

tade de tal ou tal classe; mas o trabalho revolucionário feito nas massas nunca é em vão.»

(*O Reformismo no seio da Social-Democracia Russa*, pág. 284 da ed. cast. de Moscovo).

*

10. «Os padres «sociais» e os oportunistas estão sempre prontos a sonhar com um futuro socialismo pacífico; mas distinguem-se dos sociais-democratas revolucionários precisamente em que não querem pensar nem reflectir na encarniçada luta de classes e nas guerras de classes, para realizarem esse belo porvir.»

(*O Programa Militar*, pág. 340 da ed. cast. de Moscovo).

II

A Ideologia como Objecto de Estudo

K. MANNHEIM

1. «Só indicaremos aqui as primeiras fases do aparecimento do conceito total de ideologia sob os pontos de vista noológico e ontológico.

O primeiro passo importante nesse sentido consistiu na formação de uma filosofia da consciência. A tese de que a consciência é uma unidade constituída por elementos coerentes traz consigo um problema de investigação que, especialmente na Alemanha, deu lugar a importantes esforços analíticos. A filosofia da consciência substituiu um mundo infinitamente variado e confuso, por uma organização da experiência cuja unidade é garantida pela unidade do sujeito que percebe. Isto não significa que o sujeito reflecta unicamente a forma estrutural do mundo externo, mas antes que, no decorrer de essa experiência do mundo, desdobra espontâneamente os princípios de organização que lhe permitem compreendê-lo. Uma vez destruída a unidade ontológica objectiva, procurou-se substituí-la por uma unidade imposta pelo sujeito que percebe. Em lugar da unidade objectiva e ontológica, cristã e medieval, do mundo, surgiu a unidade subjectiva do sujeito absoluto, da «época das luzes»: «a consciência em si».

Deste modo, o mundo como «mundo» só existe em referência à mente cognoscente, e a actividade mental do sujeito determina a forma em que se representa o mundo. Isto constitui, de facto, o embrião do conceito total de ideologia, embora esteja ainda desprovido de significado sociológico.

Nesta fase concebe-se o mundo como unidade estrutural, e não como pluralidade de acontecimentos heterogêneos, que era o que se diria que ia acontecer quando, no período intermédio, a ruína da ordem objectiva parecia acarretar o caos. Refere-se integralmente a um sujeito, mas neste caso o sujeito não é um indivíduo concreto: é, antes, a ficção de «a consciência em si». Nesta doutrina, particularmente manifesta em Kant, o ponto de vista noológico diferencia-se profundamente do psicológico. É o primeiro passo para a dissolução de um dogmatismo ontológico para o qual o «mundo» existe independentemente de nós, em forma fixa e definitiva.

O segundo passo no desenvolvimento do conceito total de ideologia leva a considerar a noção total mas supra-temporal de ideologia na sua perspectiva histórica. É justamente o que fazem Hegel e a escola histórica. Esta, e mais ainda Hegel, partem da hipótese de que o mundo é unidade e de que só é concebível em relação a um sujeito cognoscente. Neste momento acrescenta-se ao conceito alguma coisa que é para nós um elemento completamente novo, ou seja: que essa unidade está em contínua transformação histórica e tende a uma constante restauração do seu equilíbrio em níveis cada vez mais elevados. Durante a «época das luzes» considerava-se em conjunto o sujeito, portador da unidade de consciência, como entidade abstracta, supra-temporal e super-social: a «consciência em si». Durante o período que estudamos, o *Volksgeist*, «o espírito do povo», chega a representar os elementos historicamente diferenciáveis da consciência, que em Hegel se integram no «espírito do mundo». É evidente que o carácter concreto, cada vez mais acentuado, de essa espécie de filosofia, deriva da atenção mais cuidada que presta às ideias que nascem da interacção social e da entrada no campo da Filosofia de correntes de pensamento histórico-político».

(*Ideologia y Utopia*, págs. 58-59).

*

2. «O último passo, e o mais importante, na criação do conceito total de ideologia derivou também de um processo histórico-social.

Quando a «classe» se substituiu ao «povo» ou à nação, como portadora da consciência no estado de evolução histórica, a mesma tradição histórica a que anteriormente nos referimos absorveu a obra que entretanto se tinha realizado no processo social; quer dizer: a estrutura da sociedade e as suas respectivas formas intelectuais começaram a ser consideradas variáveis com as relações entre as classes sociais.

Assim como, numa época anterior, o «espírito do povo», historicamente diferenciado, substituiu a «consciência em si», do mesmo modo o conceito de *Volksgeist*, ainda demasiado estreito, foi substituído pelo conceito de consciência de classe, ou melhor, pelo de ideologia de classe. Assim pois, o desenrolar destas ideias segue um duplo caminho: dá-se, por um lado, um processo de sintetização e de integração, pelo qual o conceito de consciência proporciona um centro unitário a um mundo infinitamente variável; por outro lado, um constante empenho em tornar mais flexível o conceito unitário que se tinha formulado com demasiada rigidez e em forma exageradamente esquemática no decurso do processo de sintetização.

O resultado desta dupla tendência é que, em vez de uma unidade fictícia, de uma «consciência em si» posta fora do tempo e imune às mudanças (coisa que nunca se pôde demonstrar), temos um conceito variável com os períodos históricos, as nações e as classes sociais. Enquanto se dá esta transição, continuamos apegados à unidade de consciência, mas essa unidade é agora dinâmica e em contínuo devir. Assim se explica o facto de que, mesmo quando o conceito estático da consciência haja sido abandonado, o conjunto cada vez mais abundante de materiais descobertos pela investigação histórica não apareça como massa incoerente e descontinua de acontecimentos isolados.

Duas consequências derivam de este conceito da consciência: em primeiro lugar, percebemos claramente que não se podem compreender as coisas humanas separando e isolando os seus elementos. Cada facto e cada acontecimento de um período histórico só em termos de sentido se podem explicar, e, por sua vez, esse sentido está relacionado com outros. Quer dizer: o conceito da unidade e da interdependência com outros «sentidos» de um período constitui a base da interpretação desse período. Em segundo

lugar, esse sistema interdependente de «sentidos» varia, ao mesmo tempo, em cada uma das suas partes e na sua totalidade, de um período histórico a outro. A re-interpretação desse contínuo e coerente mudar de sentido constitui o tema principal das nossas modernas ciências históricas. Embora Hegel tenha contribuído provavelmente mais que qualquer outro para a demonstração da necessidade de integrar os diversos elementos de sentido em determinada experiência histórica, foi de modo especulativo que procedeu, enquanto nós chegamos a uma fase de desenvolvimento em que é possível traduzir essa fecunda noção, que devemos aos filósofos, em investigação empírica.

O que mais importa para nós é que, tendo-as nós embora separado na nossa análise, as duas correntes que conduzem respectivamente a conceitos particulares e a conceitos totais de ideologia, e que têm aproximadamente a mesma origem, se estão a aproximar uma da outra. O conceito particular de ideologia mistura-se com o total. Isto será evidente para o observador na seguinte forma: anteriormente, acusava-se o adversário, como representante de certa posição político-social, de falsificação consciente ou inconsciente. Hoje, a crítica é mais decidida, pois que, tendo-lhe desacreditado a estrutura total da consciência, não o consideramos capaz de pensar correctamente. Esta simples observação, à luz de uma análise estrutural do pensamento, significa que, ao passo que, nos anteriores esforços por descobrir as fontes do erro, a deformação se revelava unicamente no plano psicológico, e se denunciavam as raízes pessoais do engano intelectual, agora o aniquilamento se tornou ainda mais absoluto, uma vez que o ataque se faz adoptando o ponto de vista neológico e que a validade das teorias do adversário é minada pela demonstração de que elas são apenas função da situação social geralmente predominante.

Deste modo se atinge uma nova fase, talvez decisiva, na história dos modos de pensar. É difícil, no entanto, estudar este processo sem analisar previamente algumas das consequências que implica. O conceito total de ideologia põe um problema que, anteriormente esboçado com frequência, ganha na nossa época um significado mais amplo; ou seja: o problema de como terá surgido a «consciência falsa» (*falsches Bewusstsein*) — o problema da mente

totalmente deformada que falsifica tudo quanto está ao seu alcance. A clara percepção de que a nossa visão total das coisas, independentemente do pormenor de estas, pode ser deformada, dá ao conceito total de ideologia um significado especial e capital, para a compreensão da nossa vida social».

(*Op. cit.*, págs. 60-62).

*

3. «A Sociologia do conhecimento está intimamente ligada com a Teoria da ideologia, da qual, no entanto, é fácil distingui-la. Essa teoria surgiu e desenvolveu-se na nossa época. O estudo das ideologias propõe-se descobrir os enganos e disfarces mais ou menos conscientes dos interesses humanos de grupo, e em especial dos partidos políticos. A Sociologia do conhecimento ocupa-se, não tanto das deformações devidas a um propósito deliberado de enganar, como dos vários modos por que os objectos se apresentam ao sujeito, segundo as diferenças da posição social. Assim, as estruturas mentais formam-se inevitavelmente de modo diferente, consoante as diferenças do ambiente social e histórico.

De acordo com esta distinção, deixaremos para a teoria da ideologia somente as formas primitivas do «inexacto» e do insincero, ao passo que a unilateralidade da observação, não devida a um propósito mais ou menos consciente, se deve desligar da Teoria da ideologia, para ser considerada como o tema próprio da Sociologia do conhecimento.

Na antiga Teoria da ideologia não se fazia distinção nenhuma entre estes dois tipos de observação e de afirmação falsas. Hoje, no entanto, parece oportuno desligar radicalmente esses dois tipos, que anteriormente se consideravam como ideologias. Por isso mesmo falamos de uma concepção particular e de outra total, da ideologia. Na primeira, incluímos todas aquelas afirmações cuja «falsidade» se deve a um engano, intencional ou não, consciente ou não, de um indivíduo ou dos outros, que se realiza num plano psicológico e que, pela sua estrutura, se assemelha à mentira. Consideramos esta concepção de ideologia como algo de particular, porque se refere sempre a afirmações específicas, que podem passar por dissimulações, falsificações ou mentiras, sem atacarem a inte-

gridade da *total estrutura mental* do sujeito que afirma. A Sociologia do conhecimento, pelo contrário, toma como seu problema precisamente essa estrutura mental *na sua totalidade*, que é o que se passa em diversas correntes de pensamento e em certos grupos histórico-sociais. A Sociologia do conhecimento não critica o pensamento pelo facto de que as afirmações podem incluir dolo e dissimulação; o que faz é examiná-las num plano estrutural ou noológico, que não é forçosamente o mesmo para todos os homens, mas, pelo contrário, torna possível que o mesmo objecto assumam diversas formas e aspectos no decurso do desenvolvimento social.

Visto que a suspeita e a falsificação não estão incluídas no conceito total de ideologia, o uso do termo «ideologia» na Sociologia do conhecimento não tem a menor intenção moral ou de censura. Tem antes um interesse meramente especulativo e põe o problema de quando e onde é que as estruturas sociais se exprimem na estrutura de certas afirmações, e em que sentido as primeiras determinam concretamente as segundas. No campo da Sociologia do conhecimento evitaremos, portanto, sempre que possível, o uso do termo «ideologia», em virtude da sua conotação moral, e falaremos unicamente da «perspectiva» do pensamento. Por esta palavra entenderemos a forma sob a qual o sujeito concebe as coisas e que é determinada pela sua posição histórica e social».

(*Op. cit.*, págs. 231-3).

*

4. A mentalidade burguesa é tão intelectualista, que procura dominar o poder unicamente com o pensamento, a discussão e a organização, como se o poder estivesse já racionalizado.

(*Op. cit.*, págs. 108-9).

*

5. «O conceito particular de «ideologia» implica que a palavra exprime o nosso cepticismo acerca das ideias e representações do nosso adversário.»

(*Op. cit.*, pág. 49).

*

6. «Só quando nos esforçamos, de forma mais ou menos consciente, por encontrar num facto social a origem da sua falta de veracidade, damos pròpriamente uma interpretação ideológica.»

(*Op. cit.*, pág. 54).

*

7. «A teoria marxista realizou pela primeira vez a fusão das duas concepções, a particular e a total, de ideologia.»

(*Op. cit.*, pág. 66).

*

8. «(...) agora, o processo pelo qual se generaliza o uso do método ideológico está-se a desenrolar diante dos nossos olhos, e é portanto matéria de observação empírica.»

(*Op. cit.*, pág. 67).

*

9. «Um estado de espírito é utópico quando se mostra incongruente com o estado real dentro do qual ocorre. (...) Só se designarão com o nome de utopias, aquelas orientações que transcendem a realidade, quando, ao passarem ao plano da prática, tendem a destruir, parcial ou completamente, a ordem de coisas existente em determinada época.»

(*Op. cit.*, pág. 169).

*

10. «Qualquer período histórico conteve ideias que transcendiam a ordem existente, mas não funcionavam pròpriamente como utopias: eram antes ideologias adequadas àquela fase da existência, uma vez que se integravam harmoniosa e orgânicamente na con-

cepção do mundo característica desse período (ou seja, não ofereciam possibilidades revolucionárias).»

(*Op. cit.*, págs. 169-170).

*

11. «As ideologias são as ideias que transcendem a situação e que nunca conseguiram realizar efectivamente o seu conteúdo virtual.»

(*Op. cit.*, pág. 171).

*

12. «O facto de que esta conduta ideologicamente determinada nunca realize plenamente o sentido que pretende ter pode apresentar-se sob muitas formas e, em relação com estas, há toda uma série de tipos possíveis de mentalidade ideológica. O primeiro dessa série é o caso em que o sujeito que pensa e concebe não chega a notar a incongruência das suas ideias com a realidade, porque disso o impede todo o corpo de axiomas contido no pensamento social e historicamente determinado. O segundo tipo da mentalidade ideológica, a que poderíamos chamar «mentalidade hipócrita» ou farisaica, caracteriza-se pelo facto de que, historicamente, tem a possibilidade de descobrir a incongruência entre as ideias e a sua conduta, mas, em vez disso, oculta esse conceito com certos interesses vitais e emocionais. Vem por fim o tipo de mentalidade ideológica baseada num engano deliberado, no qual se deve interpretar a ideologia como uma mentira intencional.»

(*Op. cit.*, págs. 171-2).

*

13. «A utopia da mentalidade liberal é a «ideia». Não, porém a ideia platónica, estática, da tradição grega, que era um arquétipo concreto, modelo primordial das coisas. Aqui, ao invés, a ideia é concebida como uma meta formal projectada para o infinito futuro, cuja função consiste em actuar como um desígnio meramente regulador das coisas deste mundo.»

(*Op. cit.*, pág. 192).

*

14. «A ideia, para ela [«mentalidade socialista»], é como que uma nova substância, alguma coisa como um organismo vivo que possui determinadas condições de existência, cujo conhecimento pode ser objecto de investigação científica. Neste contexto, as ideias não são sonhos e desejos, imperativos imaginários descidos de uma esfera absoluta; têm, pelo contrário, uma vida concreta e própria e uma função precisa no processo total. Esfumam-se quando passam de moda, e podem realizar-se quando o processo social chega a determinada situação estrutural.

Não lhes dê a realidade essa ajuda, e convertem-se em «ideologias falazes.»

(*Op. cit.*, págs. 210-211).

*

15. «Ao passo que o conservantismo desprezou a ideia liberal como mera opinião, o socialismo, na sua análise da ideologia, estabeleceu um método coerente de crítica, que efectivamente constituiu uma tentativa de aniquilar a utopia do adversário, demonstrando que tinha raízes na situação vigente.»

(*Op. cit.*, pág. 211).

*

16. «O processo histórico não produz as ideias [«segundo o Liberalismo»]; antes se pode dizer que a descoberta das ideias, a sua difusão e a iluminação por elas criam as forças históricas.»

(*Op. cit.*, pág. 214).

*

17. «É, ao que parece, uma lei geralmente válida da estrutura do desenvolvimento intelectual que, quando novos grupos conseguem penetrar na situação estabelecida, não aceitam facilmente as ideologias já elaboradas para essa situação, mas pelo contrário adaptam

à nova situação as ideias que trazem consigo. Assim o liberalismo e o socialismo, ao penetrarem numa situação que conduzia ao conservantismo, aceitavam de modo intermitente as ideias que o conservantismo oferecia como modelo, mas em geral preferiam adaptar à nova situação as ideologias originais que consigo traziam. Quando essas camadas vieram a ocupar a posição social que anteriormente pertencia aos conservadores, desenvolveram, com inteira espontaneidade, um sentimento de vida e formas de pensamento estruturalmente relacionados com o conservantismo. A visão inicial que tem o conservador, da estrutura do determinismo histórico, o realce e, onde for possível, o acentuar excessivo das forças que actuam no silêncio, a contínua absorção do elemento utópico na vida diária, surgem também no pensamento dessas camadas, umas vezes sob forma de nova criação espontânea, outras, como reinterpretação das antigas normas conservadoras.»

(*Op. cit.*, pág. 218).

*

18. «Se cancelarmos a concepção dinâmica do tempo do método sociológico marxista, obteremos também uma teoria generalizadora da ideologia que, por ser cega para as diferenciações históricas, relaciona as ideias exclusivamente com as posições sociais daqueles que as ocupam, independentemente da sociedade em que se dão ou da função especial que desempenham.»

(*Op. cit.*, pág. 222).

*

19. «O processo que se iniciou minando a validade dos elementos espirituais da História, veio a perturbar essa esfera do espírito, e reduziu os acontecimentos a meras funções dos impulsos humanos, completamente separados dos elementos históricos e espirituais. Também assim se tornou possível uma teoria generalizadora: os elementos transcendentais à realidade — ideologias, utopias, etc. —, não se relacionam já com as situações sociais de grupo, mas com

os impulsos, com as formas eternas da estrutura dos impulsos humanos (Pareto, Freud, etc.)»

(*Op. cit.*, pág. 229 da ed. ingl.; a ed. mexicana está gravemente prejudicada por vários saltos de granel).

*

20. «Na Europa, no entanto, a completa desapareição de todas as doutrinas que transcendem a realidade — tanto as utópicas como as ideológicas — não foi devida apenas ao facto de se ter demonstrado como essas noções se relacionavam com a situação económica, mas a outros motivos ainda.»

(*Op. cit.*, pág. 223).

*

21. «O processo de completa destruição de todos os elementos espirituais, quer seja o utópico, quer o ideológico, tem paralelo nas tendências mais recentes da vida moderna, e nas suas respectivas orientações no campo da arte.»

(*Op. cit.*, pág. 224).

M. SCHELER

1. «Por detrás daquilo a que se chama oposições doutrinais, abre-se um abismo de diferenças de espírito, de sentimento e, por conseguinte, também de atitude prática.»

(*L'Idée de Paix et le Pacifisme*, pág. 96).

*

2. «O erro filosófico supremo que se encontra na base deste pacifismo [o jurídico] — na sua forma antiga — é o erro radical do século do *Aufklärung*, erro que vem de tão longe como o «idea-

lismo grego»: que haveria que reconhecer à razão, à ideia em si mesma, independentemente de toda a relação com as forças ocultas da vida instintiva do homem, independentemente de toda a penetração por essas forças, uma eficácia positiva que actua no homem e na história humana; ou ainda, com mais precisão, que existiria uma força própria, uma força original, da ideia pura de direito, aquilo que se chama «a força do direito» e que os pacifistas jurídicos tão facilmente opõem ao «direito da força.»

Essa força espontânea, inerente à própria ideia de direito, não existe de modo nenhum. Qualquer direito «positivo», quando surge, não passa de formulação jurídica (orientada segundo certas ideias racionais *a priori*) de relações de forças dadas, de situações de interesses dados. Só uma fusão com essas forças não-rationais lhe permite adquirir indirectamente, na medida em que a sua estrutura a isso se mantenha disposta, uma força própria, e essa força ultrapassa então as situações momentâneas dos diversos elementos de força no interior da sua estrutura global. Deste modo a força do direito é sempre relativa à estrutura.»

(*Op. cit.*, págs. 109-110).

*

3. «O Direito Natural (...), por toda a parte onde surgiu nunca foi senão uma ideologia que traduzia interesses de certos grupos. O Direito Natural dos estóicos só foi possível depois que a Roma antiga chamou a si pela sua política de força, e em seguida «pacificou», uma tão grande parte da Terra, do «orbis terrarum» então conhecido; constitui pois uma ideologia em que se traduzem os interesses desse imperialismo romano que ainda subsiste no Direito Natural da Igreja Católica. Pelo contrário, o Direito Natural revolucionário, a partir do séc. XVII [desde Grócio — diz mais acima] foi uma ideologia tradutora dos interesses das classes inferiores, desejosas de elevação, e dos indivíduos estranhos ao país: protestantes nos países católicos, católicos nos países protestantes; foi instrumento da burguesia contra as disposições feudais e em seguida absolutistas do Direito Civil; foi também, em parte, uma ideologia em que se exprimiam os interesses dos pequenos Estados

fracos, em face dos grandes. Isso explica que ainda hoje sejam os Estados neutros os mais sensíveis ao «Direito Natural» (Holanda, Suíça).»

(*Op. cit.*, págs. 111-112).

*

4. «As ideias» e os «valores», de qualquer género que sejam, não são para eles [os marxistas] mais que o resultado e a super-estrutura (ideologias) do movimento das condições económicas de produção. Neste ponto, o seu pensamento é tão naturalista como o dos grandes teóricos da força política pura (Maquiavel, Hobbes, Spinoza), que em poucas palavras declaram: a força vale mais que o direito e até lhe condiciona o conteúdo ideal.»

(*Op. cit.*, págs. 120-1).

*

5. «Eu sou contra o determinismo histórico puro, que diz: tens de estar primeiro à cata do sentido da evolução do mundo, e inserires-te depois na corrente. (...) todos nós podemos muito bem conduzir e orientar o curso das coisas.

Podemos somente conduzi-lo e orientá-lo; não, fazê-lo e produzi-lo; conduzir e orientar é uma actividade negativa — é, em face das forças e tendências dadas, fazer-lhes barreira ou facilitá-las, em conformidade com ideias e valores que se têm no espírito².»

(*Op. cit.*, pág. 76).

JOSEPH SCHUMPETER

1. «Marx foi o economista que nos revelou a ideologia e que compreendeu a sua natureza. Cinquenta anos antes de Freud, tal coisa é uma realização de primeira ordem. Mas, por estranho que pareça, ele era totalmente cego para os perigos daquela, enquanto

o afectavam a si próprio. Só os outros — o economista burguês e os socialistas utópicos — eram vítimas da ideologia. Ao mesmo tempo, a índole ideológica das suas premissas e o aspecto ideológico do seu raciocínio são palpáveis por todos os lados.»

(*Ciência e Ideologia*; in *El Trimestre Económico*, vol. XVII, n.º 1, Jan.º a Março de 1950; págs. 14-15).

*

2. «As diferenças doutrinárias muito agudas não se baseiam nos factos ou na análise; indicam sempre, ainda que por si sós o não demonstrem, a presença de um fundo ideológico num dos lados ou em ambos (...).»

(*Ibidem*, pág. 19).

*

3. «Pouco consolador será admitir, como já por vezes se fez, a existência de mentalidades isoladas, imunes ao fundo ideológico e, por hipótese, capazes de vencê-lo. Essas mentalidades podem existir e em verdade é fácil ver que certos grupos sociais estão mais afastados que outros daquelas zonas de vida social em que as ideologias não buscam um suplemento de força aos conflitos económicos e políticos. No entanto, se bem que possam estar relativamente livres das ideologias do profissional, desenvolvem ideologias próprias, não menos deformantes. Mais consolador é observar que nenhuma ideologia económica é eterna e que, com probabilidade que se aproxima da certeza, de vez em quando nos desprendemos delas. E isto é assim não só porque os módulos sociais variam e, ao variarem, qualquer ideologia económica há-de alterar-se, mas também por via da relação que a ideologia mantém com o acto cognitivo precientífico a que chamámos visão. Visto que esse acto provoca a investigação e a análise, e visto que estas tendem a destruir tudo aquilo que não resiste à prova, nenhuma ideologia poderia sobreviver indefinidamente, nem sequer num mundo social estacionário. À medida que o tempo passa, vão-se aperfeiçoando essas provas, e assim cumprem a sua missão com mais rapidez e eficácia. E por aqui se chega à conclusão de que sempre nos há-de

acompanhar alguma ideologia; estou convencido de que assim será.

Mas esta circunstância não é de lamentar. Convém recordar outro aspecto da relação entre ideologia e o que aqui chamámos visão ou concepção. Esse acto cognitivo pré-científico que é a fonte das nossas ideologias é também requisito do nosso trabalho científico. Em nenhuma ciência é possível empreender, sem ele, um caminho novo. Por meio dele adquirimos novo material para as nossas tarefas científicas e algo que formular, defender ou atacar. (A nossa soma de dados e instrumentos cresce e a si mesma se remoça nesse processo. E assim, se bem que avancemos lentamente por causa das nossas ideologias, talvez sem elas não avançássemos nada.)

(*Ibidem*, págs. 21 e 22).

*

4. «Uma vez que a fonte da ideologia é a nossa visão pré-científica e extra-científica do processo económico e daquilo que — casual ou teleologicamente — é importante nele, e que, normalmente, esta visão é então submetida ao tratamento científico, vem a ser ou comprovada ou destruída pela análise, e, em qualquer caso, deve ficar eliminada como ideologia. Em que medida, pois, deixa esta de desaparecer como devia? Até onde se mantém, diante de uma crescente evidência contrária? E até que ponto vicia o nosso procedimento analítico de tal modo que, no fim de contas, ainda nos faz ter um conhecimento manchado por ela?»

(*Ibidem*, pág. 11).

*

5. «(...) na medida em que tenhamos feito o milagre de saber o que não podemos saber, isto é, a existência de um viés ideológico dentro de nós mesmos e nos outros, podemos atribuí-lo a uma só fonte. Esta fonte está na visão inicial dos fenómenos que procuramos submeter ao tratamento científico. Porque este tratamento está, em si mesmo, sob um domínio objectivo, no sentido de que

é sempre possível estabelecer se determinado postulado é, em relação com uma dada fase de conhecimento, susceptível de prova ou de refutação, ou nem de uma coisa nem de outra. Claro que isso não exclui nem o erro honesto nem a falsidade premeditada. Também exclue as percepções enganadoras de diversíssimos géneros. Permite porém a exclusão de essa espécie particular de percepção enganadora a que chamamos ideologia, pois o critério que contém é indiferente a toda a ideologia. Pelo contrário, a visão originária não está sob esse domínio. Nela, os elementos que hão-de satisfazer às provas de análise, são, por definição, indiscerníveis de aqueles que não hão-de satisfazer-lhes. Por outras palavras (uma vez que admitimos que as ideologias *podem* conter verdades susceptíveis de prova até cem por cento), a visão originária é por natureza ideológica e pode conter qualquer quantidade de percepções enganadoras atribuíveis ao estado social do homem, à luz a que se quer ver a si mesmo, ou ao seu próprio grupo ou classe, ou aos seus adversários. Isto deve aplicar-se também a particularidades dos seus pontos de vista, relacionados com os gostos e condições pessoais e que não mantêm conotações de grupo: há, inclusivamente, uma ideologia da mentalidade matemática, assim como uma ideologia da mentalidade alérgica às Matemáticas.»

(*Ibidem*, pág. 10).

*

6. «(...) quereria eu repetir que me refiro à ciência, que é uma técnica cujos resultados, em conjunto com juízos de valor ou preferências, originam recomendações, tais como o Mercantilismo, o Liberalismo, e outros. Não me refiro a esses juízos de valor e a essas recomendações em si mesmas. Estou totalmente de acordo com os que defendem que os juízos sobre valores finais — acerca do bem comum, por exemplo — não caem no raio de acção do cientista, a não ser que se tomem como objecto de estudo histórico; que são ideologias por natureza, e que o conceito de progresso científico só se lhes pode aplicar na medida em que se aperfeiçoem os meios que hão-de levá-los à prática.»

(*Ibidem*, pág. 7).

*

7. «É possível — ou pelo menos parece possível — discutir-lhe os resultados, não só com fundamento em tudo quanto torna lícita a discussão dos princípios de todas as ciências, mas também com o fundamento adicional de que não representam senão a filiação de classe do autor e de que, sem referência a essa filiação, não têm lugar as categorias de verdadeiro ou falso, nem, por conseguinte, o conceito de «progresso científico». Adoptamos pois a expressão ideologia ou fundo ideológico só para este estado de coisas — real ou suposto — e o nosso problema reside em averiguar em que medida esse fundo ideológico participa ou participou daquilo que, talvez erradamente, poderíamos chamar economia científica.»

(*Ibidem*, pág. 6).

*

8. «Seria, decerto, absurdo falar do *Manifesto Comunista*, no qual ocorre esta proposição [«que um governo é essencialmente uma comissão executiva da classe burguesa»], como de uma publicação de carácter científico, ou aceitá-lo como uma exposição de verdade científica. Não é menos absurdo negar que, ainda na obra mais científica de Marx, a sua análise é distorcida não só por influência de intuítos de ordem prática, não só por influência de apaixonados juízos de valor, mas também por ilusão ideológica³. Finalmente, seria absurdo negar a dificuldade, que em alguns casos chega a ser impossibilidade, de desligar a sua análise do elemento ideológico da mesma. Mas uma análise ideologicamente distorcida é ainda análise e pode ainda admitir elementos de verdade. Em resumo: não vamos cantar *O Altitude* de cada vez que o nome de Marx apareça nas páginas seguintes; mas não o vamos pôr de lado *a limine*; considerá-lo-emos simplesmente como um analista de matéria sociológica e económica cujas proposições (teorias) têm a mesma intenção e categoria metodológica e devem ser interpretadas segundo os mesmos critérios que as proposições de qualquer outro analista sociológico e económico; não reconhecemos nenhuma auréola mística⁴».

(*History*, pág. 385).

*

9. «Mais ainda, tivemos de reconhecer: por um lado, que, embora exista um mecanismo tendente a expulsar automaticamente as ideologias, deve ser bem demorado um processo que há-de enfrentar muitas resistências; e, por outro lado, que nunca estamos livres da intrusão de novas ideologias que venham ocupar o lugar das mais antigas que desaparecem.»

(*Ibidem*, pág. 44).

*

10. «São precisos muitos tipos de mentalidade para edificar a estrutura do conhecimento humano; tipos que nunca chegam a entender-se totalmente.»

(*Ciencia e Ideologia*, pág. 2).

*

11. «Na prática, é manifesto, quase nunca partimos do nada, e desta maneira o acto pré-científico de visão não é inteiramente nosso. Partimos da obra dos nossos predecessores ou contemporâneos, ou, então, de ideias que flutuam na mentalidade pública. Neste caso, a nossa visão conterà também pelo menos alguns resultados de uma análise científica anterior. No entanto, este composto é-nos dado e existe antes de iniciarmos nós mesmos o trabalho científico.»

(*Art. cit.*, págs. 8-9).

SOROKIN

1. «A nossa Sociologia do Conhecimento ocupa-se inclusivamente das principais categorias-últimas do pensamento humano. Ora bem: posto essas categorias pareçam depender de qual seja o tipo predominante de mentalidade cultural, também desta hão-de de-

pendar, e muito mais ainda, os pontos de vista políticos, as opiniões e outras ideologias que, comparadas com aquelas, são superficiais e menos importantes, e que foi aquilo de que de preferência se ocupou a Sociologia do Conhecimento contemporânea. Mais ainda: inclusivamente o próprio tipo de Sociologia do Conhecimento (especialmente da influenciada pelo marxismo) que foi até há pouco o principal, não é mais que um reflexo da mentalidade actual, de índole superlativamente científico-empírica. A nossa Sociologia do Conhecimento faz da própria Sociologia do Conhecimento hoje em voga um objecto de estudo; facilmente explica a contemporaneidade dela. Ou seja, por outras palavras: a teoria que aqui exponho é uma Sociologia do Conhecimento da Sociologia do Conhecimento contemporânea.»

(*Social and Cultural Dynamics*, t. II — *Fluctuations of Systems of Truth, Ethics and Law*, pag. 413; *apud* L. Recasens Siches, *Lecc. de Sociologia*, pág. 658).

*

2. «O carácter essencial do sistema de qualquer pensador eminente é sobretudo função de duas variáveis: do sistema de verdade e de realidade admitido pelo pensador, e do conjunto das condições existenciais, especialmente sócio-culturais.»

(*Sociocultural Causality, Space Time*, pág. 233 n.; *cit.*, por Maquet *op. cit.*; pág. 180; cf. 248).

SELIG PERLMAN

1. «Nesta luta que a classe trabalhadora «orgânica» sustenta contra a hegemonia dos intelectuais, vemos nós o contraste entre a doutrina que mantém no centro da sua visão o trabalhador real e concreto, e a doutrina rival, que considera o proletariado apenas como uma «massa abstracta nas mãos de uma força abstracta»²⁴.

²⁴ Uso frequentemente o termo «ideologia» no sentido que lhe atribuem os intelectuais socialistas, depois de o receberem de Napoleão, que

A ideologia «espontânea» do movimento do trabalho revela-se apenas a um exame das «normas de trabalho», das «instituições» próprias do mundo do trabalho em si: As instituições do trabalho da actualidade são as «tradeunions», mas ainda se pode aprender muito das do passado, e, em especial, das guildas.»

(*Ideologia e Pratica dell'Azione Sindacale*; Florença, 1956: págs. 6-7).

LOUIS WIRTH

1. «É pois indiscutível que em qualquer sociedade existe uma zona de «pensamento perigoso». Embora se reconheça que essa zona pode variar segundo a época e o lugar, no seu conjunto os temas que trazem o sinal de «perigo» são aqueles que a sociedade ou os elementos que a dirigem consideram tão vitais e por conseguinte tão sagrados, que não toleram que os profanem com a discussão. Mas o que não se reconhece com tanta facilidade é que o pensamento, mesmo que não exista censura, é causa de transtornos e, em determinadas condições, perigoso e subversivo. Efectivamente, o pensamento é um agente catalizador capaz de desfazer a rotina, desorganizar os costumes, minar a fé e provocar o cepticismo.

Onde se encontra o carácter distintivo do pensamento social é no facto de que qualquer afirmação, por objectiva que seja, tem ramificações que se estendem para além dos limites da própria ciência.»

(Prefácio à ed. inglesa de Mannheim reprod. na ed. castelhana, pág. XVIII desta última).

o empregava com desprezo em relação aos idealistas dos seus governos *. Parece-me, no entanto, que o termo tem exactamente o mesmo significado que as «ideias» e a «teoria» dos cientistas, o «idealismo» ou a «ética» dos filósofos, e a «filosofia» dos homens de negócios e dos trabalhadores. Os sindicalistas falam de «filosofia do trade-unionismo». Se fossem intelectuais, falaria de «teoria», de «ideologia», de «ideias», de «idealismo», ou de «ética», expressões que eu por vezes incluo no termo «mentalidade».

* Sigo o texto italiano por não dispor do original inglês. Mas neste ponto duvido da tradução.

*

2. «Foi necessário e útil insistir sobre a influência perturbadora que os valores e os interesses culturais exercem sobre o conhecimento, mas o aspecto negativo da crítica cultural do conhecimento atingiu o ponto crítico em que se deve reconhecer, inversamente, o significado positivo e construtivo desses elementos culturais para o próprio pensamento. Se a primitiva discussão da objectividade insistiu na eliminação de todo o subjectivismo pessoal ou colectivo, a forma moderna de abordar este problema reivindica, pelo contrário, o positivo significado cognoscitivo desses elementos. Ao passo que, dantes, o esforço de objectividade tendia a opor um «objecto», como algo totalmente distinto, ao «sujeito», actualmente considera [-se] que existe uma relação íntima entre o objecto e o sujeito da percepção. De facto, o ponto de vista mais recente sustenta que o objecto surge do próprio sujeito quando, no decurso da experiência, o interesse do sujeito se volta para esse aspecto particular do mundo.»

(*ibidem*, pág. XIX).

*

3. «Na nossa escolha de determinadas zonas de investigação, na selecção que fazemos dos dados, no nosso método de investigação, na organização dos materiais, para não falar já da forma como enunciamos as nossas hipóteses e conclusões, manifesta-se sempre uma presunção ou esquema valorativo mais ou menos claro ou explícito.»

(*ibidem*, pág. XXII).

*

4. «Estariamos mais próximos da verdade se admitíssemos que esses impulsos básicos que geralmente se designam com o nome de «interesses» são realmente as forças que ao mesmo tempo geram os fins da nossa actividade prática e orientam a nossa atenção intelectual. Ao passo que, em certas esferas da vida, especialmente

na economia e, em menor grau, na política, esses «interesses» se costumam exprimir de forma explícita e clara, em outras muitas esferas dormem sob a superfície e disfarçam-se em formas tão convencionais, que nem sempre conseguimos reconhecê-los quando no-los mostram destacados. Por conseguinte, o que de mais importante podemos conhecer acerca de um homem é o que ele mesmo considera pressuposto [cast. «supuesto», ingl. «granted»] e os factos mais importantes e elementares acerca de uma sociedade são aqueles que raras vezes se discutem e em geral se têm por demonstrados.»

(*ibidem*, pág. XXIV).

MICHEL COLLINET

«Como meios de acção, as ideologias morrem mais depressa que as civilizações, mas sobrevivem no espírito sob uma forma abastardada, como o remorso de uma consciência infeliz e inadaptada. Daqui resulta que a prática não vai além de um empirismo sem futuro e que a teoria não passa de um fantasma que mal consegue alimentar a crítica recíproca, mascarada de virtude tradicional sempre ultrajada.

Um órgão cujo espírito morre não pode já desempenhar uma função activa.»

(*Esprit du Syndicalisme*; Paris, 1951, pág. 17).

RAYMOND ARON

1. «O sentimento de pertencer ao pequeno número dos eleitos; a segurança que dá um sistema fechado, em que toda a História e ao mesmo tempo a nossa pessoa encontram lugar e sentido; o orgulho de juntar o Passado com o Futuro na acção presente — animam e sustêm o verdadeiro crente: aquele que a Escolástica não afasta, que as sinuosidades não desanimam; aquele que guarda,

apesar do maquiavelismo quotidiano, a pureza de coração; aquele que vive todo para a causa e não reconhece a humanidade dos seus semelhantes alheios ao Partido.

«Esta espécie de adesão não é dada senão aos partidos que, fortes de uma ideologia tida como verdadeira em absoluto, anunciam o radical rompimento.»

(*Op. cit.*, pág. 333).

*

2. «A pretensa dialéctica da história social resulta de uma metamorfose da realidade em ideia. Endurecem cada regime, atribuem-lhe um princípio único, opõem o princípio do Capitalismo ao do Feudalismo ou ao do Socialismo. Em suma, exprimem-se como se os regimes fossem contraditórios e a passagem de um a outro comparável à de uma tese a uma antítese. É um duplo erro que assim se comete. Os regimes são diferentes, e não contraditórios, e as formas ditas intermediárias são mais frequentes e mais duradouras que as formas puras.»

(*L'Opium des Intellectuels*, pág. 200).

*

3. «Diremos que as previsões do marxismo não diferem da análise a que submete o presente? Certas previsões precisas (as crises, a concentração), verdadeiras ou falsas, prováveis ou improváveis, não excedem os recursos do método positivo. Mas a apreensão global de um socialismo em que a liberdade de cada um venha a ser condição da liberdade de todos, a previsão da revolução fatal, do inevitável êxito do proletariado (como se as reacções dos povos às crises do capitalismo se pudessem conhecer de antemão), todas estas antecipações longínquas, por assim dizer proféticas, são ideologias, uma vez que transcendem o real; ou são mitos, se exaltam a fé.»

(*Introducción a la Filosofía de la Historia*, págs. 492-3).

*

4. «O diálogo das metafísicas e das ideologias históricas prova a existência de uma comunidade que supõe a busca da verdade, ao menos dentro de determinada cultura.»

(*Introducción*, pág. 545).

*

5. «Aparentemente, Revolução e Razão opõem-se com nitidez: esta evoca o diálogo, e aquela a violência. (...) Mas a violência foi e continua a ser o último recurso de uma certa impaciência racionalista.»

(*L'Opium des Intellectuels*, pág. 106).

*

6. «Os revolucionários tendem a exagerar tanto a sua margem de liberdade como o poder do destino. Imaginam que, com eles, se encerra a Pré-História.»

(*L'Opium*, págs. 200-1).

*

7. «A acção, voltada para o futuro, pertence também à ordem da probabilidade.»

(*L'Opium*, pág. 206)

*

8. «Duas famílias espirituais são sensíveis à mensagem marxista: os cristãos e os politécnicos. Aqueles adivinham nela o eco do profetismo; estes, a afirmação de um orgulho prometeico.»

(*L'Opium*, pág. 207).

*

9. «O conceito da acção estava já presente no marxismo do jovem Marx. Pela acção, o homem criou-se a si mesmo, transformando a natureza.»

(*L'Opium*, pág. 207).

*

10. «Na Grã-Bretanha, o debate é essencialmente técnico, e não ideológico, porque se tem consciência da compatibilidade entre os valores, e não da sua contradição. A não ser que se seja um economista profissional, pode-se armar uma discussão, mas não uma batalha, a propósito do serviço de saúde gratuito, do volume da fiscalidade ou do estatuto da siderurgia.»

(*L'Opium*, pág. 250).

*

11. «O debate americano é muito diferente, no estilo, do debate britânico, se bem que seja, no fundo, análogo. Os Estados Unidos não conhecem conflito ideológico no sentido francês da palavra; os intelectuais não estão ligados a doutrinas ou classes opostas e ignoram antíteses como as que opõem entre si a França antiga e a França moderna, o catolicismo e o livre-pensamento, o capitalismo e o socialismo.»

(*L'Opium*, págs. 250-1).

*

12. «Não foi a França que criou nem as instituições políticas (liberdades pessoais, assembleias deliberativas), nem as instituições económicas, que caracterizam o mundo moderno. Mas foi ela que elaborou e difundiu as ideologias típicas da Esquerda europeia: igualdade dos homens, liberdade dos cidadãos, ciência e livre exame, revolução e progresso, independência das nacionalidades, optimismo histórico. Destas «ideologias», ambos os «gigantes»

pretendem ser igualmente herdeiros. Os intelectuais da Europa não se reconhecem nem num nem noutro.»

(*L'Opium*, pág. 258).

*

13. «A realidade é sempre mais conservadora que a ideologia.»

(*L'Opium*, pág. 267).

*

14. «O intelectual, que já a nada se sente vinculado, não se satisfaz com opiniões; quer uma certeza, um sistema. A Revolução oferece-lhe o seu ópio.»

(*L'Opium*, págs. 267-8).

*

15. «Na Ásia assim como em França, os intelectuais tendem a entrecocar as ideologias de pretensão universal — propriedade particular contra propriedade pública, mecanismos de mercado contra planificações —, em vez de analisar concretamente os meios nacionais, para determinar em que medida é que um ou outro destes métodos corresponderia às circunstâncias.»

(*L'Opium*, págs. 270-1).

*

16. «O sentimento nacional permanece e deve permanecer como cimento das colectividades; nem por isso a ideologia nacionalista está menos condenada, na Europa ocidental. Uma ideologia implica uma formulação, aparentemente sistemática, de factos, interpretações, desejos, previsões. O intelectual que se julga *essencialmente* nacionalista terá de interpretar a História como luta permanente entre os Estados-feras, ou então profetizar a paz entre as nações independentes, que mutuamente se respeitem. A combinação do nacionalismo revolucionário com a diplomacia maquiavélica, na

doutrina de Maurras, não poderia sobreviver ao enfraquecimento dos Estados europeus.»

(*L'Opium*, pág. 317).

*

17. «A última das grandes ideologias nascera da conjunção de três elementos: a visão de um futuro conforme às nossas aspirações; o nexa entre este futuro e uma classe social; a confiança nos valores humanos para além da vitória da classe operária, graças à planificação e à propriedade colectiva.»

(*L'Opium*, pág. 319)

*

18. «Economia de mercado e planificação total são modelos que nenhuma economia real reproduz; não são estádios sucessivos da evolução. Não há um laço necessário entre as fases do desenvolvimento industrial e o predomínio deste ou daquele modelo. As economias atrasadas aproximam-se mais do modelo da planificação, que as economias avançadas. Os regimes mistos não são monstros incapazes de viver, ou formas de transição para um tipo puro; são o estado normal.»

(*L'Opium*, pág. 321).

*

19. «Liberal, socialista, conservadora, marxista — as nossas ideologias são herança de um século em que a Europa não ignorava a pluralidade das civilizações mas não duvidava da universalidade da sua própria mensagem.»

(*L'Opium*, pág. 324).

*

20. «O mundo livre cometeria um erro fatal se cuidasse possuir uma única ideologia, comparável ao marxismo-leninismo.»

(*L'Opium*, pág. 326).

RECASENS SICHES

«(...) graças à teoria de Marx sobre a ideologia, concentrou-se a atenção sobre os nexos sociais do pensamento; mas, ao mesmo tempo que se reconhecia este problema, também se atenuavam os dois erros em que os marxistas tinham caído: o erro de aplicar unilateralmente essa interpretação apenas ao pensamento das classes privilegiadas, e o erro de fazer derivar a totalidade do pensamento dos seus nexos económico-sociais.

Deste modo, a teoria das ideologias (ou seja, do condicionamento social das ideias) deixou de ser algo de parcial, quer dizer, deixou de se referir meramente a uma classe e a uma situação social, para se converter em método geral de estudo, aplicável aos pensamentos de todos os grupos e de todas as épocas.»

(*Lecciones de Sociología*, pág. 633).

NORTHROP

«Como em desafio, sociólogos, historiadores, filósofos, políticos e não-especialistas repetem que a solução dos problemas da paz e dos que dizem respeito às causas de guerra, reside nos factores económicos. Os não-especialistas e os sociólogos afirmam muitas vezes que as ideias dos homens não são mais que derivados, que apenas racionalizam, no sentido pejorativo do termo, interesses de grupos, objectivos de classes ou impulsos de política imperialista. Estes diversos elementos é que determinariam, dizem, as crenças e a conduta dos homens, quer considerados individualmente, quer em grupos.

Suponhamos que esta opinião, muito espalhada, se baseia num erro, ou é só parcialmente verdadeira. Não é difícil calcular a importância das consequências que daí derivariam para as ciências sociais e para as decisões concretas dos políticos.

Suponhamos, pelo contrário, que esses especialistas e não-especialistas têm razão. É evidente que seria preciso, então, modificar profundamente o que ainda agora se faz dentro dos métodos tra-

ditionais de educação, em que se continua a insistir nos valores cognitivos mais que puramente exortativos. Do mesmo modo, seria preciso estigmatizar comó vãs e fora de propósito numerosas tentativas actuais que visam a estabelecer organizações internacionais e procuram uma lei realmente internacional. O êxito dessas tentativas requer efectivamente princípios e crenças sociais que ultrapassem os interesses locais e provinciais, as premissas sócio-culturais de hoje e os factos existenciais da nossa época. Aqueles que se esforçam por melhorar a condição do nosso mundo ou resolver os problemas, estabelecendo novas normas económicas, políticas e jurídicas diferentes das do presente ou do passado, deviam também ser desviados dessa empresa e considerados como uns pobres desorientados, cientificamente ignorantes e pretendendo o impossível. Isto porque, segundo a concepção acima referida e defendida por numerosos especialistas, as ideias apenas reflectem a realidade ou as forças da cultura em que mergulham, ou então somente prefiguram um futuro único que inevitavelmente há-de suceder à cultura actual.»

(Prefácio a Maquet, *Sociologie de la Connaissance*, págs. 9-10).

J. J. MAQUET

1. «Qualquer que seja a concepção filosófica que se tenha do conhecimento e dos seus fins, haverá sempre lugar para o estudo do alcance, quer do conhecimento em geral, quer dos diversos tipos de conhecimento (epistemologia geral e epistemologias especiais). O epistemologista tratará de determinar em que medida é que o ideal que o conhecimento ambiciona realizar é acessível aos processos de que o sujeito cognoscente, nas actuais circunstâncias, dispõe, e em que medida é de facto atingido. A este respeito, a medida da influência dos factores sociais sobre as produções mentais será de primeira importância. Assim, se o conhecimento pretende ser objectivo, será essencial para o epistemologista saber que as doutrinas políticas são fortemente determinadas pelas filiações sociais, ou que as categorias fundamentais da lógica dependem das premissas culturais. Terá ele então de perguntar se este condicionamento não impedirá de atingir a objectividade nesta

matéria, ou melhor, qual o género de objectividade que em tais condições se pode obter; etc.

É neste sentido que se pode dizer que os resultados da Sociologia do Conhecimento constituirão um dos dados mais úteis para a Epistemologia.»

(*Sociologie de la Connaissance*, pág. 319).

*

2. «Resultados e perspectivas da Sociologia do Conhecimento

Precisão do conceito de Sociologia do Conhecimento

A Sociologia do Conhecimento tem por objecto determinar o condicionamento das produções mentais pelos factores sociais e culturais. Tal é a definição que tomámos para ponto de partida das nossas investigações. Já podemos agora — parece — precisá-la algum tanto.

Conhecimento, valores e normas

O termo «produções mentais» tinha sido escolhido para abranger a diversidade das variáveis dependentes cujo condicionamento social os sociólogos efectivamente analisaram: ideias, crenças religiosas e éticas, filosofia, literatura, produções artísticas, ciência, tecnologia, etc.

Parece que seria preferível não considerar na *Wissenssoziologie* senão as produções mentais realmente cognitivas. Mas será possível definir o que é *realmente cognitivo* fora de uma filosofia? Não com muita precisão, decerto, nem de modo definitivo; mas seguramente de tal maneira, que seja possível reconhecer as produções mentais cognitivas, entre as que o não são.

Uma produção mental será cognitiva quando tiver por primeiro fim descrever a realidade. Por *realidade* entende-se todo e qualquer dado (tanto fenoménico como noménico, se se admitir esta distinção). Por *descrever* quer-se dizer que a produção mental em questão não visa principalmente a comunicar o que é desejável, ou obrigatório, ou a criar um estado afectivo, mas sim-

plesmente a dizer o que as coisas são. O conhecimento exprime-se no indicativo; nunca, no optativo ou no imperativo ²⁵.

Tal definição é bem trivial. Mas o que ela pretende é unicamente permitir-nos distinguir, servindo-nos da linguagem corrente, de um lado, *conhecimento*; do outro, valores, normas, arte, poesia, etc. ²⁶ (...)

Esta precisão é útil para a Sociologia do Conhecimento. Porque os factores sociais actuam diferentemente sobre as produções mentais que pretendem ser apenas imagem do real ou sobre aquelas que visam a ser imperativas ou a comunicar emoções. Na crítica de Mannheim, vimos que isto é muito importante. Os defeitos essenciais do seu sistema provêm de ele ter considerado algumas doutrinas políticas (como o Fascismo e o Marxismo) como se fossem simplesmente cognitivas. Por isso ele pôde tão facilmente provar o condicionamento existencial dessas produções mentais. Além de que procurou aplicar-lhes os critérios de objectividade, que não convêm senão ao conhecimento propriamente dito ²⁷.

No entanto, esta distinção entre o saber e as outras produções mentais não deve ser exagerada. A arte e a religião trazem também consigo, secundariamente, um certo conhecimento. Além disso, em geral, as normas justificam-se por meio de juízos que nos dizem o que as coisas são. E os valores só são valores porque são reais. Para mais, artes, religiões, valores morais, etc., são produções mentais cuja determinação social e cultural será estudada por disciplinas vizinhas da *Wissenssoziologie*: sociologia da Arte, da Religião, etc. Mas, apesar de estas relações estreitas entre as produções cognitivas e as outras produções mentais, parece-nos preferível manter a distinção e tomar o termo *conhecimento*, na expressão «Sociologia do conhecimento», no sentido próprio ²⁸.

²⁵ Cf. Poincaré cit. por Sorokin: BC [= *Sociology and Ethics in The Social Sciences and their Interrelations*] 312.

²⁶ O Professor Northrop insiste na importância da distinção entre conhecimento e valores. Frequentemente, no entanto, tende-se a desprezá-la (Northrop: B [= *The Logic of the sciences and the Humanities*] 19-22).

²⁷ Cf. *supra*, 70, 112 e segs.

²⁸ É o que faz Sorokin, visto que o condicionamento cultural das doutrinas éticas e jurídicas é estudado (em AJ [= *Social and Cultural Dynamics*, vol. II: *Fluctuation of Systems of Truth, Ethics and Law*]) fora dos

Factores sociais e factores culturais

Na definição que tomámos para ponto de partida, encarava-se o condicionamento do conhecimento por factores sociais e factores culturais. Esta distinção pouco foi posta em relevo no decorrer deste estudo. Vejamos que seria oportuno mantê-la na noção que damos de *Wissenssoziologie*.

Sociedade e cultura têm sido definidas de múltiplas maneiras. Essas diversas definições comportam, no entanto, geralmente, os mesmos elementos essenciais. É apenas por precisões secundárias que os autores se diferenciam. Aqueles elementos essenciais são, parece-nos, os seguintes. Uma sociedade é um grupo organizado de indivíduos que trabalham em conjunto²⁹. Uma cultura é uma herança social³⁰. É o conjunto das ideias e do comportamento que um indivíduo adquire, não por sua própria actividade³¹, nem pela transmissão biológica³², mas pela educação, formal ou não, que recebe em determinado grupo. São as capacidades e os hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade³³.

capítulos que consagra à *Wissenssoziologie*. Naturalmente, a classificação poderia ser estabelecida de outra maneira. Por exemplo, poder-se-ia considerar uma «sociologia das produções mentais» como disciplina geral, dividida em sociologia da Arte, do Conhecimento, da Lei, etc.

²⁹ Linton: C [= *The Cultural Background of Personality*] 56; Kluckhohn e Kelly [*The Concept of Culture in The Science of Man in the World Crisis*]: 79.

³⁰ Linton: A [= *The Study of Man*] 78; Malinowski: A [= *Culture in The Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. IV, 621-646] 621; Ogburn e Nimkoff [*Sociology*]: 63.

³¹ Lowie [*The History of Ethnological Theory*]: 3.

³² Benedict [*Patterns of Culture*]: 13

³³ Tylor, citado por Lowie [*op. cit.*], 199. Para definições mais complexas da Cultura, ver Sorokin (A I [*Social and Cultural Dynamics*, v. I: *Fluctuation of Forms of Art*], 3): «No sentido mais lato, entende-se por cultura humana a soma total de tudo aquilo que é criado ou modificado pela actividade consciente ou inconsciente de pelo menos dois indivíduos que interactuam ou condicionam mutuamente o seu comportamento»; Linton: C 32-54; Boas: A [= *Anthropology in Encyclopaedia of the Social Sciences*] 79; Merton: B [*Civilization and Culture in Sociology and Social Research*] 103-113. A concepção funcionalista de Malinowsky vem exposta, p. ex., em Malinowsky: A, B [= *The Dynamics of Culture Change*] 41-51, etc. Para outras concepções e sua crítica, cf. Sorokin: AI 4-7. No artigo de Kluckhohn e Kelly encontra-se uma extensa discussão dos diversos aspectos da Cultura.

A distinção é clara: a sociedade é o grupo; a cultura é a maneira de viver e de pensar do grupo³⁴. A oposição torna-se particularmente nítida quando se considera a sociedade no seu aspecto de estrutura social.

Assim, a mesma estrutura social pode estar ligada a duas culturas diferentes. Por exemplo, a Igreja Católica apresenta, em Espanha e nos Estados Unidos, uma estrutura social idêntica: a mesma hierarquia, as mesmas relações com as autoridades centrais de Roma, os mesmos direitos e deveres dos diversos grupos de cristãos no interior da Igreja, etc. E no entanto pode-se dizer que a cultura da Igreja Católica americana é diferente da cultura da Igreja Católica espanhola: é outro o género de comportamento que se espera dos padres; a educação dada pelas escolas católicas é sensivelmente diferente; a atitude para com o ensino superior, o cinema, etc., está longe de ser semelhante.

Reciprocamente, pode-se encontrar a mesma cultura em duas estruturas sociais diferentes. Algumas famílias camponesas pertencentes à mesma aldeia polaca vêm-se fixar numa comunidade agrícola do Middle West. Estes emigrantes perderam o estatuto que tinham no Estado polaco e na sua própria comunidade local polaca. Adquiriram outro estatuto na sociedade americana. E no entanto, ao menos durante algum tempo, eles não-de ter a mesma cultura (língua, religião, organização familiar) que aqueles que ficaram na Europa.

Aliás, estas noções são correlativas. Não há grupo sem cultura, e não há cultura sem grupo. É impossível compreender os direitos e as obrigações atribuídos ao indivíduo pela sua cultura, sem ter em conta o sistema social existente. Por outro lado, a estrutura de qualquer sociedade faz parte da cultura dessa sociedade³⁵.

Um dos sociólogos que ligam mais completamente estes dois

³⁴ Nos países de língua inglesa, esta distinção é tão nítida, que se prefere fazer de sociedade e cultura objecto de duas disciplinas: *sociology* e *cultural* (ou *social*) *anthropology*. Sobre a noção de *anthropology* em relação com o conceito de cultura, ver Linton: B [= *Scope and Aims of Anthropology in The Sciences of Man in the World Crisis*]; Kroeber: A [= *Anthropology*] 5-6; Boas: A, B [= *General Anthropology* — de colaboração —] 4-6; Lowie [*op. cit.*]: 3.

³⁵ Cf. Linton: C. pág. xvii.

aspectos é Sorokin. Para ele, o objecto das ciências sociais é o fenómeno socio-cultural. Este termo indica muito bem, ao mesmo tempo, a estreita conexão dos dois aspectos e a sua dualidade (no sentido de que não se reduzem um ao outro). Esta associação funda-se no seguinte: nos fenómenos estudados pelas ciências sociais, não se podem considerar separadamente a significação e os agentes humanos que interactuam. Querer estudar a cultura sem a sociedade equivaleria a uma «zoologia que não se ocupasse senão da pele dos organismos, deixando para outro domínio científico todos os órgãos internos»³⁶. Apesar de tudo, Sorokin admite que, num certo nível de abstracção, os dois aspectos possam ser considerados separadamente (e efectivamente o primeiro e o segundo livros das *Dynamics* são culturais, e o terceiro é social). Neste caso, *sociedade* significa a totalidade das pessoas que actuam umas sobre as outras e (ainda) as suas relações, enquanto a *cultura* diz respeito às significações, aos valores e normas, e também aos seus veículos materiais (estes constituem a cultura material)³⁷.

Esta categoria do «sócio-cultural» depende estreitamente dos conceitos fundamentais da Sociologia Geral de Sorokin. Para a discutir, seria preciso ver se verdadeiramente todas as significações se situam unicamente no domínio cultural. Se, por definição, se arrumam todas as significações na Cultura, torna-se evidentemente impossível falar de estrutura social sem falar de Cultura. Tal discussão ultrapassa o alcance da presente monografia.

Aliás, mesmo se *cultura* e *sociedade* se concebem como unidade real, intelectualmente podem-se considerar separadas. Deste ponto de vista, pode-se dizer que as variáveis independentes de Sorokin são mais culturais, ao passo que as de Mannheim são mais sociais. Isto prova o bem-fundado desta distinção. Parece portanto preferível manter os dois conceitos — sociedade e cultura —, na definição.

Propomos para ela a forma seguinte: a Sociologia do Conhecimento é o estudo das produções mentais cognitivas enquanto dependentes de factores sociais e culturais.

³⁶ Sorokin: AR [= *Society, Culture and Personality*] 65.

³⁷ Sorokin: AR 63-65. Cf. *supra* 155.

Unidade da Sociologia do Conhecimento

Esta disciplina não é ainda uma ciência constituída por um conjunto bem integrado de resultados positivos. Os dois sistemas que analisámos não constituem, evidentemente, toda a Sociologia do conhecimento. Mas parecem bem representativos do género de construções que aí se encontram. Cada um destes autores concentrou a atenção sobre um factor social ou cultural, e tratou de mostrar a profundidade e a extensão da influência desse factor em determinadas esferas do saber. Sorokin e Mannheim, admitindo embora que outros factores também actuam, não se preocuparam com eles.

Esta tática parece bem adequada a uma disciplina que está ainda no estádio da exploração de uma região nova. É preferível, nesta fase do processo, tomar uma hipótese que se sabe ser parcial (mas sem se saber em que medida o é) e utilizá-la a fundo, considerando-a momentaneamente como se fosse ela o único factor explicativo. Só quando for obtido um certo número de resultados deste género é que se hão-de poder empreender investigações que tenham em vista ao mesmo tempo vários factores sociais e culturais.

Mas, se parece pouco indicado tomar como guia das investigações uma hipótese plural (compreendendo uma constelação de factores), não é proibido experimentar fazer uma síntese provisória dos resultados atingidos pelo estudo de alguns factores. Assim se veria provavelmente que entre os diversos sistemas há mais contradição aparente que contradição real. Não podemos de modo nenhum, após a análise de dois sistemas de Sociologia do Conhecimento, pretender traçar as grandes linhas de tal síntese. Mas é lícito indicar que esses dois sistemas, que parecem pouco harmónicos, são mais complementares que contraditórios.

A primeira razão pela qual estes sistemas pouco se opõem é que se ocupam de factos diferentes. E isso provém, em parte, de que as investigações de Mannheim se dirigem a um ponto tão determinado no tempo e no espaço: as ideias políticas — na Alemanha — no século XIX; ao passo que Sorokin se orienta de preferência para vastas correntes filosóficas.

Mas o acordo entre os dois sistemas baseia-se em razões

menos negativas. Antes de tudo, como mais acima se observou³⁸, a relação que Mannheim estabelece entre doutrinas políticas e filiações sociais não vale senão dentro de uma determinada cultura. Para que os homens utilizem as suas faculdades cognitivas principalmente no sentido de adquirir o poder económico e político, importa que aquilo que frequentemente se chama o *ethos* seja de determinado tipo³⁹. Um dos erros de Mannheim foi não se ter dado conta de que as relações que descobria nas suas investigações não deviam ser atribuídas à natureza humana, mas a personalidades formadas por uma cultura cujo *ethos* é sensial. Por aqui se vê como Sorokin pode completar Mannheim. Certamente, a cultura sensial sorokiniana é um quadro um pouco largo de mais para lá se situar o sistema de Mannheim. Haveria que precisar mais a premissa sensial — o que é perfeitamente possível. Assim, Sorokin dá uma descrição daquilo que ele próprio designa por *ethos* de competição. É esse precisamente o quadro cultural necessário às relações entre conhecimento e sociedade, tais como as concebe Mannheim⁴⁰.

Por outro lado, o contributo de Mannheim pode também completar com felicidade o sistema de Sorokin. Nós sabemos que, no interior mesmo das largas culturas sorokinianas, diversas correntes minoritárias se mantêm. Pode-se supor que aprenderíamos muito acerca das razões pelas quais persistem tais correntes e por que é que só algumas dentre elas se tornam maioritárias na época seguinte, se soubéssemos quais são os grupos sociais que adoptam

³⁸ Cf. *supra*: 138 e segs.

³⁹ Entende-se por *ethos* a parte da cultura constituída por valores fundamentais que, integrados em determinado estilo, impregnam as actividades dos membros da sociedade (Parsons: B [= *Review of Alexander von Schelling's «Max Weber's Wissenschaftlehre» in American Sociological Review*, Agosto de 1936, págs. 675-681] 16-25 e especialmente 17 e segs. [da separata?]. Cf. Bateson [*Naven*]: 2,220; Wirth: A [= *Ideological Aspects of Social Disorganization in American Sociological Review*, Agosto de 1940, págs. 472-482] 473; Merton: D [= *Science and the Social Order in Philosophy of Science*, Julho de 1938, págs. 321-337] 326; Feibleman [*The Theory of Human Culture*]: 48-66. Este conceito é mais geral que o de premissa cultural (por ser desprovido de essa conotação lógica), mas cada uma das premissas sorokinianas pode ser qualificada de *ethos*.

⁴⁰ Sorokin: A. R. 515-516.

essas diversas orientações de pensamento⁴¹. Além disso, pode-se, utilizando o sistema mannheimiano um pouco alargado, procurar ver se essas premissas não serão algum tanto dependentes de factores sociais.

Vê-se pois que a conciliação dos sistemas destes autores se poderia fazer, tanto pela integração do sistema de Mannheim no de Sorokin, como pelo processo contrário. No entanto, pelo menos no estado actual destes sistemas⁴², seria mais fácil fazer a síntese dando a preeminência ao sistema de Sorokin, que é mais completo, mais geral e mais aberto, e utilizando o de Mannheim para dar àquele mais precisão.

Estas breves indicações sobre a complementariedade dos sistemas de Mannheim e de Sorokin sugerem que se poderia, sem demasiadas dificuldades, estabelecer uma síntese provisória dos resultados obtidos por sistemas dos quais cada um focasse um factor social ou cultural, sem cuidar dos outros.

E no entanto, o que até agora estabelece a unidade da Sociologia do Conhecimento não é tanto esta possível síntese quanto o problema que essa disciplina formula. Todos os sistemas, por mais distanciados que pareçam pelas suas hipóteses orientadoras e pelos factos que investigam, estão estreitamente unidos no seguinte: todos eles procuram responder à pergunta, ou, mais exactamente, às três interrogações da Sociologia do Conhecimento: Quais são os factores sociais ou culturais que influenciam o conhecimento? Quais são as produções mentais cognitivas influenciadas? Qual o grau e o género desse condicionamento? Estas três ques-

⁴¹ O próprio Sorokin se inclinou um pouco neste sentido. Assim indica ele que os grupos portadores da cultura ideacional são o clero e a aristocracia terratenente, ao passo que a burguesia e a «intelligentsia» laica são de preferência sensiais (A.H. [= *A Systematic Source Book in Rural Sociology*, vol. III] 250). No que se refere à difusão cultural, Sorokin indica que os «grupos superiores-urbanos-civilizados-masculinos» têm acção preponderante (AR 568-570). Ver ainda: A.M. [= *Social and Cultural Dynamics*, vol. IV: *Basic Problems, Principles and Methods*] 221-227.

⁴² O estado actual destes sistemas distingue-se das aproximações que representam e dos sistemas de *Wissenssoziologie* que a partir de certos princípios destes autores poderiam ser desenvolvidos. Isto é particularmente verdade em relação a Sorokin. Atrás se mostrou como uma sociologia «tradicional» do conhecimento poderia encontrar na Sociologia geral de Sorokin dois excelentes pontos de partida.

tões definem claramente o ponto de vista da *Wissenssoziologie*. E o que estabelece a unidade de uma ciência é o seu ponto de vista.

Perspectiva idealista e perspectiva marxista

Apesar da possibilidade de conciliar os sistemas de Mannheim e de Sorokin, mantém-se entre eles, pelo menos, uma importante divergência quanto à acentuação. Estariam certamente de acordo sobre o facto de que as premissas culturais e as filiações sociais influenciam as ideias. Mas, quanto à importância relativa destes factores, opõem-se. Assim, suponhamos que se deseja estudar o Liberalismo do século XIX. Para Mannheim, o elemento *mais importante*, capaz de explicar a origem desse movimento, é a correspondência em que está para com as aspirações e as necessidades da burguesia. Para Sorokin, [o Liberalismo] será *antes de tudo*, uma manifestação da premissa sensial predominante. Foi isto que exprimimos, dizendo, de um modo algum tanto simplificado, que o sistema de Sorokin era *idealista* e o de Mannheim, *marxista*. Estes dois termos apenas significam, aqui, a atribuição do primeiro papel, ou às ideias, ou aos factores existenciais de ordem económica ou política⁴³.

Não convirá que nos perguntemos qual dos dois pontos de vista será melhor? É imprudente responder a esta pergunta sem a precisar. Parece, efectivamente, que ela pode ter três significados bem distintos.

Em primeiro lugar, pode querer dizer: qual é — tendo em vista as técnicas de investigação de que dispomos, os domínios ainda por explorar, etc. — a atitude mais fecunda? Parece, por este lado, que será muito difícil dar nitidamente preferência a uma ou outra das duas atitudes. Procurar o antecedente económico e político é coisa que, de há setenta e cinco anos para cá, tem sido feita na História com bastante largueza; muito menos se tem feito, porém, o que se refere ao conhecimento. Quanto ao ponto de

⁴³ Prefere-se o termo «marxista» ao de «materialista», que se presta consideravelmente a confusões. Para mais, «marxista» evoca a filiação do sistema de Mannheim e a origem da *Wissenssoziologie* tradicional.

vista idealista, é ele bem antigo, se se entender por isso que os antecedentes das ideias são ideias, mas muito novo, se se precisar que as ideias antecedentes são premissas da cultura ou do ethos. Parece pois que é ainda considerável o terreno a percorrer pelas duas atitudes. Pelo que diz respeito às técnicas de investigação, tanto o método *logico-meaningful* como o estudo qualitativo e quantitativo podem ser utilizados por ambas as partes.

O segundo significado desta questão refere-se às implicações filosóficas destas duas correntes: a filosofia implicada pela atitude sorokiniana será mais verdadeira que a implicada pela atitude mannheimiana? Esta questão foi discutida longamente, o bastante para que seja suficiente recordar aqui que se pode ter um sistema de «*Wissenssoziologie*» idealista e professar uma filosofia positivista, ou um sistema marxista e professar uma filosofia espiritualista — embora a situação inversa seja mais harmónica. Quanto à discussão do Materialismo e do Espiritualismo como posições filosóficas, o objectivo deste estudo não a alcança.

O terceiro sentido da nossa interrogação visa a importância respectiva dos factores. Terão as premissas de cultura influência mais determinante nas produções mentais cognitivas, do que as filiações sociais? Será que, por exemplo, a doutrina liberal do século XIX encontra a sua origem mais na sua correspondência aos interesses e ambições da burguesia do que na sua ligação lógica com a premissa cultural sensial?

Se limitarmos a questão assim formulada aos sistemas de Sorokin e de Mannheim, parece que só uma resposta é possível: não se sabe. Para poder julgar, seria preciso que a *mesma* corrente de pensamento tivesse sido considerada pelas duas perspectivas. Então se poderia julgar que, ao menos *em determinado caso*, determinado factor tinha tido influência preponderante. Mas, como já se observou, Mannheim não estudou positivamente senão um domínio extremamente restrito. E tanto assim é, que não vemos nenhum caso em que verdadeiramente se possa comparar o condicionamento, pelos dois factores, de um mesmo grupo de produções mentais.

Mas esta questão da importância relativa dos dois pontos de vista deve-se estender para além dos sistemas de Sorokin e de Mannheim. A Sociologia do Conhecimento nasceu de um movi-

mento que põe fortemente em relevo a parte do irracional na actividade humana ⁴⁴. No que se refere ao conhecimento, considerou-se que as ideias não eram determinadas unicamente por factores imanes (quer dizer, pelos seus objectos ou os seus antecedentes lógicos), mas por outros ainda. E estes podem situar-se na psicologia do indivíduo. Estes factores determinantes psicológicos eram os mais conhecidos. Outrora, falava-se das paixões que obscureciam o juízo. Actualmente, exprime-se esse condicionamento em função das tendências fundamentais ou da estrutura da personalidade.

Outro género de influência não-imane sobre as produções cognitivas é a sociedade. Foi sobre um aspecto desta que Mannheim concentrou a atenção. Por fim, o conhecimento pode ainda ser determinado pela cultura. Este factor é muitas vezes de ordem ideal. No entanto, mesmo em Sorokin, em que as premissas culturais são muito ideais, este tipo de determinação é nitidamente distinto do condicionamento das ideias ⁴⁵.

Temos, deste modo, quatro grupos de factores (imanes, psicológicos, sociais e culturais), a cada um dos quais cabe certa influência na origem das ideias. A Sociologia do Conhecimento não se ocupa senão dos dois últimos grupos. A oposição entre a atitude «marxista» e a «idealista» parece não ser mais que um aspecto da oposição entre determinantes sociais e culturais. Por isso nos parece preferível traduzir a nossa questão nestes termos: qual é a importância relativa dos antecedentes sociais e culturais no condicionamento das ideias?

Esta formulação ainda não é, no entanto, absolutamente satisfatória. Com efeito, quando há quatro factores a actuar sobre uma coisa, é bastante inútil perguntar qual a importância relativa de dois dentre eles, enquanto se ignorar qual possa ser o valor dos outros dois. Há pois que enunciar o problema da seguinte maneira: estando na origem de certas produções mentais cognitivas (ou talvez de todas) quatro grupos de antecedentes, qual a importância respectiva desses quatro grupos?

⁴⁴ Cf. *supra*: 24 e segs.

⁴⁵ Cf. *supra*: 245 e segs.

A solução desta questão supõe que a exploração do domínio da Sociologia do Conhecimento tenha sido, senão completa, pelo menos largamente mais adiantada do que o tem sido até agora. As determinantes imanes são as melhor conhecidas. Os abundantes estudos de história das ideias puseram-nas em foco. O exame dos antecedentes psicológicos parece ter-se manifestado principalmente através do estudo das relações entre personalidade e opinião ⁴⁶.

Responder a esta questão, mesmo por um simples esboço, é, portanto, prematuro. As investigações não foram levadas tão longe, nos quatro sentidos, que possamos ter a mais pequena certeza acerca da importância relativa destes quatro factores determinantes do conhecimento.

E no entanto é possível, e oportuno, acrescentar algumas observações.

I. É muito verosímil que jamais se chegue a descobrir uma ordem de importância entre estes quatro grupos de determinantes, válida para o conhecimento em geral, porque é pouco provável que tal ordem exista.

Por exemplo, tomemos, de uma parte, uma teoria político-social, como o Marxismo ou o Fascismo, que comporte uma parte cognitiva. De outra parte, consideremos um sistema de geometria. Podemos esperar que a posição, na estrutura social, dos adeptos da filosofia marxista da História influencie muito mais esta concepção da evolução temporal do que as filiações sociais dos especialistas em geometria determinam a Geometria. Da mesma maneira se pode suspeitar que os complexos psicológicos de um metafísico se manifestarão mais na sua filosofia do que os dum matemático nas suas especulações.

⁴⁶ Foi de algum modo como apêndice aos inquéritos da opinião pública que esta investigação se desenvolveu. Mas veio depois uma mudança de perspectiva e, em Psicologia Social, aperfeiçoaram-se técnicas especiais destinadas a utilizar os inquéritos à opinião pública no estudo das relações entre opinião e personalidade. Neste campo estão a ser feitas investigações pelo Dr. Jerome S. Bruner e os seus colaboradores, na *Psychological Clinic of the Laboratory of Social Relations, Harvard University*. Para uma síntese dos problemas e dos resultados, cf. Murphy [*Public Opinion and the Individual*], Stoetzel [*Théorie des Opinions*]: 265-342 e o livro, a publicar próximamente, de Bruner.

Parece certo não haver ordem de importância válida para o conjunto das produções cognitivas, mas que certos tipos de conhecimento manifestam mais sensibilidade a respeito de tal ou tal determinante. Aqueles quatro factores podem ser considerados como elementos aptos a formar constelações diferentes para cada tipo de conhecimento. Mas, bem entendido, só o estudo positivo poderá precisar a estrutura dessas constelações.

2. Por outro lado, é muito provável que os quatro grupos de antecedentes não expliquem jamais completamente uma produção cognitiva. Ficará sempre uma certa margem de indeterminabilidade, devido ao agente humano que é o intermediário necessário. Porque este agente humano não será apenas um aristocrata de cultura alemã com um tipo de personalidade narcisista e posto em presença de uma filosofia portadora de certas possibilidades de desenvolvimento. Ele será, em certa medida, um aristocrata diferente dos outros nobres, um alemão diferente dos outros alemães, um narcisista diferente de todos os outros. É portanto preciso, de certa maneira, acrescentar um quinto factor: a individualidade particular.

Este quinto factor não é semelhante aos outros. É uma incógnita que não parece possível tratar senão como um factor residual. A importância dele diminuirá à medida que as tipologias sociais, culturais e psicológicas se vão enriquecendo⁴⁷.

3. Parece certo que a influência desta constelação de quatro factores não pode ser concebida como um directo condicionamento de cada um deles sobre qualquer produção cognitiva, mas antes como uma acção em cadeia, se assim se pode dizer. E isto tornará naturalmente difícil a apreciação da importância relativa deles.

A interpretação da cultura de Alor pelo Dr. Kardiner fornece um exemplo de uma sequência deste género. Os trabalhos da terra

⁴⁷ Não se deve confundir esta equação pessoal com o factor psicológico; a não ser que se trate da Psicologia diferencial, consagrada ao estudo das diferenças individuais. O que nós aqui qualificamos como elemento psicológico não diz respeito ao indivíduo senão na medida em que em si mesmo realiza certos tipos gerais. É de uma maneira que lhe é própria que ele os assume. Esta maneira única é que aqui se considera como elemento residual. A sua importância varia de caso para caso.

incumbem à mulher (factor económico-social). Daqui resulta determinado tipo de educação, no qual pequeno lugar pertence aos cuidados maternos (factor cultural). Isto tende a desenvolver personalidades de tipo inquieto (factor psicológico). O que terá certa influência nas suas produções mentais⁴⁸.

4. Finalmente, é interessante notar que a solução do problema da importância relativa dos quatro factores ultrapassa cada uma das disciplinas competentes para estudar uma ou duas dessas determinantes: Sociologia do Conhecimento, Psicologia e História intelectual.

Onde pode então haver solução para este problema? Não pode ser em Filosofia. Trata-se efectivamente de comparar e sintetizar resultados científicos. Não se pretende atingir o fundo último das coisas, nem extrair a solução de princípios ontológicos. E então?

Este problema é, segundo parece, um daqueles que não se acomodam às áreas tradicionalmente concedidas a cada disciplina científica. Não pode ser resolvido pela Sociologia, nem pela Psicologia, nem pela História intelectual, mas por uma síntese dos resultados dessas diferentes disciplinas.

Pouco importa o nome que se dê a este domínio que agrupe territórios já distribuídos, mas parece significativo que o número e a importância das questões de ciência social que exigem um tratamento que despreza certos antigos limites já se possam ter como consideráveis⁴⁹.

(Maquet, págs. 321-334).

⁴⁸ Cf. Cora Du Bois [*The People of Alor*]; Kardiner: C [= *The Psychological Frontiers of Society*] 146-170, 238. Outros exemplos semelhantes se podem encontrar nos trabalhos etnológicos da tendência «culture et personnalité». Ver: M. Mead: A [= *From the South Seas*]; Kluckhohn e Leighton: A [*The Navaho*], B [*Children of the People*].

⁴⁹ Um dos mais brilhantes exemplos destes trabalhos que transcendem os quadros estabelecidos é *The Meeting of East and West* do Dr. Northrop. Sobre esta tendência nas ciências sociais americanas durante a década de 1930-1940, cf. Cothrell et Gallagher. Sobre o problema particular da possibilidade de uma colaboração entre a Psicanálise e a Sociologia, cf. Hollitscher [*Sigmund Freud*]; 89-99 e a sua bibliografia: 106-116; Roheim [*Psychoanalysis and the Social Sciences*].

GEORGES GURVITCH

1. «Na nossa época, as tensões tomam a forma de antagonismos sociais de inaudita violência. E no entanto, talvez nunca os povos tenham desejado tão fortemente que as recentes aquisições científicas e técnicas sejam utilizadas, não para fins de agressão e de destruição, mas para a realização de um novo equilíbrio conducente a tensões menos destrutivas. Este objectivo não pode ser atingido senão encarando o problema de uma maneira completamente realista, o que implica o abandono da crença segundo a qual as tensões, as antinomias, os antagonismos podem ser eliminados da vida social. O único resultado a que se pode chegar é fazer agir as tensões contra outras tensões para produzir novos equilíbrios fundados em sistemas de tensões compensatórias; estes últimos poderiam servir, em dada ocasião, para evitar tensões mais perigosas, tais como os antagonismos que conduzem à destruição violenta e à guerra.

I. — *Tipos de tensão social*

A. — *Diversidade do que pode estar em tensão social*

A discussão acerca das tensões internacionais seria facilitada se se começasse por estabelecer distinções entre os diversos tipos de tensão social.

Em primeiro lugar, a realidade social é caracterizada por tensões entre as suas diversas camadas, dimensões, níveis, etc. Podemos classificar estas camadas da maneira seguinte:

1.º — Superfície geográfica e demográfica, compreendendo também os meios de comunicação, os utensílios, os produtos alimentares, etc. (Ecologia e Morfologia sociais).

2.º — Superestruturas organizadas (comportamentos colectivos, hierarquizados e centralizados segundo esquemas previamente fixados).

3.º — Modelos de espécies diferentes: imagens standardizadas de comportamento [«conduite»] colectivo regular; indícios e sinais [«signaux et signes»] sociais.

4.º — Comportamentos [«conduites»] colectivos mais ou menos regulares, não necessariamente ligados a organizações: ritos, práticas, modas, etc.

5.º — Tramas dos múltiplos papéis sociais, desempenhados por indivíduos, ou grupos, ou sociedades inteiras, os quais podem ser dinâmicos, mutáveis [«changeants»], explosivos, etc.

6.º — Atitudes colectivas, estáveis ou instáveis, expressas ou não no comportamento [«comportement»].

7.º — Símbolos sociais enraizados nas atitudes colectivas. Os símbolos são uma espécie particular dos sinais [«signes»] sociais. Ocultando, revelam; e revelando, ocultam. Os símbolos não estão necessariamente ligados aos modelos e nem sempre são standardizados, mas são sempre produtos e produtores da realidade social no seu conjunto, pois prendem uns aos outros todos os sectores [«paliers»].

8.º — Comportamentos [«conduites»] colectivos efervescentes, imprevistos, inesperados, inovadores, criadores. Estes comportamentos entram em conflito com os modelos e até por vezes com os símbolos; eles revolucionam todas as expressões cristalizadas da vida social, ao mesmo tempo que provocam novas cristalizações.

9.º — Ideias e valores sociais.

10.º — Mentalidade colectiva (estados e actos psíquicos colectivos).

Todas estas camadas ou dimensões da realidade social se encontram indissolúvelmente unidas. Interpenetram-se e formam um todo indecomponível. Estão no entanto em constante conflito, e entre elas manifestam-se tensões agudas, em razão do desnível [«décalage»] que se produz entre os seus graus de intensidade e o seu ritmo, em função do tipo de sociedade, grupo ou conjuntura de que se trata. A despeito das perturbações e antinomias insolúveis causadas por essas espécies de tensões sociais, devem elas ser consideradas em si como as mais pacíficas de todas, pois só raramente conduzem, por si mesmas, a antagonismos violentos.»

(Le Concept Sociologique de Tension Internationale, in Tensions et Conflits, págs. 237-9; embora o A. seja francês, o texto foi escrito em inglês e depois trad. para francês sem perder as características da língua inglesa, o que torna insegura a versão para a nossa língua).