncia esta feita por Gerald Schatten (da Universidade de Pittsburgh), o qual ainda assim fora um dos co-signatários da publicação de maio de 2005. Em seguida, procedeu-se a uma série de inquéritos científicos, os quais resultaram na retratação das duas publicações pela "Science". Foi explicado então que o biólogo sul-coreano havia mentido a respeito de tudo ou quase. Ele não teria criado nem um nem vários embriões humanos por meio do processo de clonagem e, menos ainda, obtido, a partir destes últimos, quaisquer linhagens de células-tronco embrionárias.

A promessa de Hwang estava centrada na capacidade de reconstruir qualquer tecido do corpo a partir de células-tronco extraídas de embriões clonados da própria pessoa. Diante da constatação de fraude, a visibilidade do caso ultrapassou os limites do campo científico, despertando o interesse da mídia voltada para o público leigo. Segundo Souza e Caitité (2010), o interesse maior concentrou-se na tentativa de apontar as motivações da fraude, as quais foram destacadas em duas direções: a personalidade do cientista e as condições que possibilitaram a fraude dentro do ambiente científico.

Neste sentido, o aspecto psicológico presente na fraude obteve maior atenção no jornalismo, onde foram indicados alguns fatores que teriam contribuído para a atitude do cientista: desejo desmedido de glória, interesses escusos, entre outros. O aspecto institucional foi, em grande medida, objeto dos debates científicos, estabelecendo certos elementos enquanto preponderantes como, por exemplo, o percurso da construção da fraude e os mecanismos institucionais de controle na ciência. Para Souza e Caitité (2010, p.474), na perspectiva levantada pelo debate científico a fraude passou a ser entendida como transgressão das normas estabelecidas no campo da ciência. E, para compreender as motivações de tal transgressão é possível indicar um

conjunto de elementos: “(...) política do *publish or perish*, que impele os cientistas a produzir ininterruptamente; pressão para alcançar resultados que garantam financiamentos; o advento da *big science* e a mudança na organização do trabalho, que dilui a responsabilidade dos cientistas com relação à pesquisa; inexistência de uma regulação científica rigorosa; interferência da indústria de biotecnologia.”

Além disso, segundo as autoras, o fenômeno em questão pode ser pensado a partir da rede que antecede e orienta o trabalho científico. Em conformidade com as concepções apresentadas por Merton (1970), a ciência encontra sustentação no processo de interação firmado com outras instituições sociais. Destacam-se, neste caso, a política, a representação pública, a legislação, a divulgação e as alianças com indústrias e governo, entre outras. Paralelo a estas interações, a mídia ocupa um espaço privilegiado nas determinações externas da atividade científica. Para Souza e Caitité (2010, p.475):

A mídia simplifica, pois atribui uma realização a um ator singular. No caso de Hwang, antes da descoberta da farsa, ele era o ator único de uma grande realização: a produção de linhagens de células-tronco de embriões clonados. Uma vez que a fraude é exposta, o ator único desaparece, outros agentes entram em cena e a rede começa a aparecer em sua complexidade. Na história que tratamos aqui, a certa altura o tecido de sustentação da versão da realidade proposta por Hwang começou a esgarçar e se rompeu. Observemos então, ao menos fugazmente, o que se torna visível nesse caso.

O fenômeno “fraude de Hwang” revela três importantes aspectos da ciência contemporânea. Em primeiro lugar, a “fraude de Hwang” mostra a vulnerabilidade da ciência diante da ausência de mecanismos consolidados de controle da atividade científica. Em segundo lugar, podem ser destacadas as interconexões entre a instituição científica e as demais instituições sociais, o que, em certa medida, tende a comprometer a autonomia da ciência. Em terceiro lugar, há a instabilidade do cientista que se dá de modo rápido no momento em que se torna um produto midiático, não conseguindo mais se definir de modo uniforme pelas produções (obras) realizadas. Este último ponto foi, com

ênfase, observado por Souza e Caitité acerca de Hwang. Para as autoras, o cientista, ao atravessar todo o processo, desde a publicação do artigo na *Science* até a comprovação de fraude, foi caracterizado por duas faces distintas. A primeira face de Hwang foi de *Cientista Supremo* e, a segunda, de *cientista falaz*.

Em resumo, o fenômeno “fraude de Hwang” não revela apenas a atitude de um cientista isolado, mas os condicionantes que orientam a atividade científica contemporânea como um todo. Conforme indicam Souza e Caitité (2010, p.488): “(...) é possível reconhecer nessa história, para além de motivações pessoais e interesses talvez ilícitos, que o cientista estava conectado ao mundo da ciência normal. Ele agenciava recursos, organizava trabalho e instrumentos, padecia de pressões e problemas que não são, de modo algum, alheios à prática de qualquer cientista.”

Em vista destas considerações sobre a ciência contemporânea e a atividade dos cientistas, torna-se pertinente a dúvida sobre a validade da transposição dos enunciados acerca dos cientistas para o comportamento dos intelectuais. Em outras palavras, é necessário averiguar se é possível aproximar cientistas e intelectuais, caracterizando ambos a partir dos mesmos condicionantes. E, ainda, se for possível, restará verificar quais as implicações de tais condicionantes na atuação dos intelectuais na sociedade contemporânea.

O ponto de partida para tal exposição pode ser encontrado na análise feita por Ribeiro (2006) acerca de uma caracterização própria do cientista e outra própria do intelectual. De início, ambos se distinguem pelo foco da abordagem empregada. O intelectual se dirige para os assuntos humanos, o cientista para as coisas. Para este último, o destino do conhecimento produzido está, enquanto aplicação prática, voltado para os produtos tecnológicos. Para o intelectual, o destino de seu esforço gnosiológico não pode romper com a formação do público. Com isso, a partir da aplicação dos produtos das atividades de um e de outro é possível encontrar uma distinção ao nível epistemológico entre o

cientista e o intelectual. É visível esta distinção no exemplo apresentado por Ribeiro (2006, p.140):

Se dermos, porém, ao termo de matéria o sentido de relações sociais de produção, que é a grande diferença específica do materialismo marxista em face do mecanicista, o que se produz não serão apenas máquinas, mas, em última análise, sempre o próprio homem. Então fará todo sentido falar, como Gramsci e Arendt, em práxis – isto é, naquele derivado do verbo grego *prattein*, que designa a ação do homem sobre o próprio homem, com toda a reciprocidade (e, por conseguinte, todo o imprevisível, toda a indeterminação, quem sabe toda a invenção) que essa ação implica.

Entretanto, Ribeiro reconhece nesta distinção um ponto problemático, pois se for reduzida a condição de intelectual e de cientista aos seus respectivos modos de proceder dentro da lógica de uma e outra ciência corre-se o risco de se tornar excessivamente estática a caracterização de ambos. É preciso, então, perceber que “(...) nem todo estudioso das ciências humanas e sociais é intelectual, nem todo cientista das exatas e biológicas se coloca fora do mundo da intelectualidade. O que caracteriza o intelectual é fazer uso público do conhecimento.” (RIBEIRO, 2006, p.141). Na relação entre ambos, o cientista amplia o conhecimento associado com as inovações tecnológicas, enquanto que o intelectual, mesmo sem poder para firmar um controle efetivo sobre a atividade científica, tem a função de avaliar as implicações mais abrangentes das descobertas feitas pelos cientistas. Este espaço, que pode ser ocupado somente pelo intelectual, torna-o político da ciência, convergindo os empreendimentos científicos e tecnológicos para o horizonte cultural, onde poderão ser validados em benefício comum. Assim, a grandeza do intelectual está “(...) em fazer a política do conhecimento de ponta, em torná-lo cultura e em levá-lo para a praça, isto é, para a casa comum da humanidade.” (RIBEIRO, 2006, p.147).

Desse modo, do ponto de vista teórico-conceitual, há uma distinção e, ao mesmo tempo, uma correlação entre cientistas e intelectuais. Mas, em se tratando de uma perspectiva sócio-institucional,

é possível perceber um denominador comum entre ambos: a profissionalização. O processo de profissionalização pode fornecer uma via adequada para a transposição dos condicionantes da prática científica à atuação dos intelectuais. É nesta direção que se desenrola, por exemplo, a análise de Said (1996) sobre as características do intelectual contemporâneo.

Said identifica uma transformação radical no perfil dos intelectuais a partir de 1968 na França. O período anterior havia sido marcado por um conjunto de atividades intelectuais ligadas aos círculos editoriais, as quais eram mantidas com autonomia. Posterior a 1968, os intelectuais franceses, em grande medida, migraram para os meios de comunicação social, ocupando cargos profissionais como, por exemplo, periodistas, diretores, debatedores públicos, assessores, gerentes, entre outros. O significado imediato desta transformação foi a dependência que passaram a ter do público, necessitando da projeção em direção à audiência de massas por meio das mídias que, em grande medida, deformam a consciência em um cenário marcado pela luta para conquistar um número cada vez maior de expectadores.

Para Said, tal quadro de transformações não permaneceu restrito ao contexto francês, mas rapidamente incorporou as atividades intelectuais em outros países, onde a ascensão e o declínio dos intelectuais passaram a ser diretamente proporcional com a oscilação das instituições às quais se filiaram. Diante desta nova situação, cabe indagar, segundo Said (1996, p.77), a viabilidade da autonomia dos intelectuais:

En todo caso, sigue pendiente la cuestión de si existe ou puede existir algo parecido a un intelectual independiente y autónomo en sus actuaciones, un intelectual que no se sienta agradecido – y por lo tanto presionado – como miembro de universidades que pagan salarios, de partidos políticos que exigen lealtad a la línea partidista, de grupos de cérebros que, aunque ofrecen libertad para investigar, sutilmente quizás comprometan el juicio y cohiban las voces críticas.

A questão pode, ainda, ter um sentido duplo na contemporaneidade, pois, diante de uma reflexão mais extensa, resta

descobrir a representação mais adequada do intelectual contemporâneo. Por certo, o descolamento em relação ao intelectual do século XIX torna-se evidente quando, segundo Said, observa-se o perfil de ambos. Em geral, o intelectual do século XIX sustentava-se em certa individualidade e isolamento ao expor suas concepções. Sua não adaptação ao universo social possibilitava um posicionamento crítico e rebelde<sup>45</sup>. Tal individualidade emergia como uma voz independente que gradativamente foi silenciada a partir de uma nova forma de representação no século XX. Esta nova forma de representação intelectual, em grande medida carente de voz autônoma, não está relacionada diretamente com o lugar ocupado pelo intelectual, ou seja, não é possível extrair apenas de seu posicionamento ou de sua filiação a causa de seu silêncio.

La amanza particular que hoy pesa sobre el intelectual, tanto en Occidente como en el resto del mundo, no es la academia, ni las afueras de la gran ciudad, ni el aterrador mercantilismo de periodistas y editoriales, sino más bien una actitud que yo definiría con gusto como profesionalismo. Por profesionalismo entiendo yo el hecho de que, como intelectual, concibas tu trabajo como algo que haces para ganar la vida, entre las nueve de la mañana y las cinco de la tarde, con un ojo en el reloj y el otro vuelto a lo que considera debe ser la conducta adecuada, profesional: no causando problemas, no

---

<sup>45</sup> O compromisso moral do intelectual caracteriza-se, assim, pela sua capacidade de fazer uso público do conhecimento. Isto é, além de tornar público o que foi refletido, o intelectual tece os vínculos entre a razão e a vida, a ciência e a vida, entre a razão, a ciência e a complexidade do mundo. De acordo com Losurdo (1997, p.97-98): “O intelectual compartilha as obrigações morais com os homens comuns e os cidadãos. Se uma obrigação particular lhe compete enquanto intelectual, esta é a reflexão acerca da sua concreta posição no mundo, a interrogação sobre as conseqüências objetivas do discurso por ele desenvolvido, o abandono da ilusão da imaculada estranheza da teoria de tempo em tempo elaborada a respeito da luta política e social do tempo, o reconhecimento do fato de que a fuga da política não somente não garante a pureza, mas poderia ainda ser sinônimo, em determinadas circunstâncias, de covardia e objetiva cumplicidade nos crimes. Esta tomada de consciência histórica é ela própria um imperativo moral, no sentido de que somente ela torna possível assumir a responsabilidade da ação implícita na práxis intelectual. Em outras palavras, a consciência histórica é a condição preliminar para que o intelectual possa colocar-se, no próprio exercício da atividade intelectual, como sujeito moral que tem perante de si conflitos e responsabilidades inalienáveis e que, na avaliação do passado, não se coloca fora da cadeia ininterrupta da responsabilidade. Esta zelosa adoção de responsabilidade não fundará nenhuma república desletrada, não eliminará os conflitos e as contradições que constituem a história e que laceram os intelectuais exatamente como os políticos e como todos os mortais. E sobre uns como sobre outros se exercita e continuará a exercitar-se o juízo histórico das gerações futuras.”



transgrediendo los paradigmas y límites aceptados, haciéndote a ti mismo vendible en el mercado y sobre todo presentable, es decir, no polémico, apolítico y 'objetivo'. (SAID, 1996, p.82).

Ao se submeter ao processo de profissionalização, o intelectual também se submete a um conjunto de pressões advindas de seu campo de atuação. Tais pressões podem ser reunidas, segundo Said, em quatro formas, as quais entram em desacordo com o oposto do intelectual profissional: o intelectual aficionado. Em primeiro lugar, a profissão é pressionada pela especialização. Esta forma de pressão tem seu início no sistema educativo que limita os campos de conhecimento, fixando as competências em uma visão parcial da realidade e, por consequência, eliminando as reflexões acerca do todo. “Al final, como intelectual plenamente especializado en literatura, te has convertido en una persona domada y que acepta todo lo que permitan los líderes en ese campo.” (SAID, 1996, p.85).

Por certo, a especialização conduz ao adestramento, onde o posicionamento crítico se encontra em fase de desaparecimento. Entende Said que tal processo tem raízes históricas bem delineadas. Trata-se, pois, da imposição da autoridade no pós-guerra, visando o completo adestramento das mentalidades da época, bem como o condicionamento das ações que passariam a espelhar os objetivos mais gerais fixados de cima para baixo. Deste processo, nasceram os *peritos* e *experts* que rapidamente ocuparam a posição central entre os intelectuais profissionalizados. Assim, em segundo lugar, os intelectuais em estágio de profissionalização passaram a ser pressionados a se ajustar ao conhecimento dos peritos, sendo exigidos como responsáveis por análises imediatistas sobre os eventos em pauta.

Neste segundo momento, os intelectuais foram submetidos a uma “correção política”, tendo suas atuações moldadas por um conjunto de regras previamente estabelecidas. “(...) se supone que tales normas son abiertamente sensibles a problemas como el racismo, el sexismo y otros por el estilo, en lugar de dejar que la gente participe en esos debates de una manera supuestamente ‘abierta’.” (SAID, 1996, p.86).

Em decorrência disto, em um terceiro momento, o intelectual profissionalizado se submeteu ao poder na condição de funcionário, mesmo em uma sociedade liberal-democrática. Nesta direção, a quarta forma de pressão sofrida pelos intelectuais adquiriu projeções institucionais quando os governos passaram a se interessar pelos serviços de departamentos de ciências sociais e humanidades em geral em grandes centros universitários que, em grande medida, se tornaram aliados na luta pela segurança nacional.

Es indudable que dedicamos mucho tiempo a lamentar las restricciones que algunos sistemas totalitarios de gobierno imponen al pensamiento y a la libertad intelectual; en cambio, hemos sido mucho menos reiterativos al considerar las amenazas que se ciernen sobre el intelectual individual provenientes de un sistema que premia el conformismo intelectual, así como la participación complaciente en objetivos que no han sido fijados por la ciencia sino por el gobierno. (SAID, 1996, p.89).

Com isso, o problema decisivo para o intelectual contemporâneo está situado nas consequências sofridas pelo processo de profissionalização e suas respectivas pressões, as quais viabilizaram a radical perda de sua autonomia. Para Said, a via para romper com este processo seria de ordem subjetiva, a qual entraria em confronto com as tendências objetivas inerentes à profissionalização que se intensifica e se fortalece cada vez mais diante do desenvolvimento acelerado das instituições que passaram a abrigar e condicionar o horizonte de reflexão dos intelectuais. Esta disposição subjetiva dos intelectuais teria seu conteúdo no resgate da condição de aficionados, amantes da denúncia, tendo por base de sua atuação um compromisso moral com a sociedade para além dos interesses profissionais.

El intelectual debería ser hoy un amateur o aficionado, alguien que considera que el hecho de ser un miembro pensante y preocupado de una sociedad le habilita para plantear cuestiones morales que afectan al fondo mismo de la actividad desarrollada en su seno, incluso de la más técnica y profesionalizada, en la medida en que dicha actividad compromete al propio país, su poder, sus modos de interactuar con sus ciudadanos y con otras sociedades. Por otra parte, el espíritu del intelectual que actúa como amateur puede penetrar y transformar la

rutina meramente profesional con que nos comportamos la mayoría de nosotros en algo mucho más vivo y radical. En lugar de hacer lo que se da por sentado que uno tiene que hacer, uno puede preguntar por qué lo hace, qué ventajas obtiene de ello, cómo es posible reconectarlo con un proyecto personal y con pensamientos originales. (SAID, 1996, p.90)

Diante do percurso realizado, há uma questão dupla que pode ser levantada na relação entre os intelectuais e a ciência. Por um lado, a ciência apresenta-se como uma instituição social passível de ser permeada por interesses externos à racionalidade científica. Por outro, os intelectuais passaram a ocupar o lugar de “profissionais da ciência”. No primeiro caso, o extremo da atividade científica atravessada por interesses extra-científicos – e de modo mais enfático: interesses pessoais dos cientistas – manifesta-se com as fraudes que demonstram também a fragilidade da ciência naquilo que diz respeito ao controle de sua produção. No segundo caso, os intelectuais, bem como os cientistas, são envolvidos pelos condicionantes mais amplos da profissionalização no mundo contemporâneo, principalmente naquilo que concerne aos seus aspectos negativos.

De um modo geral, a profissionalização em contato com o capitalismo flexível apresenta profundas transformações no mundo do trabalho em seu sentido estrito e também em sua relação com a vida social como um todo. Segundo Sennett (2009), a concepção de flexibilidade, em um primeiro momento, ao exigir maior agilidade por parte dos profissionais, demonstra o rompimento com as formas rígidas da vida social. Além disso, a flexibilidade promove novos valores em conformidade com as novas experiências obtidas pelo indivíduo em sua relação com o mundo, o que em grande medida resulta em um desequilíbrio na vida das pessoas, gerando, por exemplo, ansiedade: “(...) as pessoas não sabem que riscos serão compensados, que caminhos seguir.” (SENNETT, 2009, p.09). Mas, o elemento mais significativo em meio a esta nova configuração do capitalismo é o impacto sobre o caráter pessoal diante das novas exigências da profissionalização. Entende Sennett (2009, p.10) que “O termo caráter

concentra-se sobretudo no aspecto a longo prazo de nossa experiência emocional. É expresso pela lealdade e o compromisso mútuo, pela busca de metas a longo prazo, ou pela prática de adiar a satisfação em troca de um fim futuro.”

Seria necessário traduzir a concepção de caráter por um sentido mais amplo daquilo que a profissionalização dos intelectuais pode expressar: a perda do compromisso moral perante o destino do seu tempo histórico. Isto pode indicar também uma passagem importante na concepção de ciência conforme apresentada por Weber, ou seja, a passagem de uma ciência que se erguia como vocação para uma ciência que caminha como profissão. Em ambos os sentidos, as afirmações feitas tropeçam na impossibilidade de comprovações científicas mais precisas, o que já parece ser um contra-senso, uma vez que ao ocupar a condição de profissional da ciência os intelectuais correm o risco de não conseguir ultrapassar as exigências institucionais em vista de um posicionamento crítico. Assim, cabe lembrar de uma afirmação de Jacoby (2001, p.155): “Embora as novas realidades institucionais da vida intelectual devam ser reconhecidas, não precisam ser aplaudidas. Não se trata de lamentar, mas de avaliar as perdas, assim como os ganhos. Para muitos observadores, entretanto, a transformação dos intelectuais em profissionais ratifica a noção de progresso.”

## 10. O horizonte epistemológico e o dilema dos intelectuais

Os intelectuais, profissionalizados e sustentados pelo conjunto de valores projetados no campo científico, comumente ultrapassam o ambiente acadêmico para uma atuação pública mediada pela “palavra científica”. Para Bourdieu (1996), este é o espaço do intelectual midiático, que encontra sua realização junto à sociedade por intermédio do jornalismo. Porém, o campo jornalístico produz e impõe uma visão particular do campo político. O temor de ser entediante faz com que a política passe a ser revestida como fenômeno de entretenimento (*talk shows*). Participar do jogo para obter benefícios, que em geral se resumem à notoriedade na mídia, prestígio no seio dos órgãos de imprensa, convites para dar conferências lucrativas. Mas os jornalistas, que invocam as expectativas do público para justificar essa política de “simplificação demagógica” (oposta à intenção democrática de informar), não fazem mais do que projetar sobre eles suas próprias inclinações, sua visão particular do mundo. A tendência é levar o debate político para o campo de suas especialidades, interessando-se mais pelo jogo e pelos jogadores em cena do que por aquilo que, de fato, está em jogo. Com isso, o jogo político, midiático, transfigura-se em assunto de profissionais, visando encorajar, principalmente nos menos politizados, o desengajamento fatalista, o qual é favorável à manutenção da ordem.

A desconfiança quanto à manipulação de sua palavra parece não fazer parte das preocupações centrais dos intelectuais contemporâneos. Por certo, a própria desconfiança, gradativamente, deixou de ser um elemento constitutivo da atuação do intelectual que foi profissionalizado no campo científico. É nesta direção que Maia Neto (2006) procura entender o esgotamento da capacidade dos intelectuais a partir daquilo que denominou de “silêncio dos cétricos”. A postura cética diante do mundo passa a caracterizar dois tipos distintos de intelectuais. Há o tipo intelectual capacitado a lidar com ideias no ambiente acadêmico. Há um segundo tipo, responsável pela apropriação de um conjunto de ideias com o propósito de transcender a esfera acadêmica, impondo no âmbito

público sua manifestação crítica/cética. Não obstante, parece que aqui o autor deixa clara a distância que separa o intelectual profissionalizado no universo acadêmico daquele segundo tipo, anunciado em seu esgotamento, que tem no compromisso assumido a realização das ideias “ruminadas” no espaço mais restrito da profissão. É para este segundo tipo de intelectual (engajado) que a questão (prática) do ceticismo é determinante. Conforme expõe Maia Neto (2006, p.274):

Quando faço breve enquete com meus alunos sobre o que entendem por “ceticismo”, as respostas mais freqüentes são: “descrença”, “desencantamento”, “desilusão”, “dúvida”, “relativismo”, “pessimismo”. Este campo semântico descreve bem parte de uma tendência filosófica contemporânea que exhibe, em várias de suas correntes, um questionamento bastante radical de características milenares da tradição filosófica, basicamente a crença no poder da razão em eliminar o erro, descobrir verdades válidas universalmente e, no que concerne às do campo moral e ético, contribuir para que triunfem em toda a humanidade. Como o engajamento do intelectual nas grandes questões políticas, sociais e econômicas de sua época depende de sua adesão às grandes doutrinas filosóficas (como o marxismo, por exemplo), a tendência filosófica contemporânea de descrédito nessas doutrinas é possivelmente uma das causas do retraimento dos intelectuais. O silêncio dos intelectuais seria devido, portanto, a certo ceticismo.

Há, portanto, duas considerações importantes que podem ser levantadas sobre a relação do intelectual contemporâneo com a prática cética. Em primeiro lugar, a postura cética – ou no caso específico: sua ausência – serve para mensurar o declínio do intelectual engajado que, em seu silêncio, não consegue mais afirmar um posicionamento crítico em direção ao mundo, reservando-se às críticas direcionadas às ideias operacionalizadas (profissionalmente) no ambiente acadêmico. Em segundo lugar, o ceticismo utilizado na dimensão imanente do campo científico assume um efeito reverso, isto é, promove a fragmentação dos ideais de comprometimento moral dos intelectuais, desacreditando as ideias em sua função de projetar a atuação política junto ao universo social. Diante deste quadro, a analogia feita por Maia Neto (2006, p.289) com a “alegoria da caverna” de Platão indica as consequências do “silêncio cético” do intelectual engajado no cenário contemporâneo: “(...)

o intelectual não sairá para ver a luz para depois retornar e guiar os homens. Ficaré na caverna mesmo, junto às demais pessoas, sem pretender o privilégio de ter a verdade.”

No limite, o ceticismo tornou-se uma ameaça para o compromisso moral dos intelectuais ao ser direcionado na forma de questionamento da capacidade de intervenção que os mesmos podem possuir na contemporaneidade. Isto implica que houve um deslocamento da postura cética. O intelectual engajado que emergiu no Oitocentos estava sustentado em uma atitude cética, a qual contribuiu para sua manifestação pública em tom de denúncia das injustiças diagnosticadas. No modelo científico que serviu de base para a atuação dos intelectuais, conforme a sistematização feita por Mannheim, o ceticismo tem reduzida a sua participação. Mais do que cético, o intelectual projetado por Mannheim empreende o diagnóstico dos conflitos sociais a serem nivelados por meio da abordagem compreensiva das manifestações ideacionais dos grupos sociais, tomadas a partir do interesse de manter a realidade social vivenciada (ideologia) ou do interesse em transformar tal realidade (utopia). Com base nestas categorias, a disposição cética do intelectual cede lugar ao procedimento da investigação científica que compreende as manifestações sociais e aponta os elementos destinados à orientação social.

Não obstante, é possível perceber que a atuação cética dos intelectuais estava associada com o poder conferido à palavra, enquanto denúncia que mantinha elevada força no momento de sua expressão. A palavra, embasada por valores universais dentro do ideário humanista, conforme podemos encontrar no intelectual engajado do Oitocentos não desaparece com o suporte científico dos intelectuais retirado da Sociologia do Conhecimento. É, pois, com a aposta (demonstrada) feita na base científica que Mannheim mantém a voz ativa dos intelectuais. Entretanto, no horizonte mais amplo da ciência contemporânea, justamente onde pode ser indicada de modo crítico a crise que acompanha as práticas científicas – desprovidas da pureza da racionalidade e atravessadas por interesses extra-científicos – aparece

a ausência de um suporte para a palavra, dos intelectuais. O “silêncio dos intelectuais”, utilizado como uma máxima para apresentar a crise que envolve os intelectuais na contemporaneidade, estaria assim diretamente ligado com a inexistência de uma base capaz de substituir o espaço da ciência apontado por Mannheim. Déguy (2006, p.211) chama a atenção para este deslocamento que retirou a voz dos intelectuais:

O “poder das palavras”, em sua força tradicional, sustentava a coragem do que se chamava o *engajamento* (século XX). O engajamento do intelectual pressupunha a existência e a energia (a capacidade) da persuasão loquaz. À era do “engajamento” (Sartre) sucedeu a do testemunho, a nossa. Pede-se às palavras a “força” de atestar o que houve, de mostrá-lo: isto é, as catástrofes daqui e dali. Mas o *testemunho*, verbal ou documental, livro ou filme, tem ainda a força de persuadir a renunciar ao horrível? É duvidoso. Há cada vez mais testemunhos, cada vez mais infelicidades e mortes. De certa maneira, as palavras – e mesmo as imagens – se esgotam em testemunhar.

Contudo, não seria possível afirmar que apenas as indicações feitas sobre a ciência contemporânea, ao nível daquilo que poderia ser denominado como sua não-pureza racional quando submetida à abordagem institucional, explicam completamente o silêncio que envolve os intelectuais. Com base em outros elementos no cenário contemporâneo poderia ser encontrada uma via para se compreender a postura (diga-se, dilacerada) dos intelectuais. E, neste caso, as determinações epistemológicas se estendem para outros aspectos do pensamento contemporâneo, igualmente relevantes naquilo que concerne ao declínio da palavra dos intelectuais. Com isso, seria possível expor três campos que se articulam com a questão epistemológica e enfraquecem os intelectuais. Em primeiro lugar, as transformações no âmbito da linguagem, as quais revelam com muita precisão o enfraquecimento da voz dos intelectuais. Em segundo lugar, as transformações no campo da ética que podem ser expostas de modo geral em paralelo com a perda dos referenciais universais. E, em terceiro lugar, as implicações destes dois momentos para a política, onde aparece com maior intensidade o “silêncio dos intelectuais”.



A questão da linguagem tem um espaço privilegiado no século XX. Para Osakabe (2006), não seria inapropriado considerá-lo como século da linguagem. Isto ocorre, em especial, devido à indicação de um elemento novo: a dimensão social da linguagem. Por certo, os debates em torno da linguagem estão vinculados com a tradição mais ampla do pensamento ocidental que germinou na Grécia antiga. O diálogo *Crátilo* de Platão demonstra esta preocupação com a linguagem, procurando averiguar a correspondência dos nomes utilizados com a natureza das coisas nominadas, tendo por conclusão o fato de que o signo linguístico seria necessariamente a expressão daquilo que algo é em sua essência. A tradição aberta por Platão é responsável por defender a universalidade da linguagem enquanto manifestação necessária da natureza (imutável) do mundo encontra no século XX o conflito direto com sua perspectiva oposta: a arbitrariedade do signo linguístico. Tal concepção deve-se, principalmente, aos esforços de Saussure e Wittgenstein. Para o primeiro, passaria a ser foco de atenção na linguagem a sua estrutura aberta e em movimento, demarcada pela composição do signo linguístico a partir do significado e do significante. Enquanto o significado está internalizado na forma de uma imagem mental produzida diante dos fatores sociais, o significante cumpre com a função de expressar o significado, mantendo-se preso na realidade exterior. Com isso, a linguagem não apenas se transforma em um evento, mas se submete às distintas formas de representação do mundo, as quais em nada atestam sua imutabilidade. Em outras palavras, em sua arbitrariedade a estrutura da linguagem encontra-se com sua inevitável particularização, uma vez que as manifestações da realidade expressas são particulares. Junto a isso, no pensamento de Wittgenstein a linguagem se constitui a partir dos *jogos de linguagem* e não por signos sustentados na metafísica, os quais poderiam anteceder a disposição autêntica do mundo. O esforço de pensar a linguagem estaria em devolver os signos à sua terra natal (*Heimat*), retirando-os das abstrações inférteis elaboradas pelo campo metafísico, o que acentua o caráter terapêutico proposto pelo autor.

Dois aspectos significativos decorrem da virada linguística promovida no século XX: 1) o lugar ocupado pela linguagem no pensamento ocidental transita de sua função de *dizer o mundo* de forma segura (universal) para sua função de construir o mundo; 2) a particularização da linguagem coloca em cena a multiplicidade de vozes que ganham autonomia relativa, o que ocasiona o conflito político em meio aos diferentes projetos que buscam, cada qual a seu modo, construir o mundo. Assim, a virada linguística fornece um obstáculo novo para os intelectuais, o qual se mostra como um paradoxo na contemporaneidade: o mundo deve ser construído, mas não há um denominador comum capaz de ser uma referência inquestionável a ser seguida diante da multiplicidade de pontos de vista que emergem no cenário sócio-político. O dilema dos intelectuais também advém da arbitrariedade assumida pela linguagem no mundo contemporâneo, conforme acentua Osakabe (2006, p.230):

(...) a simples separação entre o uso social e o uso individual da palavra remete aos dois papéis contraditórios e curiosamente complementares da linguagem já anunciados acima: o poder de agregação, de comunhão, e o poder de desagregação, ou dissolução. Ou o poder de coerção e o poder da libertação. Ou, ainda, o da estabilidade e instabilidade.

O declínio da palavra está associado com as transformações no campo da linguagem, sendo o posicionamento dos intelectuais submetido à ausência de uma referência segura<sup>46</sup>. Ou, o caso pode ser

---

<sup>46</sup> Calvino (1990, p.71-72) entende o declínio da palavra como um divisor de águas no percurso da humanidade: “Às vezes me parece que uma epidemia pestilenta tenha golpeado a humanidade em sua faculdade mais característica, ou seja, no uso da palavra, consistindo essa peste da linguagem numa perda da força cognoscitiva e de imediaticidade, como um automatismo que tendesse a nivelar a expressão em fórmulas genéricas, anônimas, abstratas, a diluir os significados, a embotar os pontos expressivos, a extinguir toda centelha que crepita no encontro das palavras com novas circunstâncias (...). Gostaria de acrescentar não ser apenas a linguagem que me parece atingida por essa pestilência. As imagens, por exemplo, também o foram. Vivemos sob uma chuva de ininterrupta de imagens; os media todo-poderosos não fazem outra coisa senão transformar o mundo em imagens, multiplicando-o numa fantasmagoria de jogos de espelhos – imagens que em grande parte são destituídas da necessidade interna que deveria caracterizar toda imagem, como forma e como significado, como força de impor-se à atenção, como riqueza de significados possíveis. Grande parte dessa nuvem de imagens se dissolve imediatamente como os sonhos que não deixam traços na memória; o que não se dissolve é uma sensação de estranheza e mal-estar. Mas talvez a

convertido em termos epistemológicos, onde inexistia um campo normativo viabilizado pelo pensamento científico capaz de promover tal referência. O mundo, em seu aspecto linguístico, passa a ser aceito em sua multiplicidade constitutiva, arbitrária e aberta, o que exclui a possibilidade de afirmação de um marco regulatório para restabelecer a Palavra aos intelectuais. Em resumo, instabilidade do mundo que se mostra com a aceitação da pulverização da linguagem se converte na instabilidade dos intelectuais.

De maneira semelhante, a voz dos intelectuais perde força quando não encontra os valores éticos universais, quando não consegue capturar o sentido da realidade social, a dor da existência e o modo adequado de contribuir para a resolução das contradições sociais existentes. E, envolvido por um intenso ineditismo, o pensamento ocidental parece não encontrar uma via para sair desta situação. O ineditismo se explica pelo fato de que desde a Grécia antiga havia uma base irremovível capaz de legitimar os valores éticos, evitando qualquer forma de ceticismo em sua aceitação. Segundo Silva (1996), a ideia do Bem caracteriza o impulso do movimento ético que atravessou o ocidente a partir do pensamento platônico. Há o aperfeiçoamento do sistema ético com o decálogo no período medieval. Mas, há o obstáculo para seu desdobramento na cultura moderna e contemporânea, uma vez que: 1) a afirmação do sujeito moderno revela um entrave para a ética por meio do solipsismo moral: o *sujeito* que fundamenta a ciência a partir da razão encontra dificuldade em estender tal empreendimento

---

inconsistência não esteja somente na linguagem e nas imagens: está no próprio mundo. O vírus ataca a vida das pessoas e a história das nações, torna todas as histórias informes, fortuitas, confusas, sem princípio nem fim. Meu mal-estar advém da perda da forma que constato na vida, à qual procuro opor a única defesa que consigo imaginar: uma idéia de literatura.” O esgotamento da palavra dos intelectuais corresponde à inviabilidade de um discurso normativo, a qual adquire maior visibilidade no campo da ciência ordenada em termos da produtividade voltada para a aplicabilidade imediata. Tal fator carrega consigo os elementos modernos que foram responsáveis por afirmar a multiplicidade do real, isto é, o extremo desenvolvimento da realidade social e os acontecimentos sem precedentes permaneceram carentes de definição conceitual, uma vez que do ponto de vista epistemológico o pensamento tende a se colocar para fora das reflexões de maior projeção. Junto a isso, a perda do poder da palavra em dotar a realidade de sentido em meio à tendência cada vez mais acentuada da imagem e das fórmulas genéricas, do amplo processo de embrutecimento dos indivíduos. Assim, Calvino indica tanto a inconsistência da sociedade moderna quanto a desorientação do homem no seu interior.

para o campo dos valores éticos; 2) a multiplicidade cultural que recebe ênfase no século XX renuncia os universalismos regulatórios para defesa de uma moral particularizada. Conforme destaca Lima Vaz (apud SILVA, 2006, p.352):

As perplexidades de uma civilização que fez da razão seu emblema maior e caminhou ousadamente sob o signo desse emblema têm sua expressão mais aguda e mais dramática no desconcerto e na suspeita que invadem o universo dos valores e dos fins e que exprimem de forma radical o niilismo ético.

A impossibilidade da universalidade ética, que inviabiliza aos intelectuais o conteúdo normativo para sua atuação, passa a ter uma implicação epistemológica específica na contemporaneidade. É o caso da análise feita por Lebrun (1996) que expõe a transformação sofrida pelas questões centrais levantadas por Kant: “Que posso saber? Que devo fazer? O que me é permitido esperar?”. Em um mundo dominado pela tecnologia, a qual condiciona os rumos do campo científico, reduzindo a reflexão ao imediatismo, as questões poderiam ser de outro modo expressas: “Que devo ignorar? Que devo me abster de fazer? De que devo ter medo?”. Este quadro de incerteza gerado pelo avanço tecnológico está sustentado na irresponsabilidade do progresso técnico, ou, na incapacidade de se projetar seus caminhos com maior segurança. Isto converte a época tecnológica, em termos existenciais, a uma época de tecnofobia para o pensamento que se pretende crítico, envolvendo os intelectuais em um estado de paralisia.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> O fator político condiciona os aspectos epistemológicos presentes na denúncia da tecnofobia que atinge os intelectuais. A dificuldade de compreensão do projeto político que gerou uma totalidade social – do fantástico crescimento da sociedade civil que se difunde corroendo os valores e as ideias, tornado-os ineficientes e desprovidos de sentido – incapacita os intelectuais de agir e projetar uma nova orientação para o mundo. A época da tecnociência, ou do esvaziamento da palavra no cenário epistemológico, pode ser definida como do “no future” e do “now” e do “non-bilding commitments” (BODEI, 1997, p.72; BODEI, 2003, p.258, respectivamente). Tal época é resultado do projeto político vitorioso das guerras mundiais e, sobretudo, da guerra-fria, que difundiu e difunde mundialmente o culto ao divertimento, o individualismo e o consumo sem limites, o endividamento contínuo, a não necessidade de um sentido comum para a vida, reduzindo a importância da política na vida diária das pessoas.

Para Lebrun, o que está em questão é a viabilidade de propor uma crítica da razão técnica, sem o abandono dos avanços conseguidos e, ao mesmo tempo, sem o descontrole que caracteriza, em certa medida, tais avanços. Contudo, esta crítica precisa reformular o ponto de partida da questão tecnológica na contemporaneidade sem a dissolução deste fenômeno em um cenário demasiado amplo como ocorre com o discurso da *tecnocência*. O perigo que pode ser encontrado na fusão indissociável entre técnica e ciência aparece com as assertivas ofuscadas acerca de um campo novo, deixando de lado a automação que a tecnologia passou a possuir. Devido ao simples uso feito dos produtos tecnológicos, os indivíduos não alcançam qualquer grau de consciência sobre as implicações da tecnologia em suas vidas. Conforme acentua Lebrun (1996, p.472): “(...) para comunicar-me com o outro extremo do mundo, basta-me saber formar dez números num teclado...” Em outras palavras, o uso técnico dos produtos tecnológicos reduz significativamente as possibilidades de indagação acerca do contexto formado pela tecnologia e suas consequências.

Não obstante, é neste quadro mais amplo da tecnologia que se situam as interrogações fundamentais tanto para o mundo contemporâneo quanto para a busca de normatividade sobre as ameaças geradas em meio à falta de controle da produção tecnológica. Porém, entende Lebrun que uma razão normativa precisa ser independente em relação às coerções impostas pelo meio, o que parece não ser, em grande medida, o caso dos intelectuais profissionalizados no próprio meio que organiza as inovações tecnológicas, isto é, o campo científico. Além disso, a dimensão fundante da normatividade que deveria estar presente no discurso dos intelectuais encontra outros obstáculos mais profundos. É o caso, por exemplo, da inviabilidade da crítica da ideologia anunciada na segunda metade do século XX. Para Žizek (1996), o esgotamento da crítica da ideologia expressa, em seu sentido epistemológico, a perda de um sujeito-agente responsável por perceber o mecanismo oculto que regula a vida social. O que implica em referir-se ao campo da crítica da ideologia como auto-invalidante no

momento em que nenhum enunciado estaria isento da possível tentativa de falsear a realidade com o propósito de empreender a dominação tanto em nível macrossocial quanto microssocial. Em outras palavras, todo universalismo pode ser interpretado como um particularismo que se pretende universal por meio de um discurso com maior capacidade de convencimento, e nada mais do que isso. De modo concreto, este deslocamento tem suas bases históricas e suas implicações. É o que acentua Bell (1980, p.319):

(...) os vinte anos transcorridos de 1930 a 1950 foram especialmente intensos, trazendo a depressão mundial e agudas lutas de classe; a ascensão do fascismo e do imperialismo racial num país que ocupava posição avançada no progresso da cultura; e a trágica auto-imolação de uma geração revolucionária que havia proclamado os mais belos ideais. Trouxeram também a guerra, destrutiva em amplitude e grau até aqui desconhecidos, e o assassinio burocratizado de milhões de pessoas, em campos de concentração e câmaras de gás. Para os intelectuais radicais que articularam os impulsos revolucionários do último século e meio, tudo isso pôs fim às esperanças quiliásticas, ao milenarismo, ao pensamento apocalíptico – e à ideologia. Esta, que já foi um caminho para a ação, transformou-se num beco sem saída.

Continua Bell: a ideologia enquanto um caminho para a ação foi impulsionada pela paixão com a qual os homens se entregaram à crença de que as ideias poderiam transformar a realidade. E, para que esta transformação fosse possível, o ponto de partida deveria ser a crítica em sentido de denúncia dos mecanismos de falsificação da realidade. Assim, para aquele que reivindica a crítica da ideologia, “(...) a verdade é filha da ação, e a experiência adquire sentido com seu ‘momento de transformação’. Ele se manifesta não na contemplação, porém ‘nos atos’. Pode-se dizer, com efeito, que a função latente mais importante da ideologia é mobilizar a emoção.” (BELL, 1980, p.324). Este seria o aspecto propriamente político da ideologia – em que a atividade transformadora passaria pela canalização dos ideais voltados para a ação e envolvidos pela paixão –, o qual foi esgotado na segunda metade do século XX.

Por um lado, a crítica da ideologia encontra-se esvaziada, revelando tanto o esgotamento da política como prática transformadora

quanto a incapacidade da palavra dos intelectuais no ambiente científico. Por outro, o esforço para superar as contradições do momento presente em vista de um futuro “politicamente elaborado” também declinou. Este quadro é definido por Jacoby (2001) como *era da apatia*, na qual a falência da capacidade de denunciar as injustiças sociais emerge associada à incapacidade de projetar, isto é, ideologia e utopia tornaram-se parte de um discurso cada vez mais esquecido em uma época demarcada pela extremada racionalidade científica. Conforme acentua Jacoby (2001, p.12):

Somos cada vez mais insistentemente convidados a escolher entre o *status quo* ou algo pior que ele. Não parece haver outras opções. Entramos na era da aquiescência, na qual estruturamos nossas vidas, nossas famílias e nossas carreiras como muito pouca expectativa de que o futuro venha a diferir de alguma forma do presente. Em outras palavras: sumiu do mapa uma certa noção de utopia, a idéia de que o futuro pode transcender o presente. Esta colocação pode facilmente ser mal interpretada, pois hoje em dia *utopia* tem conotações associadas a coisas irrelevantes ou a derramamento de sangue. Alguém que acredite em utopias será muito provavelmente visto como um oportunista ou um fanático. Emprego o adjetivo *utópico* em seu sentido mais amplo e menos ameaçador: a crença de que o futuro pode superar o presente. Refiro-me à idéia de que a textura vindoura da vida, do trabalho e mesmo do amor pode assemelhar-se muito pouco à que hoje nos é familiar. Tenho em mente a noção de que a história contém possibilidades de liberdade e prazer ainda inexploradas. Esta crença está morta e enterrada. Poucos são os que encaram o futuro como algo mais que uma réplica do presente – às vezes melhor, mas em geral pior. As conclusões mais acadêmicas sobre o fim do comunismo soviético ratificam as crenças mais viscerais sobre o fracasso do radicalismo. Surge um novo consenso: não há alternativas. É esta a sabedoria do nosso tempo, uma era de exaustão e recuo políticos.

De maneira semelhante, Marcuse (1969) se mostra espantado com a contradição naquilo que concerne à libertação da sociedade moderna. Em um sentido otimista, seria possível constatar que a sociedade moderna conseguiu produzir as forças materiais e intelectuais para a promoção da sua liberdade, ou seja, para a eliminação da pobreza, da miséria, do trabalho alienado e da repressão. Mas, há o aspecto negativo que pode ser encontrado na mesma sociedade: a ampla resistência à elaboração dos meios para se atingir a libertação. Este fator

indica o tipo de utopia que foi esfacelada: aquela composta pela afirmação de um horizonte futuro que se constituía, pelo menos em proposições teóricas, a partir da denúncia e da negação dos aspectos indesejáveis do momento presente. Apesar de alguns lampejos críticos dirigidos às contradições do momento presente, o que permanece ausente é a viabilidade de se propor um horizonte futuro que possa orientar as forças sociais. Por certo, precisamente nesta via detecta-se com maior precisão o ofuscamento da capacidade dos intelectuais. Isto é, a profissão de intelectual parece não comportar a projeção para além do imediatismo que caracteriza a aplicabilidade dos produtos científicos com o qual atua ciência contemporânea.

Sem intelectuais ou com intelectuais reformados, a utopia pode desaparecer. Com utopia, refiro-me aqui não só a uma visão de uma sociedade futura, mas a uma visão pura e simples, uma capacidade, talvez uma disposição para usar conceitos expansivos para enxergar a realidade e suas possibilidades. Pode ser necessário encontrar um respiradouro mental para sustentar essas linhas de visão. À medida que as burocracias vão absorvendo a vida intelectual, tais linhas vão se rompendo para formar campos e departamentos; a visão e os textos dos intelectuais contraem-se; o pensamento e a prosa tornam-se tortuosos e obscuros. Em nome do progresso, os intelectuais recuam para caminhos mais estreitos e conceitos mais acanhados, passando a desprezar a própria lucidez, prima das luzes e do Iluminismo. (JACOBY, 2001, p.142)

Diante disso, é possível ressaltar as seguintes interrogações: Como pode o intelectual existir em uma época na qual o futuro e a esperança não mais estão contidos nos comportamentos e nas mentes da maioria dos indivíduos? Como pode o intelectual existir em uma época de futuro vazio e de falsas esperanças? Como pode o intelectual existir e ser reconhecido em uma época na qual as mídias e o poder econômico e político alcançaram um poder nunca antes existente? Como pode o intelectual manter sua autonomia e ser uma das consciências críticas da sociedade, evitando a cooptação pelas forças do poder político e econômico? Como pode o intelectual manter-se “sal da terra” em uma época na qual o avanço da ciência e da técnica torna todos os valores e ideais destinados ao processo de acelerada corrosão e inevitável irrelevância?



## CONCLUSÃO

A trajetória dos intelectuais na era moderna é marcada por um movimento pendular: para um lado, o ápice de expectativa, crença e otimismo, para o outro, a sensação de descrença e de paralisia. No final do século XVIII Fichte apontava, de modo ainda geral, para este personagem portador de uma vocação e/ou um destino social. Porém, no início do século XIX, em uma afirmação em tom de denúncia, Benda (1999) caracterizou o pólo negativo: *os intelectuais traíram sua missão!* Entre uma concepção e outra está o sentido mais intenso daquilo que poderíamos considerar como o espaço de atuação dos intelectuais, isto é, as profundas alterações da vida social que emergiram na era moderna. E, diante disso, tanto a expectativa que apareceu no pensamento de Fichte quanto a desilusão manifestada por Benda seriam expressões de um problema mais profundo que envolveu os intelectuais: para além do aspecto psicológico e pessoal de assumir a missão, os \*intelectuais foram atravessados pela intensificação da complexidade dos processos sociais, em um época que reformulou os valores e o sentido da vida e do mundo, recusando-se a aceitar as balizas da tradição.

Se na tradição a legitimidade do discurso dos intelectuais, enquanto uma classe de homens responsáveis por gestar as representações de mundo em seus respectivos grupos sociais, era inquestionável, de modo contrário, na era moderna a legitimidade passa pelo viés político em uma sociedade aberta. Ao invés de *dizer* o mundo de modo inequívoco, os intelectuais precisam *interpretar* o mundo, fazendo com que sua visão de mundo tenha força na luta política que produzirá uma síntese das diferentes representações. Contudo, a pluralidade das visões de mundo reflete os interesses sociais distintos na realidade social, onde cada grupo tende a buscar a consolidação dos seus propósitos sobre os demais grupos.

A passagem de um sistema fechado, no horizonte da tradição, para uma ordem social aberta pode ser observada com o surgimento da

burguesia e a quebra do antigo regime. Mas, na construção das mentalidades, há um elemento significativo neste processo: o esgotamento do referencial metafísico. O que antes era sólido agora caminha para a diluição. E os valores, reivindicados na orientação da vida social, precisam ser reconstruídos continuamente, pois foram lançados na temporalidade e na historicidade do mundo. Por certo, a relevância deste elemento está em perceber o campo metafísico em sua função de engendrar a realidade social, fornecendo para os indivíduos um lugar inalterável no conjunto de suas relações sociais. Pela via conceitual, a questão passa pela preocupação sempre presente no pensamento ocidental desde os primeiros esforços de racionalização na Grécia antiga: *pensamento* e *ser* devem estar no mesmo plano para que o conhecimento seja possível. No entanto, com a integração das diferentes áreas de conhecimento, apreender o sentido da realidade é o pressuposto para a normatização dos caminhos da vida social por meio de áreas práticas, tais como a política, a ética e a educação, as quais têm em sua base a construção metafísica. Em se tratando do quadro histórico-social em que tal processo pode ser percebido, temos como exemplo o empenho aristotélico de retirar da *natureza humana*, sustentada na metafísica, a justificação de que os escravos não possuem a plenitude de ser suficiente para o exercício da política, o que os coloca, por uma ordem inquestionável, em uma condição inferior. Ou, ainda, a sociedade teocrática do período medieval que tem sua justificação por um postulado metafísico, isto é, a concepção *Deus* e sua capacidade de normatizar as relações sociais. É necessário reconhecer, conforme enfatizou Mannheim (1976), que as ideias são expressões de uma determinada ordem social. Isto implica em afirmar que as alterações no campo das mentalidades seguem as alterações na sociedade.

No caso do mundo moderno, as alterações sofridas pela realidade social indicam a perda da unidade. Não apenas a dimensão material da vida social converge para a multiplicidade de interesses, como também as ideias se desprendem do referencial unitário da

metafísica. Junto a isso, a secularização das esferas da vida impõe para o pensamento moderno a especialização das diferentes áreas de saber. Nisto reside a complexidade da vida social na era moderna: 1) a pluralidade de vozes, em decorrência dos diferentes interesses que constituem a realidade social, o que eleva a luta política permeada pela intensificação dos conflitos e a necessidade de construção de consensos; 2) a abertura do pensamento em campos distintos de conhecimento e, por vezes, sem diálogo entre si, o que pulveriza os elementos universais. Em outras palavras, a complexidade do mundo moderno nasce com a construção de uma ordem social intra-mundana.

A consequência direta deste novo arranjo social é que a realidade extrapola o pensamento: a realidade não cabe mais nos conceitos estáticos. E, este é um desafio epistemológico. A dinâmica ininterrupta da vida social, bem como a constante reordenação das relações sociais demarcadas pelos diferentes interesses de grupos parece ter sido a combustão para a objetivação dos intelectuais na modernidade. O mundo perdeu seu “tempero” e cabe ao intelectual, indicará Fichte, ser o “sal da terra”, ocupar a condição de “professor da humanidade”. No entanto, o sentido da atuação política do erudito desdobrava-se da razão, enquanto fundamento epistemológico erguido a partir do racionalismo cartesiano com base em uma metafísica do *eu* (*cogito*), ou seja, em grande medida intra-mundana. O esforço de Fichte, nesta direção, foi de colocar a razão em sua via prática. De maneira semelhante, Zola convoca os intelectuais para a atuação política, pressupondo, do ponto de vista epistemológico, que os valores universais (*verdade e justiça*) sustentariam o sentido da atuação.

Diante disso, sobre a denúncia de Benda (*os intelectuais traíram sua missão!*) talvez seja possível duas considerações: 1) um sentimento nostálgico que identifica na pluralidade de vozes presentes no cenário político dos nacionalismos o aspecto da complexidade no mundo moderno, o que torna urgente a presença dos intelectuais com a missão de reordenar politicamente o mundo; 2) uma sensação de incerteza diante da ausência dos referenciais universais, o que em termos

epistemológicos poderia ser traduzido como o levante crítico do irracionalismo e o conseqüente deslocamento da razão outrora postulada por Fichte como responsável por produzir o sentido da atuação do erudito. Porém, talvez tomado pelo espanto e excessivamente resistente em aceitar a nova ordem gestada pela era moderna, Benda parece não conseguir ultrapassar o nível psicológico em sua denúncia. Ao se posicionar na condição de intelectual e fazer o manifesto público tende a não verificar os condicionantes sociais de sua denúncia. Por conseguinte, permanece em aberto o questionamento: qual outra via de atuação seria possível para os intelectuais apontados como “traidores”, uma vez que o envolvimento político tornou-se algo inevitável e a ausência de uma base sólida para o discurso, ausência dos referências universais, passou a ser sentida como irreversível?

A resposta para esta pergunta será elaborada por Mannheim. Sem nostalgia e a partir da leitura da era moderna, resgatando os condicionantes sociais que colocaram os intelectuais em declínio, a resposta de Mannheim é a *ciência*. Trata-se, pois, de uma nova concepção de cientificidade, a qual carrega em seu interior as contradições sociais, lançando-se para a formulação da síntese das diferentes visões de mundo equacionadas na situação social do próprio pensamento. O espaço epistemológico caracteriza-se como condição de possibilidade para a afirmação do sentido da atuação dos intelectuais, de sorte que somente quando a cientificidade é produto das relações sociais torna-se viável sua transição para o universo da política. Este novo modelo de cientificidade passa a ser o filtro das orientações de mundo dos diferentes grupos sociais. O intelectual tem como compromisso a compreensão de tais orientações e o ajuste dos desequilíbrios quando for necessário. Assim, sua atuação política é também científica.

A necessidade do ajuste dos desequilíbrios sociais, enquanto função dos intelectuais, tem em Mannheim uma resposta que é simultaneamente epistemológica e política. A convergência dos dois campos se dá por meio da afirmação de uma ciência responsável por

compreender a realidade social em processo de mudança. A dinâmica social deve ser considerada pela sociologia do conhecimento. O desdobramento desta perspectiva epistemológica está na construção de uma cientificidade do horizonte político, o qual se realiza no planejamento social enquanto sentido de atuação dos intelectuais. A *palavra científica* dos intelectuais é o ponto forte da reconstrução de seu sentido diante dos paradoxos que imputaram sua crise na passagem do século XIX para o século XX. Deste modo, a aposta nos intelectuais é reavivada e a reivindicação de sua presença torna-se a possibilidade de superação do esvaziamento dos valores que envolveram o mundo ocidental em um estágio de profunda desorientação.

A recolocação do sentido da atuação dos intelectuais em Mannheim caracteriza-se como transição do ideário humanista, o qual tinha seu ponto de apoio os valores universais retirados do metafísico, para o campo científico que pretende compreender a realidade social sem lançar mão de categorias *a priori*. Entretanto, a aposta na ciência apresenta uma lacuna quando são demonstrados os elementos extracientíficos, ou mesmo irracionais, que ferem a crença de uma racionalidade endógena à ciência. A denúncia levantada por Merton (1970) ainda na primeira metade do século XX recebe maior ênfase com a aproximação e condicionamento a outras esferas sociais como, por exemplo, a economia e a política. A ciência, entendida por esta via como uma instituição social que interage diretamente com outras instituições sociais, passa a ser um campo instável para a atuação dos intelectuais. Não obstante, os intelectuais são forçados a abandonar o posicionamento externo ao campo da institucionalização científica, o que implica em uma tendência acelerada da profissionalização. Os intelectuais profissionalizados assumem a palavra da ciência como instituição social, restringindo sua atuação ao quadro de atuação dos cientistas. Com isso, a denúncia das contradições sociais tende para o esgotamento e, do mesmo modo que a força da crítica da ideologia declina, a possibilidade de afirmação das utopias cai em descrédito.

A percepção de que os intelectuais silenciaram na contemporaneidade pode não conter apenas o dilema político. Mas, as metamorfoses do campo epistemológico pode também demonstrar o quadro instabilidade, uma vez que a palavra científica não consegue ultrapassar o sentido estritamente profissional daquilo que passou a ser, em grande medida, a atuação dos intelectuais. A complexidade do universo social começa a exigir que a cientificidade seja repensada. Nesta direção podemos retomar a perspectiva de Morin (2002) acerca da limitação científica quando não consegue conceber a realidade como um objeto integrado. A fragmentação cada vez maior das áreas de conhecimento não contempla a unidade da realidade social. As investigações caminham para a construção de fatos micro e delimitados, com baixa interconexão entre si. O *pensamento complexo* apresentado por Morin como uma saída do estreitamento científico pode também ser uma via para se pensar a condição dos intelectuais na contemporaneidade, isto é, a necessidade de reencontrar uma visão abrangente de mundo.

De maneira semelhante, a crítica elaborada por Capra (1982) expõe a base mecanicista da cientificidade construída no mundo moderno. O mecanicismo projetado inicialmente por Descartes teria, segundo Capra, o interesse de fragmentar a realidade, o que elimina sua dimensão holística, colocando o pensamento ocidental em condição de aprofundamento e, portanto, de perda da dimensão sistêmica. Em uma época submetida às demandas do mercado, ou da mercantilização da vida social, os intelectuais posicionados apenas como profissionais dentro do campo científico encontram dificuldade em afirmar sua palavra no horizonte político. Em vista disso, o espaço da crítica se esvai nas parcialidades provenientes das próprias investigações.

Além da fragilidade da palavra, os intelectuais não conseguem impor a crítica ao campo científico no qual atuam como profissionais. Em uma sociedade em imperam os valores produzidos pela ciência (diga-se, tecnociência), os imperativos da produtividade parecem normatizar o pensamento. Em contrapartida, a fragilidade dos imperativos éticos,

outrora também sustentados em valores universais, contribui para o avanço da cientificidade que se dispõe a servir o pragmatismo e o consumo. Por esta via, a ciência eleva o discurso da “liberdade” e do “progresso” em sua produção. A máxima da tecnociência, caracterizada pelo impulso científico dos produtos tecnológicos e a consolidação da ciência por meio da aplicabilidade conquistada com os produtos tecnológicos, oferece um risco para a sociedade. Sloterdijk (2007) pensa que este risco se expande com a ausência de um campo ético capaz de indicar os limites em relação àquilo que deve ser respeitado pela ciência, uma vez que sua atividade manipula de forma radical a natureza humana.

O desafio que se apresenta para os intelectuais é amplo, pois tem duas direções. Em um primeiro momento, torna-se necessário pensar sua condição no mundo para além do campo científico, ou seja, ultrapassar as barreiras conferidas pela profissionalização. Porém, em um segundo momento, o esforço é inverso: observar de modo crítico o espaço da ciência, submetendo o quadro epistemológico ao exercício político com o propósito de indicar mecanismos normativos para a prática da tecnociência. Assim, a missão dos intelectuais na contemporaneidade precisa sustentar-se simultaneamente na dimensão política e epistemológica, o que pode indicar o sentido próprio da nossa época tanto para o sentido da atuação quanto para o compromisso moral.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- AUERBACH, Erich. "A meia marrom". In: \_\_\_\_\_. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BANFI, Antonio. *Galileu*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BELL, Daniel. *O fim da ideologia*. Brasília: UnB, 1980.
- BENDA, Julien. "A traição dos intelectuais". In: BASTOS, Elide R.; RÊGO, Walquíria D. Leão. *Intelectuais e Política: a moralidade e o compromisso*. São Paulo: Olho d'água, 1999.
- BEN-DAVID, Joseph. "Introdução". In: \_\_\_\_\_(org.). *Sociologia da ciência*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1975.
- BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BOCHENSKI, Innocentius M. *A filosofia contemporânea ocidental*. São Paulo: Edusp, 1975.
- BODEI, Remo. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. 3ª ed. Milano: Feltrinelli, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Se la storia ha un senso?* Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 1997.
- BORNHEIM, Gerd. "Crise da idéia de crise". In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.



- \_\_\_\_\_. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- BURGIO, Alberto. *Strutture e Catastrofi: Kant Hegel Marx*. Roma: Editori Riuniti, 2001
- CALVINO, Ítalo. *Seis propostas para o próximo milênio. Lições americanas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CANFORA, Luciano. *Storici e storia*. Torino: Nino Aragno Editore, 2003.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.
- COLI, Jorge. "O sono da razão produz monstros". In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DÉGUY, Michel. "O poder das palavras". In: NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DESCARTES, René. *As meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso, ou progresso como ideologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- ELIAS, Norbert. "Uma digressão sobre o nacionalismo". In: \_\_\_\_\_. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 1971.

FICHTE, Johann G. *Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70, 1999a.

\_\_\_\_\_. “Sobre a missão do erudito”. In: BASTOS, Elide R.; RÊGO, Walquíria D. Leão. *Intelectuais e Política: a moralidade e o compromisso*. São Paulo: Olho d’água, 1999b.

FLECK, Ludwik. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

FORACCHI, Marialice. “Introdução”. MANNHEIM, Karl. *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982.

FOUCAULT, Michel. “Del poder de soberanía al poder sobre la vida”. In: \_\_\_\_\_. *Genealogía del racismo*. La Plata: Caronte Ensayos, s/d.

\_\_\_\_\_. “As ciências humanas”. In: \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. “Sobre la guerra e la muerte”. In: *Psicanálisis aplicada. Obras Completas*, vol. XVIII, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1954.

GIROUX, Henry. *Os professores como intelectuais*. Porto Alegre: ArtMed, 1997.

GOULDNER, Alvin. *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Ed. Nova, 1964.

HEKMAN, Susan. *Hermenêutica e Sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990.

HERÁCLITO. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *A era dos impérios: 1875-1914*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HORKHEIMER, Max. "Medios y fines". In: \_\_\_\_\_. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.

\_\_\_\_\_. *Teoria crítica. Uma documentação*. Tomo I. São Paulo: Perspectiva/ EDUSP, 1990.

HOSSNE, William Saad; VIEIRA, Sonia. "Fraude em ciência: onde estamos?". In: *Revista Bioética*, v.15, n.1, p.39-47, 2007.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JACOBY, Russell. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. São Paulo: Record, 2001.

JORNAL DA CIÊNCIA. *Clonagem humana: o caso Hwang foi desvendado*. Disponível em <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=49315>>, consulta realizada em 10 de dezembro de 2011.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997.

KECSKEMETI, Paul. "Introdução". In: MANNHEIM, Karl. *Sociologia do conhecimento*. Vol. 1. Porto: Rés, s/d.[a].

KETTLER, David; MEJA, Volker; STEHR, Nico. *Karl Mannheim*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

KETTLER, David; LOADER, Colin; MEJA, Volker. *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber*. Hampshire: Ashgate, 2008.

- KIRSCHER, Gilbert. "Orientarsi, filosofare con Eric Weil". In: *Prassi: come orientarsi nel mondo*. Convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Biblioteca Comunale di Cattolica, settembre, 1989.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror Metafísico*. Campinas/SP: Papyrus, 1990.
- LEBRUN, Gérard. "Sobre a tecnofobia". In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LECLERC, Gérard. *Sociologia dos intelectuais*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2004.
- LECHNER, Frank J. "The case against secularization: a rebuttal". In: *Social Forces*, vol. 69, n.4, p. 1.103-1.119, jun., 1991.
- LÊNIN, Vladimir. "Prefácio". In: BUKHARIN, Nikolai. *A economia mundial e o imperialismo: esboço econômico*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- LENTIN, Jean-Pierre. *Penso, logo me engano*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 1997.
- LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ascensão e declínio dos intelectuais na Europa*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LOSURDO, Domenico. "Gli intellettuali e Il conflitto: responsabilità e coscienza storica". In: *Rivista di filosofia*. Bologna: Il Mulino, volume LXXXVIII, número 1, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848". In: *Studi Storici*, anno 23, 1982.
- \_\_\_\_\_. "L'engagement e i suoi problemi. Fortuna e tramonto di una categoria nella cultura italiana". In: LOSURDO, Domenico, CAZZANIGA, Gian Mario, SICHIROLLO, LIVIO (orgs.). *Prassi. Come orientarsi nel mondo*. Urbino: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici/ Edizioni Quattro Venti, 1989.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 1991.
- \_\_\_\_\_. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 4ª ed. São Paulo: Busca Vida, 1987.

- \_\_\_\_\_. *Barbárie e Modernidade no século 20*. Disponível em: <<http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/155-artigo/1226-barbariee-modernidade-no-seculo-20>> Acesso em: 18 de set. 2011.
- LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1959.
- MACHADO NETO, Antônio Luís. *Da vigência intelectual: um estudo de sociologia das idéias*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- MAIA NETO, José Raimundo. "O silêncio dos cétricos". In: NOVAES, Aduino (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia do conhecimento*. Vol. 1. Porto: Rés, s/d.[a].
- \_\_\_\_\_. *Sociologia do conhecimento*. Vol. 2. Porto: Rés, s/d.[b].
- \_\_\_\_\_. *Sociologia sistemática: uma introdução ao estudo de sociologia*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1962a.
- \_\_\_\_\_. *Diagnóstico de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- \_\_\_\_\_. *O homem e a sociedade: estudos sobre a estrutura social moderna*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962b.
- \_\_\_\_\_. "O Pensamento Conservador". In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. São Paulo: HUCITEC, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Liberdade, poder e planificação democrática*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MAYER, Arno J. *A força da tradição. A persistência do antigo regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MERTON, Robert. *Sociologia: teoria e estrutura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- MORIN, Edgar. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

- NIETZSCHE, Friedrich. "La 'razón' de la filosofía". In: \_\_\_\_\_. *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid: Editorial Edaf, 1985.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. "Os intelectuais, a política e a vida". In: MORAES, Denis (org.). *Combates e utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- OSAKABE, Haqira. "Ave palavra". In: NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PERIVOLAROPOULOU, Nia. "Temps sócio-historique et générations chez Karl Mannheim". In: *L'homme et la société*, n.111-112, 1994.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Edusp, 1980.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições para a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- RÊGO, Walquíria D. Leão. "Ética, ciência e política: do intelectual reformador ao administrador do existente". In: *Revista Perspectivas*, vol.23, p.69-83, 2000.
- RÉMOND, René. *O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- RIBEIRO, Renato Janine. "O cientista e o intelectual". In: NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas: 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROSA, Luiz Pinguelli. "A física entre a guerra e a paz: reflexões sobre a responsabilidade social da ciência". In: *Revista Ciência e Cultura*, v.57, n.3, p. 40-43, 2005.
- ROUANET, Sergio Paulo. "A crise dos universais". In: NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SADER, Emir (org.). *O mundo depois da queda*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

- SAID, Edward. *Representaciones del intelectual*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos. “A elite intelectual e a difusão do livro nos meados do século XIX”. In: *Revista Análise Social*, vol. XXVII, p.539-546, 1992.
- SARLO, Beatriz. “A voz universal que toma partido”. In: MORAES, Denis (org). *Combates e utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.
- SAZ, Ismael. “Século das massas, século da democracia”. In: AGGIO, Alberto; LAHUERTA, Milton (Orgs.). *Pensar o século XX: problemas políticos e história nacional da América Latina*. São Paulo: UNESP, 2003.
- SCHÄFER, Lothar; SCHNELLE, Thomas. “Introducción”. In: FLECK, Ludwik. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SCHELER, Max. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- SILVA, Franklin Leopoldo. “Ética e razão”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à "carta sobre o humanismo"*. Coimbra: Angelus Novus, 2007.
- SOTO, Carlos Pérez. *Sobre un concepto histórico de ciência: de la epistemología actual a la dialéctica*. Santiago de Chile: Universidad Arcis, 1998.
- SOUZA, Iara Maria de Almeida; CAITITÉ, Amanda Muniz Logeto. “A incrível história da fraude dos embriões clonados e o que ela nos diz sobre ciência, tecnologia e mídia”. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, pp.471-493, abr/jun, 2010.
- SÜSKIND, Patrick. *O Perfume*. São Paulo: Record, 1995.

TOCQUEVILLE, Alexis. “O artigo ‘Estado social e político da França antes e depois de 1789’ (1836)”. In: \_\_\_\_\_. *Igualdade social e liberdade política*. São Paulo: Nerman, 1988.

\_\_\_\_\_. *O antigo regime e a revolução*. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *O jardim imperfeito: o pensamento humanista na França*. São Paulo: Edusp, 2005.

TÖNNIES, Ferdinand. “Comunidade e Sociedade”. In: MIRANDA, Orlando (Org.). *Para Ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp, 1995.

VATTIMO, Gianni. “Filosofia, metafísica, democrazia”. In: *Rivista di filosofia: Filosofia e impegno político*. Vol. LXXXVIII, número 1, p.117-125. Bologna, Aprile de 1997.

WEBER, Max. “Sociologia da imprensa: um programa de pesquisa”. In: *Revista Lua Nova*, n.55-56, p.185-194, 2002.

WOLFF, Francis. “Nascimento da razão, origem da crise”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. “Dilemas dos intelectuais”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

VERRA, Valerio. “L'occidente è al tramonto?”. In: *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche/RAI*, Il Grillo (16/03/1998). Disponível em <<http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=202>>, consulta realizada em fevereiro de 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. “Introdução: o espectro da ideologia”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZOLA, Émile. *Yo Acuso: la verdade en marcha*. Barcelona: Tusquets Editores, 1998.

ZUIN, João Carlos Soares. “Sobre o neologismo intelectual”. In: *Revista Estudos de Sociologia*. Ano 8, n.15, p.85-101, 2º semestre de 2003.

ZWEIG, Stefan. “El mundo de la seguridad”. In: \_\_\_\_\_. *El mundo de Ayer: autobiografía*. 6ª ed. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1953.