

Produção Social da Ciência: os intelectuais entre a utopia e a Práxis¹

Maíra Baumgarten Corrêa

Professora da Furg

Sem o homem, que significaria a realidade do universo? Toda ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores, inclusive os científicos, que seria a 'objetividade'?
(Gramsci)

Resumo

Este artigo trabalha alguns conceitos de Mannheim, comparando-os com conceitos sobre temas correlatos encontrados em Gramsci, indicando afinidades e diferenças entre o pensamento desses autores, no que diz respeito à natureza social do conhecimento científico e à articulação entre ciência e verdade, bem como entre ciência e ação social. Objetiva-se, com isso, apontar elementos que contribuam para o debate acerca da produção do conhecimento científico e das relações entre ciência e sociedade em uma perspectiva crítica.

Palavras-chave: Intelectuais – Ciência – Conhecimento – Sociedade.

Abstract

This article discusses some concepts from Mannheim, comparing them with related concepts found in Gramsci. It identifies affinities and differences between these authors' thought regarding the social nature of scientific knowledge and the relation between science and truth, as well as science and social action. It aims at bringing about elements for the discussion on the production of scientific knowledge and on the relationship between science and society in a critical perspective.

Key-words: Intellectuals – Science – Knowledge – Society.

Introdução

O debate atual sobre a ciência compreende inúmeros aspectos e diferentes correntes. Há, entretanto, algumas questões que, presentes desde os primórdios da ciência moderna, recolocam-se constantemente, demonstrando constituírem-se, ainda hoje, em foco central dentro do campo dos estudos sociais da ciência.

O papel destacado que a ciência e a tecnologia vêm desempenhando na sociedade globalizada e a relativização do otimismo cientificista vinculado à noção de verdade científica como bem social, têm incentivado cientistas e intelectuais a buscarem entender a evolução da ciência, investigar suas crises e desnudar suas potencialidades como instrumento de poder, de dominação da natureza e dos homens. Questões que envolvem a relação entre ciência e verdade, a objetividade e a autonomia científicas e a produção social da ciência: quem produz conhecimento científico, como e para quê, têm sido exaustivamente debatidas.

A temática da ciência vem sendo abordada a partir de duas perspectivas que se destacam entre outras: o positivismo e o relativismo. Enquanto o positivismo parte da premissa da existência de uma verdade exterior absoluta que independe de uma matriz sócio-cultural, o relativismo implica em relacionar a cognição com tempos históricos, culturas e sociedades específicas.

Dentro dessa problemática pretende-se trabalhar alguns conceitos de Mannheim, comparando-os com conceitos sobre temas correlatos encontrados em Gramsci, visando detectar afinidades ou correlações entre o

** Artigo contido in **Episteme**, n. 8 jan/jun 1999, pp 89-106. Porto Alegre: UFRGS – GIFHC/ILEA

pensamento desses autores no que diz respeito à natureza social do conhecimento científico e à articulação entre ciência e verdade e ciência e ação social. Objetiva-se, com isso, encontrar elementos que iluminem o debate acerca da produção do conhecimento científico e das relações entre ciência e sociedade em uma perspectiva crítica.

A abordagem do tema da produção de conhecimento científico por correntes críticas ao positivismo opera, em geral, a partir de uma distinção entre ciências naturais e ciências sociais, que tem como base a própria diferença entre a história natural e a história humana. Se, por um lado, a natureza antecede os seres humanos, existindo independente de sua ação (ainda que possa eventualmente ser modificada por essa ação), a sociedade, por outro lado, é um produto da interação entre esses, dependendo totalmente da existência e ação dos indivíduos e grupos. Assim, enquanto na natureza há regularidades, leis de funcionamento que podem ser conhecidas pelo homem mas que, em princípio, não dependem diretamente de sua ação, o mesmo não ocorre com a sociedade, cujos fenômenos econômicos e sociais são produtos diretos da ação e interação humanas (Löwy, 1985).

Como se verá adiante, tanto Mannheim como Gramsci consideram essa distinção ao construir alguns de seus principais conceitos relativos ao assunto em pauta. Entretanto, tal distinção terá pesos e significados diferentes em cada autor, conduzindo a conclusões diferenciadas, o que se acredita ser um indicativo da fecundidade potencial desse debate para uma análise acerca do condicionamento social da ciência.

Karl Mannheim, como Gramsci, é um pensador vinculado à concepção historicista da relação entre valores (visões de mundo) e o processo de conhecimento científico. De acordo com Löwy (1985) o historicismo parte de três hipóteses fundamentais. Em primeiro lugar, assume que qualquer fenômeno social, cultural ou político é histórico e só pode ser compreendido em relação ao processo histórico. Por outro lado, estabelece a existência de uma diferença fundamental entre os fatos históricos ou sociais e os fatos naturais, o que tem como consequência que as ciências que estudam esses dois tipos de fatos (natural e social) sejam ciências de tipos qualitativamente distintos e, por fim, vê não só o objeto da pesquisa como histórico, mas também o seu sujeito, o investigador, imerso no curso da história.

A objetividade do conhecimento passou a colocar-se como um problema para os pensadores historicistas a partir de fins do século XIX, com o giro relativista da corrente historicista. Dilthey foi um dos representantes desse giro, cuja obra assumiu uma influência bastante grande nas ciências sociais alemãs. Dentre suas contribuições encontra-se a insistência na distinção entre ciências naturais e ciências sociais.

Para Dilthey as ciências sociais são produtos históricos e têm sua validade historicamente limitada. Os conhecimentos produzidos pelas ciências do espírito são conhecimentos historicamente condicionados e portanto limitados, relativos. O autor considera que cada visão de mundo, teoria científica, tem um valor de conhecimento, mas, sendo este valor historicamente condicionado, é limitado e exprime uma dimensão do universo. Cada um é verdadeiro, mas é, também, unilateral, sendo impossível ter-se uma visão de conjunto dessas dimensões. Aqui coloca-se o problema do relativismo: a existência de várias verdades parciais que se opõem, sem conciliação. Dilthey reconhece o perigo do relativismo total como a impossibilidade de chegar ao conhecimento objetivo, entretanto não adota o ecletismo, caminho que será percorrido por Simmel, seu discípulo.

Ao buscar resolver o dilema do relativismo, Simmel opta pela solução mais simples: sendo todos os pontos de vista unilaterais, pode-se partir da complementaridade recíproca entre eles, unindo-os através de uma síntese para chegar à verdade objetiva - uma visão multilateral, universal e objetivamente válida. É possível apontar diversas críticas a essa alternativa, desde aquela que coloca em dúvida que soluções intermediárias sejam mais objetivas que as extremas, até a consideração de que há uma quantidade infinita de possibilidades intermediárias entre os vários pontos de vista ou teorias, o que recoloca o dilema em outro nível (Löwy, 1985, p. 77).

A sociologia do conhecimento de Mannheim encontra seus alicerces nessa problemática. A novidade introduzida por ele é, com base no marxismo, relacionar os conhecimentos, doutrinas, ideologias, com posições sociais determinadas, particularmente, com posições de classe. Mannheim (1972) afirma que o conhecimento não é só historicamente relativo, mas também socialmente relativo a certos interesses, certas posições, condições do ser social, especialmente, das classes sociais e, ainda, de grupos tais como gerações, grupos religiosos, partidos políticos.

Além do historicismo relativista e do marxismo acadêmico há, em Mannheim, um elo que o liga a Comte e à tradição positivista, que transparece em sua pretensão de levar a cientificidade até a esfera da ação política (Machado Neto, 1979). Sua obra apresenta duas preocupações temáticas principais, correspondendo às duas fases de seu pensamento: a primeira, entre 1921 e 1931, onde trata da temática da sociologia do conhecimento e a segunda, posterior à sua ida para a Inglaterra em 1933, quando desloca a atenção para problemas do planejamento social. As duas temáticas se completam e interpenetram, estando já indicados em sua primeira fase, os germes da segunda. A sociologia do conhecimento fundamenta o planejamento; enquanto a análise de ideologias pode ser fundamento de uma política científica.

A Sociologia do Conhecimento de Mannheim Com base em Marx e Lukács, de quem recebeu forte influência, Mannheim formula o conceito de ideologia total: uma certa estrutura de consciência ou estilo de pensamento, socialmente condicionado. Essa visão total de mundo determina o processo de conhecimento, porque determina a problemática, a orientação da pesquisa, a análise e a teoria.

A teoria da ideologia é, para Mannheim, um antecedente histórico da sociologia do conhecimento. A primeira tem como objetivo desmascarar adversários ao exibir as motivações sociais de seus pensamentos, enquanto que a segunda não pretende desmascarar ideologias e sim tem a vocação científica de pesar e medir o grau de condicionamento social das idéias pela realidade social em que está imerso o pensador. O autor elabora dois conceitos de ideologia: ideologia particular e ideologia total. O primeiro conceito está articulado a aspectos isolados do pensamento de alguém, ao plano psicológico. A ideologia em sentido particular pode ser percebida como de um grupo ou de uma classe, através da inserção do indivíduo em sua situação de vida, enquanto que ideologia em sentido total remete à capacidade de chegar aos fundamentos teóricos do pensamento, dirige-se à "integridade da estrutura mental" do sujeito que se pretende analisar, escapa ao plano das manifestações psicológicas de conceitos e penetra até os significados noológicos (Mannheim, 1972, p. 103).

À distinção acima, o autor acrescenta outra, que é a de ideologia em sentido restrito e em sentido genérico. A forma genérica da concepção total de ideologia será utilizada quando o analista for capaz de submeter todos os pontos de vista, inclusive o seu, à análise ideológica. Com a emergência da formulação genérica da concepção total de ideologia, a teoria simples da ideologia evoluiu para a sociologia do conhecimento.

O conceito total de ideologia, aliado à intenção científica (e não polêmica) são, para Mannheim, os responsáveis pelo caráter científico da sociologia do conhecimento, distinguindo-a da teoria da ideologia.

O autor propõe um mapa das ideologias. Enumerar as condições sociológicas e históricas de determinada forma de pensamento, visando a construção de uma concepção não valorativa de sociedade, relacionada ao contexto histórico. A verdade, para Mannheim, é sempre histórica, "todo o conhecimento histórico é um conhecimento relacional e só pode ser formulado com referência à posição do observador" (Mannheim, 1972, p. 105).

Lutando contra o relativismo, o autor recorre à distinção entre ciências naturais e exatas e ciências sociais, identificando, nas primeiras, a possibilidade da verdade absoluta, independente dos valores e da posição do sujeito, sem relações com o contexto social e afirmando, por outro lado, o caráter relacional e não meramente relativo do conhecimento histórico. Entretanto, de acordo com Mannheim (1972), ao reconhecer que todo conhecimento histórico é um conhecimento relacional, que só pode ser formulado com referência à posição do observador, à sua situação de vida, resta, ainda, a necessidade de discriminar o que, neste conhecimento, é verdadeiro ou falso.

Há, também, o problema de quem define que dimensões do contexto histórico (critério de verdade) que servem como controle. Para o autor esse problema encontra solução na passagem da concepção valorativa para a não valorativa. Mannheim escapa de uma construção puramente weberiana, formal, introduzindo a perspectiva histórica. Segundo ele,

"...o que é inteligível na história somente pode ser formulado com referência a problemas e construções conceituais que emergem do fluxo da experiência histórica" (Mannheim, 1972,

Daí que, para o autor, a análise sociológica dos significados (a necessidade de reconstruir todos os significados) desempenha papel fundamental. A idéia de verdade com que opera aqui é a de verdade para conjuntos de sujeitos, é subjetivamente verdadeira e, na medida em que é verdade para o sujeito, deve ser considerada.

Assim, pode-se concordar com Hekmam (1990), quando afirma que o relacionismo de Mannheim não implica em ausência de critérios acerca da verdade e da falsidade do conhecimento e sim supõe que é próprio da natureza do conhecimento histórico ser formulado apenas em relação a uma situação particular.

Ideologia e Utopia

A acepção total de ideologia abarca os conceitos de estados de espírito ideológicos e utópicos. Tomando como ponto de partida uma "ordem operante de vida" (forma histórica e concreta de existência social) Mannheim (1972, p. 217) identifica a existência de diferentes tipos de idéias: 1) aquelas que correspondem à ordem e com ela são situacionalmente congruentes (adequadas); 2) e aquelas concepções transcendentais, irreais, irrealizáveis nas sociedades em que existem pois não seria possível viver e agir segundo essas concepções dentro dos limites da ordem.

As orientações utópicas são aquelas que, transcendendo a realidade, tendem a abalar parcial ou totalmente, a ordem que prevalece no momento, sempre que se transformam em conduta. Orientações ideológicas são as que, estando em incongruência com a realidade existente, permanecem ao nível da realização e manutenção dessa ordem, orgânica e harmoniosamente integradas na visão de mundo característica do período. As visões ideológicas só se tornam utópicas quando, transformadas em condutas efetivas, tendem a pôr fim aos laços da ordem existente. Os representantes de uma dada ordem buscam controlar as idéias e interesses situacionalmente transcendentais, tornando-os impotentes para afetar o *status quo* (Mannheim, ps. 216-221).

De acordo com Mannheim (1972) cada época permite o surgimento de utopias que poderão romper a ordem vigente, evoluindo esta em direção a uma ordem de existência seguinte. O critério para distinção entre o que é ideológico e o que é utópico é sua realização; desta forma, ideologias são as idéias que demonstraram terem sido representações distorcidas de uma ordem social passada ou potencial, de outra parte, aquelas idéias que foram adequadamente realizadas na ordem social posterior eram utopias relativas.

Mannheim construiu modelos ideais-típicos weberianos ao tratar da mentalidade utópica; entretanto, a influência do marxismo transparece quando propõe submeter as idéias ao teste da práxis (Machado Neto, 1979). A análise tem que ser histórico-situacional. Desta forma, tende a operar com períodos de média e longa duração, ao invés da noção de análise de conjuntura utilizada por Gramsci.

A perspectiva socialmente condicionada não é, para Mannheim (1972), só fonte de ignorância, de falsificação, mas também, fonte de conhecimento e de lucidez, ainda que se trate de uma percepção limitada, parcial, unilateral, porque depende de uma posição social determinada. Na luta competitiva pela correta perspectiva social, todas as abordagens e pontos de vista se desacreditam a si próprios, demonstrando a possibilidade de pensar-se proveitosamente sob qualquer ponto-de-vista, embora o grau de proveito a ser atingido varie de posição a posição.

Na fase alemã de Mannheim, os conceitos de ideologia e utopia são centrais para o debate sobre objetividade e critérios de verdade nas ciências sociais. Quando o autor afirma que o grupo ascendente determinará o que é ideológico - só percebem a ideologia como idéias integradas na visão de mundo característica do período aqueles que estão envolvidos com uma utopia - e o grupo dominante irá determinar o que se deve considerar utópico, abre a possibilidade de identificar o grupo ascendente (ou elementos dele participantes ou a ele ligados) como aquele capaz de desvelar a verdade histórica. Seguindo por este caminho se poderia chegar ao conceito de intelectual orgânico de Gramsci.

Essa possibilidade fica clara quando, ao final do capítulo referente à mentalidade utópica, Mannheim reafirma a diferença essencial entre os dois tipos de transcendência à realidade. Um relacionado ao declínio da ideologia:

"...enquanto o declínio da ideologia representa uma crise apenas para alguns estratos, e a objetividade que nasce do desmascaramento das ideologias sempre assume a forma de um auto-esclarecimento para a sociedade como um todo..." (1972, p. 285).

e outro relacionado ao desaparecimento da utopia:

"...quando a história vai deixando de ser um destino cego e se tornando cada vez mais uma criação do próprio homem, o homem perderia, com o abandono das utopias, a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la" (1972, p. 285)

Nas utopias encontra-se, portanto, a possibilidade de transformação social. São elas a semente de um vir a ser possível, imagens da fé iluminada pelo conhecimento.

Mannheim, entretanto, mantém a utopia liberal-humanitária presente em sua própria perspectiva como base para a construção de sua sociologia do conhecimento e de sua visão sobre os intelectuais, o que resultará em sua ênfase na educação enquanto técnica. Poder-se-ia dizer que do próprio condicionamento social do autor decorrem as ambigüidades de sua obra.

A sociologia do conhecimento desmascara, segundo Mannheim todas as teorias, ciências, interpretações da realidade econômica e social e estas são apresentadas como relacionadas a posições sociais determinadas reconhecendo, por outro lado, a contribuição parcial de cada ponto de vista, mas como contribuição limitada, relativa a certos interesses. A questão que se coloca então é como chegar à verdade objetiva? Aqui Mannheim revela-se discípulo de Simmel, recaindo no historicismo relativista eclético - sua solução é uma síntese dinâmica de vários pontos de vista.

De acordo com Löwy (1985) a novidade com relação a Simmel é que Mannheim busca encontrar uma base social para essa mediação eclética entre várias visões de mundo, uma posição social determinada que facilite o acesso à síntese, uma classe ou grupo social capaz de elaborá-la.

Ao tratar desse problema, Mannheim (1972, p.178, 179) ressalta a natureza interessada do pensamento político, o seu vínculo a uma posição na ordem social, o que torna coerente supor que a tendência a uma síntese total deve estar incorporada na vontade de algum grupo social. Para ele, uma síntese válida deve basear-se em uma posição política que venha a constituir um desenvolvimento progressivo e permear os mais amplos setores da vida social, assim como adquirir raízes na sociedade para colocar em ação seu poder de transformação.

A *Intelligentsia* Desvinculada e o Conhecimento Verdadeiro

A *intelligentsia* desvinculada é o grupo identificado por Mannheim como capaz de construir o que ele denomina de síntese relativa dinâmica. Esses intelectuais são aqueles que não estão vinculados a uma classe social específica, cuja posição não é demasiado firme e que, por se encontrarem desamarrados, relativamente sem classe, poderiam desempenhar a tarefa de realizar a conciliação entre os vários pontos de vista.

Para Mannheim essa categoria pode desempenhar tal papel pelo fato de serem seus componentes, como intelectuais, indivíduos oriundos de várias classes sociais, habituados, portanto, a confrontar diversos pontos de vista. O intelectual, independentemente de sua origem de classe, vive dentro de uma certa comunidade com outros intelectuais e essa comunidade permite-lhes formarem um ponto de vista comum.

O intelectual relativamente desvinculado não se acha "suspenso em um vácuo em que os interesses sociais não penetram" e sim "resume em si mesmo todos os interesses que permeiam a vida social". Por outro lado, os intelectuais, além de portarem a marca de sua afinidade específica de classe, têm seus pontos de vista determinados pelo meio intelectual, que contém todos os pontos de vista contraditórios (Mannheim, 1972, p. 182).

O autor apresenta duas linhas de ação efetivamente adotadas pelos intelectuais desvinculados como saída para a sua posição a meio caminho: 1) a filiação voluntária a uma ou a outra das várias classes sociais antagônicas; 2) e o exame de suas próprias raízes sociais, bem como a tentativa de cumprir sua missão de defensores predestinados dos interesses intelectuais do todo (Mannheim, 1972, p. 183).

Diversos críticos apontaram problemas da noção de *Intelligentsia* desvinculada de Mannheim. Dentre eles Lukács (A destruição da razão), que indaga por que esses intelectuais não estariam vinculados a uma posição social e, ainda, por que Mannheim não aplica o método relativista da dependência situacional aos próprios intelectuais. Goldman (1972, p. 42), por outro lado, pergunta por que os intelectuais teriam uma perspectiva menos parcial do que outros grupos profissionais, como o dos advogados, sapateiros e outros, considerando que os intelectuais, da mesma forma que esses grupos, pertencem a uma classe social, a uma nação e têm interesses gerais e individuais.

Tais críticas demonstram insuficiência de argumentação frente às colocações de Mannheim, posto que, como ficou claro acima, ele não nega que os intelectuais constituem uma posição social particular, além de apresentar uma série de argumentos pelos quais justifica o privilégio que eles possuem de realizar uma síntese dinâmica.

Mannheim reconhece sua incapacidade de distinguir, de forma precisa, a *intelligentsia* de outros estratos sociais; por outro lado, afirma que os "intelectuais não constituem um estrato elevado sobre as classes e não são mais dotados que outros grupos para superar seus próprios engajamentos de classe". O relativo, no caso, alude apenas ao fato que os intelectuais não reagem de modo tão coeso como, por exemplo, os operários. (Mannheim, 1972, p. 81). Caracterizando a *intelligentsia* como um único tipo social, o autor busca examinar suas motivações ambivalentes e as afiliações múltiplas. Seu principal atributo seria "o contato em graus diferenciados com a cultura" (Mannheim, 1974a).

Ferreira e Brito (1994) chamam a atenção para o fato de que, ao afirmar que a *intelligentsia* é um agregado situado entre e não acima das classes, Mannheim não está omitindo ou renegando a origem de classe como fator importante, ao contrário, em seu programa de investigação dos intelectuais, a origem social é o primeiro ponto a ser analisado. Para os autores, ele está enfatizando um outro aspecto que lhe parece mais decisivo na caracterização desse tipo sociológico - o treinamento, que é, para ele, o que capacita o indivíduo como intelectual e o faz encarar os problemas a partir de várias perspectivas e não apenas de uma delas. Origem social e treinamento são fatores distintos de análise e como tal possuem pesos diferenciados.

Para Mannheim, algumas formas peculiares de socialização propiciam o desenvolvimento de determinados estilos de pensamento e de comportamento que conferem singularidade ao indivíduo como membro da camada intelectual. Daí sua ênfase na educação como um tipo particular de experiência de socialização. O treinamento dos intelectuais nas sociedades ocidentais é visto como experiência determinante para o desenvolvimento de várias formas de conhecimento esotérico, através de uma aquisição não espontânea, resultado de esforços dedicados, de tradição cultivada. Por esse meio foram separados a esfera do senso comum do domínio do conhecimento esotérico.

Esse movimento de esoterização do conhecimento ocorreu concomitantemente ao processo de secularização da cultura - quebra do monopólio eclesiástico do saber. Enquanto os estratos eclesiásticos formavam um grupo social e culturalmente homogêneo, os intelectuais modernos constituíram um estrato social frouxo e polarizado do ponto de vista cultural, propiciando a polarização das várias visões de mundo existentes e que refletem as tensões sociais de uma civilização complexa (Mannheim, 1974a).

O desenraizamento de classe atribuído aos intelectuais é percebido como decorrência direta da experiência socializadora propiciada pela educação escolar. A *intelligentsia* constitui, para o autor, um universo de pensamento distinto, marcado pelos vínculos que mantém com a cultura esotérica (Ferreira & Brito, 1994).

Ferreira & Brito (1994) apontam um paradoxo na caracterização de *intelligentsia* moderna: por um lado, seu surgimento implica uma radical esoterização do saber, que tem no conhecimento científico uma expressão exemplar. Por outro lado, sua composição social e cultural heterogênea resultou na real democratização da produção do conhecimento e na criação de uma cultura multipolar.

Para os autores, o paradoxo pode ser compreendido através do exame do que Mannheim chama os efeitos positivos e negativos da educação escolar moderna e de onde se conclui que:

"...a formação de saberes esotéricos e/ou de uma cultura multipolar são possibilidades inerentes à educação escolar moderna como processo socializador básico do intelectual. Seus efeitos sociais são a autonomia do intelectual (esoterização) e/ou a democratização do

Assim, Mannheim afirma que "o ideal democrático de conhecimento é caracterizado pela acessibilidade ilimitada e pela comunicabilidade"; entretanto ele próprio aponta as limitações (condições de possibilidade) da democratização do conhecimento científico: "...ambas (acessibilidade e comunicabilidade) são limitadas, mesmo em culturas democráticas. Grande parte do conhecimento só é acessível a especialistas e conhecedores e só entre eles circula" (1974, p. 153). Este seria o caso do conhecimento científico em que há, segundo o autor, uma nítida tendência à esoterização radical, que faz da ciência um estilo de pensamento de caráter não democrático. Por outro lado, o conhecimento científico pode ser formalizado e objetivado sendo, portanto, passível de transmissão através do ensino, o que o torna mais democrático do que as formas artísticas, por exemplo.

Em 1936, Mannheim escreve um novo prefácio para a edição inglesa de *Ideologia e Utopia*, onde abandona a tese dos intelectuais flutuantes e sua síntese e propõe uma nova solução para o problema da objetividade científica e do relativismo - a solução é a própria sociologia do conhecimento que, segundo o autor, mostra o caráter limitado, socialmente condicionado de todos os pontos de vista. Graças a ela o sociólogo toma conhecimento de seus próprios limites, podendo submeter-se a uma "análise autocrítica das suas motivações coletivas inconscientes" e chegar, com isso, a um autocontrole e a uma autocorreção e, portanto, a um conhecimento científico objetivo.

Mannheim, portanto, recua a uma posição positivista e já aponta a direção que será seguida em seu livro "Liberdade, poder e planificação democrática". De acordo com Freitag (1980), após experimentar o caos do fascismo e da II Guerra Mundial, o autor migra para a Inglaterra, deixando-se seduzir pelo modelo democrático da sociedade britânica, o que repercutirá em seus trabalhos, que passam a advogar uma sociedade democrática planejada. Mannheim aponta, a partir daí, a necessidade de um sistema de reformas pacíficas e graduais, fundamentado na planificação social, através do que a sociedade capitalista pode ser equilibrada pela concessão suficiente de serviços e melhoramentos sociais às "classes inferiores", para que essas últimas estejam também interessadas em que a ordem social seja mantida. Tal mediação, poder-se-ia questionar, possui ainda um caráter dinâmico? Não está Mannheim, aqui, desnudando sua própria situação de intelectual comprometido com uma visão parcial de mundo?

Gramsci: ideologia, ciência e objetividade

Em seus escritos sobre ideologia, ciência e ideologias "científicas", Gramsci (1978a, p.61) parte da origem do termo ideologia, como um aspecto do sensorialismo, traçando sua evolução histórica do sentido original de ciência das idéias (análise sobre a origem das idéias), para um determinado "sistema de idéias" e apontando seus significados no marxismo: a aceção de desvalor, pura aparência e, por outro lado, sua identificação com uma superestrutura.

Gramsci identifica como um elemento de erro na consideração sobre o valor das ideologias, o fato, segundo ele, não casual, que se dê o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elocubrações arbitrárias de determinados indivíduos. O autor indica como necessário estabelecer a distinção entre ideologias historicamente orgânicas (necessárias a determinadas estruturas) e ideologias arbitrárias, racionalistas. Para ele, enquanto as primeiras têm uma validade psicológica "pois que organizam as massas humanas, formam terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam", as segundas, não tendo suporte real, criam apenas movimentos individuais, polêmicos. Há, para o autor, uma relação entre esse debate e a concepção de bloco histórico, no qual, "...as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma" (Gramsci, 1974a).

A questão mais importante a ser resolvida sobre o conceito de ciência é se esta (ciência) pode dar, e de que maneira, a "certeza" da existência objetiva da chamada realidade exterior? Para responder a questão o autor introduz o conceito de senso comum, para o qual a origem da certeza encontra-se na religião (do cristianismo, no ocidente). O autor lembra, por outro lado, que a religião é uma ideologia e não uma prova ou demonstração.

Segundo Gramsci é um erro exigir da ciência como tal, a prova da objetividade do real, já que esta objetividade é uma concepção de mundo, uma filosofia, não podendo ser um dado científico (1978a, p. 68). Sobre a

questão do que a ciência pode aportar na direção da objetividade, o autor argumenta que:

"A ciência seleciona as sensações, os elementos primordiais do conhecimento: considera determinadas sensações como transitórias, como aparentes, como falazes, pois dependem de condições individuais especiais, ao passo que considera determinadas outras como duradouras, como permanentes, como superiores às condições individuais especiais" (Gramsci, 1978a, p. 69).

O trabalho científico possui, de acordo com Gramsci, dois principais aspectos:

"...um que retifica incessantemente o modo do conhecimento, reforça os órgãos sensoriais, elabora princípios novos e complexos de indução e dedução, isto é, aperfeiçoa os próprios instrumentos de experiência e de sua verificação; outro que aplica este complexo instrumental (de instrumentos materiais e mentais) para determinar, nas sensações, o que é necessário e o que é arbitrário, individual, transitório" (Gramsci, 1978a, p. 69).

Assim, afirma-se ser realidade objetiva aquela realidade que é verificada por todos os homens, que é independente de todo ponto de vista que seja puramente particular ou de grupo. Este seria precisamente o significado do termo objetivo; entretanto, o autor chama atenção para o fato de que, no fundo, também esta é uma concepção particular de mundo, uma ideologia, que é, no entanto, superior ao senso comum, posto que este afirma a objetividade do real como uma expressão mitológica do mundo (Gramsci, 1978a).

Quanto à questão da existência de verdades objetivas, definitivas, Gramsci responde que se as verdades científicas fossem definitivas, a ciência já teria deixado de existir como tal, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se ao já descoberto.

A ciência é, para Gramsci, uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução. Não há um incognoscível metafísico e sim o que não é conhecido. A ciência não exclui a cognoscibilidade, mas a condiciona ao desenvolvimento dos instrumentos físicos e ao desenvolvimento da inteligência histórica dos cientistas individuais. O que interessa à ciência é menos a objetividade do real e mais o homem que elabora seus próprios métodos de pesquisa, que retifica seus instrumentos materiais que reforçam os órgãos sensoriais e os instrumentos lógicos de discriminação e de verificação, isto é, a cultura, a concepção de mundo, a relação entre o homem e a realidade com a mediação da tecnologia (Gramsci, 1978a, p. 70).

Nessa perspectiva, o ser não pode ser separado do pensar, o homem não pode ser separado da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto, sob pena de cair-se em uma forma de religião ou pura metafísica.

A ciência é, também, segundo Gramsci, uma superestrutura, uma ideologia, mas ocupa um lugar privilegiado, pois tem maior extensão e continuidade de desenvolvimento, enquanto reação sobre a estrutura. Aparece sempre revestida por uma ideologia - é a união do fato objetivo com uma hipótese ou sistema de hipóteses que superam o mero fato objetivo. Entretanto, o autor ressalta que se pode distinguir a noção objetiva do sistema de hipóteses através de um processo de abstrações inserido na própria metodologia científica, sendo factível apropriar-se de um e recusar o outro, razão pela qual é possível que um grupo social aproprie-se da ciência de outro grupo social sem aceitar sua ideologia (Gramsci, 1978a, p. 71).

Em suma, o conhecimento científico é, para Gramsci, uma categoria histórica, uma superestrutura, uma ideologia. Nenhuma ciência se apresenta como puro sistema de objetividade e sim decorre sempre de práticas, de técnicas, de hipóteses, num incessante trabalho de revisão dos conhecimentos. Há níveis de objetividade, há acordos de grupos ideologicamente dessemelhantes quanto aos mesmos conhecimentos teóricos, mas há também processos historicamente condicionados que permitem que cada ciência se desenvolva (Védrine, 1977, p. 71).

O verdadeiro problema para a ciência não é a objetividade do mundo real - ela ocupa-se, sobretudo, de aperfeiçoar seus instrumentos de pesquisa, suas técnicas. A natureza é aquilo que se manifesta ao homem em

condições históricas determinadas; assim, por exemplo, se o fenômeno da eletricidade sempre existiu, por outro lado ela só se tornou conhecida quando surgiram as condições para tanto, e só se tornou praticável no dia em que o homem a soube utilizar. Desta forma, a objetividade da matéria só pode ser pensada no quadro da prática e da ignorância humanas.

Com base nesse ponto de vista, Gramsci recusa todas as formas de positivismo (inclusive o marxismo cientificista), que coloca a ciência como a concepção de mundo por excelência, aquela que libera os olhos de qualquer ilusão ideológica, colocando o homem em face da realidade tal como ela é. Para ele, apenas a especificidade do trabalho teórico integrado à história permite distinguir o marxismo das demais filosofias, posto que a teoria não tem por objetivo justificar a ordem existente e sim invertê-la, ao transformar a consciência dos homens. Para Gramsci, substituir a Revelação pela Ciência é ressuscitar as forças de opressão, enquanto que o trabalho de desmistificação e de crítica das antigas ideologias é decisivo para transformar o mundo (realizar as utopias).

Gramsci e os Intelectuais Buscando distinguir o grupo intelectual de outros agrupamentos sociais, Gramsci indica que se deve buscar o critério de distinção dos intelectuais no conjunto do sistema de relações no qual suas atividades se encontram, isto é, no conjunto geral das relações sociais. Assim, quando se distingue entre intelectuais e não intelectuais, o que se leva em conta é "a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular nervoso" (Gramsci, 1978b, p. 7).

O autor está, portanto, afirmando que, se é possível falar em intelectuais, não é possível, contudo, falar em não intelectuais, pois inexistente atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual. Desta forma, pode-se dizer que "todos os homens são intelectuais" - qualquer indivíduo participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui para manter ou modificar uma visão de mundo - mas nem todos desempenham na sociedade a função de intelectuais (Gramsci, 1978b, p. 7).

Ao abordar as questões referentes à relação entre os intelectuais e as classes sociais e o problema da autonomia daqueles enquanto grupo social, o autor remete ao processo histórico real de formação das diversas categorias intelectuais, descrevendo duas das formas mais importantes desse processo: a formação dos intelectuais orgânicos e a existência de intelectuais tradicionais. Segundo o autor:

"Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhes dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito..." (Gramsci, 1978b, pp 3, 4).

Por outro lado, as novas classes sociais que se formam têm encontrado categorias intelectuais pré-existentes, as quais aparecem como representantes de uma continuidade histórica. A esses Gramsci denomina intelectuais tradicionais, afirmando que as várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com "espírito" de grupo sua ininterrupta continuidade histórica e sua qualificação, o que os leva a considerar a si mesmos como sendo autônomos e independentes do grupo social atualmente dominante (Gramsci, 1978b, p. 6).

Nas palavras do autor

"...toda filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com essa posição assumida pelo complexo social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão dessa utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam se 'independentes', autônomos, revestidos de características próprias ..." (Gramsci, 1978b, p. 6).

A noção de intelectual orgânico, em Gramsci, está estreitamente articulada com seu par conceitual hegemonia/contra-hegemonia, o que fica claro quando o autor afirma que:

"O problema da criação de uma nova camada intelectual (...) consiste em elaborar criticamente a atividade intelectual que existe em cada um em determinado grau de desenvolvimento, modificando sua relação com o esforço muscular-nervoso, no sentido de

um novo equilíbrio e considerando-se que o próprio esforço muscular-nervoso, enquanto elemento de uma atividade prática geral, que inova continuamente o mundo físico e social, torne-se o fundamento de uma nova e integral concepção de mundo" (Gramsci, 1978b, p. 8).

E mais adiante:

"O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas num imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador, persuasor permanente..." (Gramsci, 1978b, p. 8).

Para Gramsci, toda relação de hegemonia é necessariamente uma relação político-pedagógica. A função hegemônica é plenamente realizada quando a classe no poder consegue paralisar a circulação de contra-ideologias, suscitando a colaboração da classe oprimida que vive sua opressão como se fosse a liberdade (Freitag, 1980, p. 38).

Para realizar a função hegemônica a classe dominante recorre às instituições privadas da sociedade civil, lugar de livre circulação de ideologias, pois desde que uma classe pretenda assegurar seu domínio pela hegemonia, precisa conceder (ainda que ilusoriamente) um momento de liberdade, insinuando à classe oprimida que ela livremente opta por sua concepção de mundo (Freitag, 1980, p. 39). Tal contradição, contudo, pode ser aproveitada pela classe oprimida de maneira consciente, através de seus próprios intelectuais orgânicos, na construção e disseminação de sua própria concepção de mundo.

As categorias especializadas para o exercício da função intelectual formam-se em conexão com todos os grupos sociais, especialmente com aqueles essenciais, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante, pois:

"Uma das mais marcantes características de todo grupo social que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista ideológica dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos" (Gramsci, 1978b, p. 9).

Gramsci ressalta que a elaboração das camadas intelectuais não ocorre em terreno democrático abstrato, mas de acordo com processos históricos bastante concretos. As camadas que tradicionalmente "produzem" intelectuais são a pequena e média burguesia fundiária e estratos da pequena e média burguesia urbana (Gramsci, 1978b, p. 10).

É importante considerar que, para o autor, a relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é imediata (como para as classes sociais essenciais) e sim é mediatizada em diversos graus pelo conjunto das superestruturas, do qual os intelectuais são os funcionários. A "organicidade" dos diversos estratos intelectuais pode, assim, ser medida pela sua situação relativa às funções de hegemonia (na sociedade civil) e de domínio (sociedade política).

"Os intelectuais são os comissários do grupo dominante para o exercício das funções subalternas de hegemonia social e do governo político" (Gramsci, 1978b, p. 11).

De acordo com Gramsci, no mundo moderno, a escola é o instrumento para formar os intelectuais de diversos níveis, havendo similaridade entre as instituições responsáveis pelo desenvolvimento da infra-estrutura técnico-científica necessária à sociedade capitalista e a escola:

"O país que possuir a melhor capacitação para construir instrumentos para os laboratórios dos cientistas e para construir instrumentos que fabriquem estes instrumentos (...) pode ser considerado o mais complexo no campo técnico-industrial (...). Do mesmo modo ocorre na preparação dos intelectuais e nas escolas destinadas a tal preparação..." (Gramsci, 1978b, p.

9).

Por outro lado, o autor estabelece uma relação estreita entre o problema dos intelectuais e o dos partidos políticos. Enquanto para alguns grupos sociais o partido político é o modo próprio de formar sua categoria de intelectuais orgânicos, diretamente no campo político e filosófico, para todos grupos, o partido é o mecanismo que representa, na sociedade civil, a mesma função desempenhada pelo estado (na sociedade política) - proporciona a fusão entre os intelectuais orgânicos de um dado grupo e os intelectuais tradicionais. Esse papel do partido político depende, exatamente, de sua função fundamental que é a de elaborar os próprios elementos de uma classe social, que surge e se desenvolve em nível econômico, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores das atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade (Gramsci, 1978b, p. 14).

A Construção do conhecimento científico: práxis da utopia

Uma das principais questões teóricas enfrentadas por Mannheim foi a crítica da razão a-histórica. De acordo com Hekman (1990), na tentativa de elaborar uma crítica global da concepção iluminista da razão, Mannheim tomou como pressuposto básico a idéia do condicionamento histórico do conhecimento, posicionando-se criticamente frente às diversas correntes tais como o positivismo, a fenomenologia e mesmo o historicismo. Mannheim não rejeitou as diferentes perspectivas, mas manteve a objeção a cada uma, reconhecendo-as comprometidas com uma concepção científico-natural de razão, para ele equivocada.

Entretanto é possível identificar, no autor, uma indecisão entre a idéia do condicionamento histórico de todo conhecimento ou apenas das ciências sociais, o que acaba por provocar uma cisão entre o conhecimento histórico e o conhecimento das ciências naturais e exatas (Hekman, 1990).

A distinção radical que Mannheim estabelece entre ciências naturais/exatas e ciências sociais está, como já se viu, ligada à sua busca de afirmação do caráter relacional do conhecimento histórico, reivindicando sua legitimidade e validade. Ao alertar para a necessidade de levar em conta que o tipo de conhecimento oferecido pelas ciências da natureza é um caso específico de conhecimento e não um modelo absoluto, Mannheim termina por reconhecer como absolutamente verdadeiro (portanto a-histórico) o conhecimento produzido nas ciências naturais.

A ambigüidade que se estabelece na teoria do autor coloca-o em um impasse que lhe dificulta a percepção de que a própria razão iluminista é fruto de determinadas condições históricas, as quais devem ser explicitadas pela sociologia do conhecimento (Hekman, 1990).

Para aprofundar a crítica poder-se-ia pensar que Mannheim não leva às últimas conseqüências a idéia de condicionamento social de todo conhecimento científico, porque está muito preocupado em demonstrar que há objetividade nas ciências sociais, uma objetividade que acaba por assumir um caráter, de certa forma, muito semelhante àquele do positivismo (neutralidade axiológica). O interesse de Mannheim, em afirmar a objetividade das ciências sociais, coloca-o frente à necessidade de inventar a possibilidade da síntese dinâmica entre os vários pontos de vista (conciliação), transfigurando a idéia de verdade para conjuntos de sujeitos, do primeiro momento de sua obra. Ao mesmo tempo, busca uma base social capaz de executar a síntese: a *intelligentsia* desvinculada, eleita como aquela camada capaz de chegar à Verdade.

As limitações decorrentes das ambigüidades do autor refletem-se na sua análise sobre o papel dos intelectuais. Ainda que seja capaz de identificar as relações entre os diferentes grupos intelectuais e as classes sociais, Mannheim não leva em conta que a condição de intelectual flutuante não é eterna, surgindo vinculações (conscientes ou não) entre os intelectuais e as posições de uma ou outra classe social. Löwy (1985, p. 85) indaga se os intelectuais sem vínculos não serão precisamente os que estão presos à classe da qual são, na maioria originários - a pequena burguesia. E, além disso, se sua síntese dinâmica poderia ser outra coisa que não um meio termo eclético entre as concepções de mundo em conflito, um meio termo estruturalmente homólogo à posição intermediária de sua camada social.

No que se refere ao problema decorrente da caracterização de Mannheim da *intelligentsia* moderna, cujo

surgimento implica, para o autor, de um lado uma radical esoterização do saber e, de outro, a real democratização da produção do conhecimento, o aparente paradoxo resolve-se na idéia de uma *intelligentsia* neutra, que produz conhecimento autonomamente, para o avanço geral da sociedade, não importando seu caráter pouco democrático, desde que este conhecimento possa ser formalizado, objetivado, transmitido através do ensino e aplicado por meio do planejamento democrático.

Ao referir-se ao papel dos intelectuais, Mannheim os vê como "protagonistas da reflexão crítica", remetendo-os à condição de formuladores de projetos para a sociedade inclusiva. Preocupada unicamente com o "...processo intelectual, isto é, o esforço contínuo de avaliar, diagnosticar e prognosticar, descobrir alternativas, compreender e localizar os diferentes pontos de vista..." (Mannheim, 1974a, p. 138), a *intelligentsia* de Mannheim acaba por perder de vista a utopia.

De outra parte, a perspectiva de Gramsci da ciência como uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução, recoloca o problema da produção do conhecimento científico como uma ação humana e, como tal, historicamente condicionada.

Ao afirmar a impossibilidade de separar ser e pensar, homem e natureza, sujeito e objeto, Gramsci reestabelece a ligação entre as ciências naturais e as ciências sociais, através daquele que as inventou - o ser humano.

A percepção do fato de que toda ciência decorre sempre de práticas, de técnicas, de ação humana, não podendo, como tal, apresentar-se como puro sistema de objetividade, possibilita que se aceite a distinção entre ciências naturais/exatas e ciências sociais/históricas quanto aos diferentes tipos de objetividade possível. Ao mesmo tempo, porém, leva à sua relativização, posto que o verdadeiro problema que se coloca no que diz respeito à ciência é, menos aquele que se refere às suas possibilidades de atingir uma verdade absoluta, do que seu contínuo fazer-se enquanto prática humana, em um universo mutável, o que, em si, invalida essa idéia de verdade, tanto para as ciências sociais como para as ciências naturais.

Por outro lado, ao situar o problema da produção de conhecimento no quadro do desenvolvimento histórico e da relação homem-mundo, da práxis, Gramsci fornece as ferramentas teóricas para pensar o papel do conhecimento científico, sua produção, seus modos de operação como um processo de permanente mudança e construção, pelo homem, de suas próprias utopias.

Referências Bibliográficas

FERREIRA, L. & BRITO, N. Os intelectuais no mundo e o mundo dos intelectuais:

uma leitura comparada de Karl Mannheim e Pierre Bourdieu, In: PORTOCARRERO, V. (org.). *Filosofia, história e sociologia das ciências*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

FREITAG, B. *Escola, estado e democracia*. São Paulo: Editora Moraes, 1980.

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1978b.

HEKMAN, S. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: ed. 70, 1990.

LÖWY, M. *Ideologias e ciência social*. São Paulo: Cortez Editora, 1980.

MACHADO NETO, A. *Formação e trajetória da sociologia do conhecimento*. SP: EDUSP, 1979.

MANNHEIM, K. O problema da intelligentsia. In: MANNHEIM, K., *Sociologia da cultura*. SP: Perspectiva/EDUSP, 1974a

_____. A democratização da cultura. In: MANNHEIM, K., *Sociologia da cultura*. SP: Perspectiva/EDUSP, 1974b.

_____. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VÉDRINE, H. *As filosofias da história*. RJ: Zahar, 1977.